

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

32. Jahrgang
2003

Communio

INHALT

Januar/Februar 2003: MYSTERIEN DES LEBENS JESU CHRISTI – INKARNATION, S. 1-112

März/April 2003: KIRCHE UND STAAT, S. 113-220

Mai/Juni 2003: MONOTHEISMUS UNTER GEWALTVERDACHT, S. 221-314

Juli/August 2003: CHRISTENTUM IN DER MODERNE, S. 315-417

September/Oktober 2003: KANN GOTT LEIDEN? S. 419-529

November/Dezember 2003: CHRISTINNEN IN DEN ANFRAGEN DES FEMINISMUS, S. 531-614

Anglet, Kurt: Der Monotheismus als politisches Problem	226
Ballestrem, Consuelo: Als Ehefrau im Spannungsfeld des Postfeminismus	553
Beckmann, Beate: Edith Stein · Spiritualität einer intellektuellen Frau	586
Bedouelle, Guy: Vom Widerstand zur Erneuerung. Ordensleben in der Moderne	329
Boulnois, Olivier: Was gibt es Neues? – Das Mittelalter!	342
Bürkle, Horst: Fundamentalismus in den monotheistischen Religionen	240
–: Inkarnation und Reinkarnation	87
Conzemius, Victor: Neue Märtyrer · Zu Andrea Riccardis Märtyrerbuch «Salz der Erde, Licht der Welt»	309
Dohmen, Christoph: Der Gottesknecht und das Leiden Jesu	424
Enders, Markus: Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes	451
Figura, Michael: Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter	434
–: Eucharistie als sakramentale Inkarnation	43
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Gang durch ein Minenfeld? Christinnen in den Anfragen des Feminismus	533
–: Toleranz – Wahrheit – Weltethos. Zum Verhältnis der Religionen	285
Haas, Alois M.: Inkarnationsmystik	59
Henrici, Peter: Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes	1
–: Der »Tod« Gottes in der Philosophie	465
Hoppe, Thomas: Vom »Gerechten Krieg« zum »Gerechten Frieden«. Zur Entwicklung katholischer Friedensethik	299

Hurth, Elisabeth: Pop-Religiosität	389
Kapp, Volker: Christliche Gestalten in der modernen französischen Literatur	364
Kiesel, Helmuth: Christian Heidrichs »Die Konvertiten«	411
Koch, Kurt: Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften	121
Krüggeler, Michael: Religion, Individualisierung und Moderne. Religionssoziologische Studien aus der Schweiz	398
Lobkowicz, Nikolaus: Gibt es eine Verantwortung für die Geschichte?	317
Madigan, Daniel: Gottes Botschaft an die Welt: Christen und Muslime, Jesus und der Koran	100
Maier, Hans: Kirche und Staat im künftigen Europa	144
–: Religion und Gewalt	259
Meier, Herbert: Claudel neu entdecken	215
–: Über das Inkarnatorische im Gedicht	83
Nichtweiß, Barbara: Analogien und Gegensätze. Die »Theologischen Traktate Erik Petersons«	189
O'Donovan, Oliver: Wer ist eine Person?	201
Pfeiffer, Heinrich: Eckpunkte zum theologischen Christusbild	70
Ranff, Viki: Jungfräulichkeit als Weg der Freiheit nach Hildegard von Bingen	566
Ratzinger, Joseph: Kirchliches Lehramt und Exegese	522
Ravasi, Gianfranco: Biblische Bilder der Stadt	137
Remenyi, Matthias: Ende gut – alles gut? · Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft	492
Schockenhoff, Eberhard: Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde	160
Schödl, Ingeborg: Hildegard Burjan · Christin, Politikerin, Sozialpionierin	558
Schumacher, Michele: Leben im Austausch der Gaben. Die existentielle Theologie Adriennes von Speyr	601
Servais, Jacques: Die Rolle Marias bei der Inkarnation	30
Söding, Thomas: Inkarnation und Pascha	7
Striet, Magnus: Monotheismus und Kreuz. Zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott	273
Strukelj, Anton: Inkarnation – Fülle der Schöpfung	19
Suttner, Ernst Christoph: Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht	177

Tück, Jan-Heiner: Das Äußerste · Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie	465
Wimmer, Reiner: Transzendenz und Übernatur. Zu Simone Weils antimoderner Modernität	374
Wulf, Claudia Meriéle: Frauen in Säkularinstituten. Gegenbild und Inbild der »Welt«	574
Zaborowski, Holger: Das Gesetz des Mitleids. Dostojewskis »Der Idiot«	513

DAS GEHEIMNIS DER MENSCHWERDUNG GOTTES

Anstelle eines Editorials

«Mache es wie Gott, werde Mensch.» Dieses eher alberne als tief sinnige Wort, das man in letzter Zeit öfters hören kann, verkennt völlig, dass die Menschwerdung Gottes ein Geheimnis ist, ein Mysterium im biblischen Sinn. Es ist das erste der Geheimnisse des Lebens Jesu. Ihrer Betrachtung soll in den kommenden Jahren jeweils das erste Heft der Internationalen katholischen Zeitschrift gewidmet sein. Die Menschwerdung Gottes ist nicht nur das erste in der Reihe dieser Geheimnisse; es ist auch das Geheimnis der Geheimnisse, das, was alle andern allererst zu einem Geheimnis werden lässt.

I

Was ist ein Geheimnis? Es dürfte schon klar geworden sein, dass wir hier dieses Wort nicht im Sinne der Alltagssprache gebrauchen, sondern eher so, wie wir von den «Geheimnissen» des Rosenkranzes sprechen. Ein Geheimnis im biblischen, religiösen Sinn ist nicht etwas Unbekanntes, das man zwar noch nicht durchschaut, das man aber durchaus ans Licht bringen könnte. Es ist auch nichts Geheimen, das nicht weitererzählt werden darf – so wie die Kinder Geheimnisse lieben. Es ist nicht einmal etwas Geheimnisvolles, Mysteriöses, nur einem höheren Geheimwissen Zugängliches. Schon in den Paulusbriefen, den chronologisch ältesten Dokumenten des Neuen Testaments, hat das Geheimnis, das Mysterium, einen genau umschriebenen Sinn. Es ist der Heilsplan Gottes, sein nur Ihm bekannter Willensentschluss, den er uns jedoch in Jesus Christus kundgemacht hat. Aufgabe des Apostels ist es gerade, der ganzen Welt dieses kundgewordene Geheimnis zu verkünden: «Ich diene der Kirche durch das Amt, das Gott mir übertragen hat, damit ich euch das Wort Gottes in seiner Fülle verkündige, jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart; Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses Geheimnis unter den Völkern ist: Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit» (Kol 1,25-27).

Damit ist zweierlei gesagt. Zum einen, dass es sich nicht um ein Mysterium im Sinne der antiken Mysterienkulte handelt, deren Kenntnis einem kleinen Kreis von Eingeweihten vorbehalten war. Das «Geheimnis» des göttlichen Willens (Eph 1,9) soll vielmehr grundsätzlich allen Menschen verkündet werden – eben das ist der Sinn der unermüdlichen Missionstätigkeit des Paulus. Folglich ist es jetzt, da es nun einmal geoffenbart wurde, grundsätzlich für jeden Menschenverstand zwar nicht einsichtig, aber doch verstehbar. Das hängt mit der anderen, inhaltlichen Aussage zusammen. Das Geheimnis ist Jesus Christus selbst (Kol 2,2). Er ist es, insofern er allen Menschen, Juden wie Heiden, das Heil bringt. So schweißt er die Menschheit, ja die ganze Schöpfung zu einer Einheit zusammen (Eph 1,10; 2,11–3,6). Dieses Geheimnis, «das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war», ist jetzt in der Kirche und durch die Kirche «Wirklichkeit geworden» (Eph 3,9). So ist die Kirche das Offenbarwerden des göttlichen Geheimnisses. Sogar die Engelmächte erhalten erst durch die Existenz der Kirche Kenntnis vom Geheimnis Gottes: «So sollen jetzt die Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche Kenntnis erhalten von der vielfältigen Weisheit Gottes, nach seinem ewigen Plan, den er durch Christus Jesus, unseren Herrn, ausgeführt hat» (Eph 3,10–11).

In diesen Aussagen spiegelt sich die ureigenste Erfahrung des Apostels. Soviel wir wissen, hat Paulus Jesus nicht persönlich, «nicht dem Fleische nach» (2 Kor 5,16) gekannt. Er hat aber das Wachsen der jungen Kirche miterlebt und mitgestaltet. Er weiß aus eigener Erfahrung, dass dies nicht aus menschlicher Kraft, sondern nur durch das Wirken des erhöhten Herrn der Kirche, Jesus Christus, möglich wurde. In der betenden, meditativen Rückschau erkennt Paulus dann, dass das ganze Leben Jesu Christi zum göttlichen Heilsplan, zu diesem «Geheimnis» gehört. In erster Linie ist dies zweifellos die Auferstehung Jesu (1 Kor 15,3–7) und seine Erhöhung zum «Herrn» der Kirche, ja der ganzen Schöpfung (Phil 2,9–11; 1 Kor 12,3). Gleichzeitig aber, ja geradezu auf Grund seiner Auferstehung und Erhöhung anerkennt Paulus diesen Herrn als den gottgleichen «Sohn Gottes». So gehört auch die «Vorgeschichte» Jesu, sein Menschsein und seine Menschwerdung wesentlich, ja grundlegend zum Geheimnis Gottes: «Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen» (Gal 4,4–5). Das Gegenbild zu dieser «Sendung», den sich entäußernden göttlichen Gehorsam des Sohnes, stellt dann der Hymnus des Philipperbriefes ausdrücklich dar: «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde zum Sklaven und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,6–8).

II

Diese paulinischen Texte sind, wie gesagt, die ältesten Zeugnisse über die Menschwerdung Gottes. Sie lesen die Menschwerdung sozusagen «von oben», von Gott her, und so verstehen sie diese als ein «Geheimnis», als eine in Gott verborgene Wahrheit. Diese Wahrheit wurde dem Paulus von Jesus Christus selbst geoffenbart, im Damaskuserlebnis und in der darauf folgenden Wüstenzeit. In der Geschichte der jungen Kirche erlebt er dann ihr öffentliches Kundwerden. Für jene anderen dagegen, die Jesus noch in seinem Erdenleben, «dem Fleische nach» gekannt haben, war die Erkenntnis des Geheimnisses der Gottessohnschaft wohl noch schwieriger als für Paulus. Es war durch das Menschsein Jesu sozusagen verhüllt und verstellt. Nur an einem einsamen Höhepunkt, im Messiasbekenntnis des Petrus, bricht sich zur Lebenszeit Jesu einmal die Einsicht Bahn: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16) – wobei die beiden Ausdrücke wohl als gleichbedeutend aufzufassen sind (vgl. Mk 8,23 und Lk 9,20). Sonst wird Jesus der Titel «Sohn Gottes» nur von seinen Gegnern, den Dämonen und den Führern der Juden, zugesprochen – in fragendem und zugleich in anklagendem Sinn.

Erst im zeitlich letzten der Evangelien, bei Johannes, wird die Gottessohnschaft Jesu zum zentralen Thema – auch diesmal wieder kraft einer betenden Meditation. Johannes meditiert jedoch über das Leben, das Wirken und das Reden des Menschen Jesus von Nazareth, nicht wie Paulus über das Werden der jungen Kirche. Bei Johannes ist Jesus einfachhin «der Sohn», sein Verhältnis zum Vater wird auf Schritt und Tritt thematisiert, und der Johannesprolog meditiert wie Paulus über die «Vorgeschichte» Jesu. Die Verwandtschaft des Prologs zum Hymnus des Philipperbriefs und zur paulinischen Theologie des Geheimnisses sind unüberhörbar. Beide unterstreichen die kosmische Rolle Jesu Christi und seine Sendung, alle Menschen, die er von der Schöpfung her als Licht erleuchtet (Jo 1,4), zu Kindern Gottes zu machen (Jo 1,12). Dieses Geheimnis Gottes ist im Menschen Jesus Christus offenbar geworden (Jo 1,14.18). Erst diese Perspektive gibt dem Leben Jesu seine wahre Dimension. Es braucht nicht weniger als die ganze paulinische und johanneische Theologie, um den Geheimnischarakter der Menschwerdung Gottes zu erfassen.

III

Und doch reicht auch dies noch nicht. Die theologischen Perspektiven, die wir bisher betrachtet haben, könnten die Menschwerdung Gottes als eine rein abstrakte, metaphysische Wahrheit erscheinen lassen. Es handelt sich jedoch auch da um ein «Geheimnis des Lebens Jesu». Wie für jeden Men-

schen gehört auch für Jesus der Anfang seines Lebens zu seiner Lebensgeschichte. Und wie bei jedem Menschenleben bleibt auch hier dieser Anfang verborgen und ist nicht erzählbar – auch wenn heute die Wissenschaft den Lebensanfang manipulierend in den Griff bekommen will. In einer Biographie fangen wir das Ungreifbare des Lebensanfangs dadurch ein, dass wir der Abstammung nachgehen und das Leben der Eltern erzählen. Das Matthäus- und das Lukasevangelium, die zwar keine Biographien Jesu sind und sein wollen, gehen den gleichen Weg, doch sie berichten darüber hinaus sogar ausdrücklich, wenn auch indirekt von der Empfängnis Jesu. Sie benennen die Mutter Jesu, Maria, und seinen vermeintlichen Vater, Josef, und gehen seinem rechtsgültigen Stammbaum nach (Mt 1,1-17; Lk 3,23-38). Zugleich aber machen sie in je einer Erzählung deutlich, dass Josef nicht der leibliche Vater des Kindes ist, sondern dass dieses «vom Heiligen Geist» stammt (Mt 1,18-25; Lk 2,26-38; vgl. 3,23). In einer Art «negativer Biographie» wird so der menschliche Lebensanfang Jesu mit seiner Herkunft von Gott zusammengebracht – ein Geheimnis, das sich erzählerisch nicht weiter aussagen lässt.

Und doch. Wie der Lebensanfang eines jeden Menschen nicht nur durch die Geschichte seiner Eltern, sondern auch durch die Schwangerschaft seiner Mutter und durch seine Geburt, mit der er «ans Licht der Welt tritt», erzählbar wird, so auch bei Jesus. Für diese Erzählung braucht es Zeugen, Drittpersonen, die das Ereignis miterleben. In der Lebensgeschichte Jesu hat schon der vermeintliche Vater Jesu, der hl. Josef, die Rolle einer solchen Drittperson (Mt 1,18ff) – und diese literarische Figur weist unüberhörbar auf die außermenschliche Herkunft Jesu hin –, zudem Elisabeth, ja sogar das in ihrem Schoß empfangene Kind. Ob auch der Verkündigungengel als eine solche Drittperson aufgefasst werden kann, bleibt offen; wahrscheinlich steht er eher stellvertretend für den hier handelnden Gott. Bei der Erzählung der Geburt, bzw. der Geschichte des Neugeborenen, die sich wiederum nur bei Matthäus und Lukas findet, spielen diese Drittpersonen, die Hirten und die Weisen aus dem Morgenland, sogar die Hauptrolle. Sie bezeugen nicht nur, dass das Kind zur Welt gekommen ist, sondern darüber hinaus auch das, was ihnen Gott (durch «Engel» bzw. durch den «Stern») geoffenbart hat: die Heilsbedeutung seiner Geburt.

So führt die Erzählung der synoptischen Evangelien zum Geheimnis im paulinischen Sinn zurück. Geoffenbart wird dieses Geheimnis einerseits negativ (nicht von einem menschlichen Vater) und andererseits in seiner Auswirkung, dem Heil für alle Menschen. Erst Jesus selbst kann ausdrücklich von seiner Gottessohnschaft sprechen: «Philippus, wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Jo 14,9), denn: «Ich und der Vater sind eins» (Jo 10,30). Die für die literarische Erzählbarkeit der Menschwerdung Gottes gebrauchten Personen sind dennoch keineswegs bloße Staffage. Am wenig-

sten die Mutter Jesu. Ohne sie hätte Gott nicht Mensch werden können, «geboren von einer Frau» (Gal 4,4). Sie bezeugt auf ewig, dass Gott sein Heilswerk nicht ohne die aktive Mitwirkung der Menschen vollbringt. Maria ist das unauslöschliche Zeugnis, dass Gott die Menschen, ja sogar ihre freie Zustimmung braucht. Darum ist sie seit Urzeit nicht aus dem Glaubensbekenntnis wegzudenken, und darum feiern wir das Fest der Menschwerdung Gottes unter dem Titel Mariä Verkündigung.

Undankbarer, aber noch «kirchlicher» ist die Rolle Josefs. Er hat mit seiner negativen Rolle zu bezeugen, dass es eben doch Gott allein ist, der das Heil der Menschen wirkt – ähnlich wie auch Johannes der Täufer sich nur als Vorläufer, nur als «Freund des Bräutigams» bezeichnen konnte (Jo 3,29). Gerade die Jesus am nächsten stehenden Menschen, zu denen auch die Apostel gehören, haben zurückzutreten, um so die Einzigartigkeit des «Geheimnisses», der Gottessohnschaft Jesu zu bezeugen. Das ist wohl auch der tiefere Sinn der schroffen Zurückweisungen Mariens im öffentlichen Leben Jesu. Die Nächststehenden müssen zugunsten von Drittpersonen zurücktreten, den Hirten und den Weisen und der anonymen Volksmenge; denn deren Anwesenheit bezeugt, dass der Gottessohn nicht für sich und die Seinen, sondern für die ganze Menschheit Mensch geworden ist.

IV

Wir versuchen in diesem Heft dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes, so wie es uns im Neuen Testament entgegentritt, ein wenig nachzuspüren (TH. SÖDING, A. STRUKELJ, J. SERVAIS). Dieses Geheimnis ist jedoch kein punktuellere Ereignis, das nur am Anfang der irdischen Existenz Jesu steht. Es gibt seiner ganzen Lebensgeschichte erst ihre wahre Dimension. Alles, was wir von Jesus wissen und was uns von ihm erzählt wird, müssen wir auf diesem Hintergrund verstehen, dass Jesus der wesensgleiche Sohn Gottes ist. Die ersten christlichen Jahrhunderte haben fast ein halbes Jahrtausend lang um das richtige Verständnis dieser Wahrheit gerungen. Heute ist sie uns so selbstverständlich geworden, dass wir sie immer wieder vergessen und so tun, als ob Jesus nur ein wahrer Mensch und nicht auch wahrer Gott wäre.

Und doch lebt die ganze Geschichte der Kirche, auch die heutige, nur aus dieser Voraussetzung der Menschwerdung Gottes. Nur so ist sie überhaupt möglich und verstehbar. In der Kirche ereignet sich je und je die Menschwerdung Gottes sozusagen von Neuem: in der Feier der Eucharistie (M. FIGURA), in der mystischen Gottesgeburt im Menschen (A. HAAS), in der künstlerischen Darstellung der «vera Ikon», des Antlitzes Jesu Christi (H. PFEIFFER).

Doch nicht genug damit. Der Einfluss der Menschwerdung Gottes reicht weit über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus. Die ganze

Menschheitsgeschichte steht unter dieser Voraussetzung. Der menschengewordene Gottessohn ist das Wort, der Logos, das Licht, «das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt» (Jo 1,9). Darum ist seine Gegenwart im Inkognito (wie Kierkegaard sagt) für die Gläubigen auch dort wahrnehmbar, wo man sie zunächst nicht vermuten würde: im Inkarnatorischen der Dichtung (H. MEIER) und in den Vorstellungen der nicht-christlichen Religionen (H. BÜRKLE, D. MADIGAN). Das rechte, christliche Verständnis der Menschwerdung Gottes wird ein Grundthema des Dialogs mit diesen Religionen sein müssen.

So ist dieses Geheimnis, so unausschöpflich es für uns auch nach seiner Offenbarung bleibt, der Schlüssel zum Verständnis aller Wirklichkeit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in einem seiner dichtesten und feierlichsten Texte ausgesagt: «Die Kirche aber glaubt, ... dass in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist. Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit (Hb 13,8). Im Licht Christi also, des Bildes des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung (Kol 1,15) will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, dass für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird» (GS 11).

Peter Henrici

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

INKARNATION UND PASCHA

Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums

1. Präexistenz und Inkarnation

Der Glaube an die Präexistenz und die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus ist keine späte Erfindung der Theologie, sondern ein frühes Bekenntnis der Urkirche (vgl. 2 Kor 8,9; Phil 2,6-11). Es ist zwar anfangs noch nicht überall verbreitet. Aber schon vor Paulus ist es in den Missionsgemeinden Kleinasiens, Griechenlands und Italiens so bekannt, dass der Apostel es nicht zu verteidigen oder zu festigen braucht, sondern sicher mit ihm rechnen und gut mit ihm argumentieren kann (vgl. Gal 4,4ff; Röm 8,1ff).¹ Die traditionsgeschichtlichen Quellen der Präexistenzchristologie liegen in der Weisheitstheologie Israels, die bereits von der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft, der heilsgeschichtlichen Offenbarung, der Ablehnung und der verborgenen Gegenwart der Sophia gesprochen hat (Spr 8f; Sir 24; Bar 3,9-4,4; Weish 7ff). Der Weg, auf dem die ersten Christen zum Glauben an die Gottessohnschaft Jesu vor aller Zeit gefunden haben, ist der des Nachdenkens über den Sinn der Sendung Jesu, über die Einheit von Person und Werk, über die Voraussetzungen und Konsequenzen seines Heilstodes und seiner Auferstehung (1 Kor 15,3-5). Durch die Präexistenzchristologie kommt vor allem zum Ausdruck, dass Jesus sich nicht etwa mühsam erst seine Gottessohnschaft hätte erarbeiten müssen, sondern dass er von allem Anfang an immer schon der Gottessohn ist, weil Gott seinem Wesen nach der Vater Jesu ist; damit klärt sich auch, dass die Frohe Botschaft, die Jesus verkündet und personifiziert, nicht einer Augenblickseingebung Gottes entspricht, sondern seinem ewigen Plan und also nicht reversibel ist, sondern fest steht in alle Ewigkeit. So betrachtet, erweist sich die Präexistenzvorstellung nicht als unnötige Komplizierung, sondern als zwingende Konsequenz einer Christologie, die ganz auf den Zusammenhang zwischen

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Gesamthochschule Wuppertal

Schöpfung und Vollendung setzt, ganz auf die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ganz auf die Gnade und Gerechtigkeit Gottes, auf die Treue zu seinen Verheißungen und auf den endgültigen Sieg der Liebe über den Tod.

Allerdings ist auch ein zentrales Problem sehr früh präsent: Wie kann unter den Bedingungen der Präexistenzchristologie das Menschsein Jesu unverkürzt zur Sprache kommen? Bleibt im Verständnis und in der Darstellung der Geschichte Jesu nicht doch ein Rest von göttlichem Allwissen, göttlicher Allmacht und Herrlichkeit, der das Leben und Sterben Jesu bestenfalls zu einem heiligen Schauspiel, nicht aber zu einer wahren Lebens- und Leidensgeschichte machte? Von Anfang an suchen die neutestamentlichen Hymnen nach Worten, um die Rückhaltlosigkeit der Menschwerdung Jesu ausdrücken zu können. Der Philipperbrief redet von der «Entäußerung» und «Erniedrigung» Jesu bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,6–9), der Zweite Korintherbrief von der Armut Jesu, die er gegen seinen Reichtum eingetauscht habe (2 Kor 8,9), der Römerbrief von der Sendung Jesu «in der Gestalt des Fleisches» (Röm 8,3), der Galaterbrief von der Geburt «durch eine Frau» (Gal 4,4f), der Hebräerbrief davon, der Gottessohn habe «Fleisch und Blut angenommen» (Hebr 2,14) und sei «in allem wie wir versucht worden» (Hebr 4,15) und habe «durch Leiden den Gehorsam gelernt» (Hebr 5,8).

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob und wie unter den Bedingungen der Präexistenz auch die Geschichte Jesu als Geschichte des menschengewordenen Gottessohnes *erzählt* werden kann. Eine Antwort kann sich nur bei einem Blick auf das Johannesevangelium ergeben; denn nur der Vierte Evangelist vertritt eine explizite Präexistenzchristologie (1,1–18,30; 8,58). Gerade dieser Ansatz hat in der Antike die Gnosis dazu geführt, das Johannesevangelium doketistisch zu lesen, während in der Moderne mit starkem Echo die These vertreten worden ist, der johanneische Jesus sei ein «über die Erde wandelnder Gott», nicht aber ein echter Mensch.² Die Reserve gegenüber der Christologie des Johannes ist weit verbreitet, weil ihr sowohl die historische Basis als auch die Erdung in der Geschichte Jesu fehle. Andererseits ist das Johannesevangelium der Schlüsseltext für die spätere Dogmenentwicklung der Christologie, die gegen den Doketismus die ewige Gottessohnschaft Jesu mit seinem wahren Menschsein zu vermitteln wusste.³ Gegenwärtig zieht das Johannesevangelium als Erzählung der Geschichte Jesu und Abschluss der kanonisch gewordenen Jesustradition neue Aufmerksamkeit der Exegese auf sich. Gleichzeitig wächst in weiten Kreisen das Interesse an Johannes als dem «geistlichen Evangelium», als das es schon *Clemens Alexandrinus* beschrieben hat (nach Eusebius, H.E. VI 14,7). Am Vierten Evangelium entscheidet sich, ob eine «Christologie von oben» nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist; es

entscheidet sich zugleich, ob und wie sie sich narrativ ausdrücken kann, ohne zum Mythos zu werden.

2. Der Prolog im Himmel – und auf Erden

Anders als die Synoptiker stellt Johannes seiner Jesusgeschichte einen Prolog voran (1,1-18). Er verwendet ein altes Christus-Logos-Lied, das bereits von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, von der heilsgeschichtlichen Offenbarung und der Inkarnation, von der schuldhaften Ablehnung und der heilsamen Aufnahme des Wortes Gottes gesprochen und als diesen Logos Jesus Christus verkündet hat.⁴ Johannes baut die Vorlage aus, indem er sie mit seinem Evangelium vernetzt. Er verweist bereits auf den Täufer (1,6-8.15), der als erster sowohl die Präexistenz als auch den stellvertretenden Sühnetod des Gottessohnes verkündet (Joh 1,29-34; vgl. 3,22-36). Vor allem aber nimmt der Evangelist die Aussage des ihm vorgegebenen Liedes auf, um von vornherein klarzustellen, unter welchem Vorzeichen die Jesusgeschichte sich ereignet hat und in welcher Perspektive sie also gesehen werden kann.

Joh 1,1-18 ist ein hermeneutisch-christologischer Metatext des ganzen Evangeliums. Er klärt zum einen das johanneische Verständnis der Präexistenz Jesu. Den Evangelisten interessiert vor allem der offenbarungstheologische Aspekt: Wäre Jesus nicht von Anfang an Gottes Sohn, bliebe seine Geschichte eine – wenn auch noch so bedeutende – Episode in der Geschichte Gottes mit seinem Volk und der ganzen Welt, hätte aber nicht jene eschatologische, universale und kosmische Dimension, die sie haben muss, wenn sie *vollendetes* Heil vermittelt, das *ewige* Leben (vgl. 5,26) und die *vollkommene* Fülle der Gnade (vgl. 10,10) in der Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. 17,20-26). Von Gott kann nur der authentisch sprechen, der ihn von Anfang an gesehen hat und ihn in dieser uranfänglichen, unzerstörbaren Verbindung fortwährend sieht (vgl. 5,19); dies gilt allein für den einen Sohn des einen Vaters, der als Logos schon «im Anfang» bei Gott, dem Vater, war und in der relationalen Einheit mit dem Vater (vgl. 10,30) selbst als «Gott» zu präzisieren ist (1,18; vgl. 20,28).⁵

Der Prolog klärt zum anderen den Kontext und das genaue Verständnis der Menschwerdung Jesu, indem er zugleich die Härte der Inkarnation und die Herrlichkeit dessen herausarbeitet, der Gottes Liebe offenbart (1,14). Der Prolog spielt nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden. Er analysiert die Beziehungen zwischen Himmel und Erde, indem er vom Handeln Gottes und der Reaktion der Menschen auf Gott und der Reaktion Gottes auf die Reaktion der Menschen spricht. Am Ende erhellt, weshalb Jesu Inkarnation und Pascha heilsnotwendig sind. Joh 1,1-18 lässt das Grund-

gesetz göttlicher Gnade erkennen: Es herrscht das Prinzip der Steigerung, wie es die Liebe vorgibt (3,16). Der Prolog beginnt (1,1–4) mit einer christologischen Rekapitulation der Genesis; er unterstreicht, dass Gottes Schöpfung tatsächlich «gut» ist, er besagt zugleich, dass der tiefste Grund dafür in der Schöpfungsmittlerschaft des Logos liegt, weil gerade dadurch deutlich wird, dass und wie die Schöpfung dem Gottsein Gottes entspricht.

Der Prolog fährt fort mit einer Rekapitulation der Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel (1,5–13). Die Reaktion der Israeliten ist aber gespalten. Während die einen (die meisten) den ablehnen, der in sein Eigentum kommt (so wie sie Jesus ablehnen werden), gibt es doch welche, die das Wort Gottes aufnehmen – und dann das Recht erhalten, Kinder Gottes zu *werden*⁶, wie der Auferstandene nach Joh 11,51f auch aus den Völkern diejenigen zu gläubigen Gotteskindern machen wird, die nach Gottes Heilsratschluss dafür bestimmt *sind*.⁷

Der Prolog schließt mit der Antwort Gottes auf beides, sowohl die Ablehnung als auch die proleptische Annahme des Gotteswortes. Diese Antwort ist die Inkarnation des Logos. Weder gehorcht sie der Not noch belohnt sie das Gute. Sie ist und bleibt so sehr freie Tat Gottes wie die Schöpfung und die Offenbarung in der Geschichte. Es wird ein und dasselbe Wort Gottes «Fleisch», durch das die Welt erschaffen wird und in dessen Licht es Leben gibt; aber erst diese Fleischwerdung ermöglicht die definitive Offenbarung aller Gnade und Wahrheit in der Welt (1,14.16), an der die vollendete Rettung hängt. Denn erst die Inkarnation schafft die geschichtliche Präsenz der Gnade und Wahrheit Gottes *in persona* (14,6) und damit das Schauen seiner heilbringenden Herrlichkeit.

Dass der Logos *Fleisch* geworden ist, bringt auf johanneische Art die Radikalität der Menschwerdung zur Sprache. Denn «Fleisch» ist der Mensch unter dem Aspekt seiner Endlichkeit, Verletzlichkeit und Kontingenz, letztlich seiner Sterblichkeit (vgl. 1,13; 3,6; 6,63; 8,15; 17,2).⁸ Dass er Fleisch *geworden* ist, signalisiert die Geschichtlichkeit (vgl. 1 Joh 4,2; 2 Joh 7) und damit zugleich die Echtheit dieses epochalen Ereignisses.⁹ In der starken Formulierung, dass Jesus nicht nur einen Leib angenommen hat, sondern «Fleisch geworden» ist, deutet sich bereits seine ganze Geschichte bis zu seinem Tod an. Inkarnation und Pascha gehören schon von 1,14 her zusammen.

Weil aber in Jesus der ewige Sohn Gottes Mensch geworden ist, erscheint durch ihn mitten in der Menschenwelt Gottes Herrlichkeit. Die Herrlichkeit Jesu ist die des Präexistenten (12,41; 17,5) und Erhöhten (7,39; 12,16.23; 17,5), die auch im Wunderwirken (11,4) und im Sterben (13,31f) des Irdischen (vgl. 17,4) erstrahlt. Sie ist die Herrlichkeit Jesu Christi «beim Vater» (1,14), d.h. in der Relation zu ihm, so wie der Logos «Gott» ist in der Relation «bei Gott», dem Vater (1,1). Die Herrlichkeit Jesu ist mithin

die Herrlichkeit Gottes, des Vaters, die ihm, dem Sohn, zuteil wird. Gottes Herrlichkeit aber ist für Johannes nicht nur die Aura seiner Transzendenz, die Majestät seiner Heiligkeit und das Strahlen seiner Schöpferkraft, sondern vor allem das Leuchten seiner Liebe zur Welt, der Glanz seiner Wahrheit, die Kraft seiner Erlösung.¹⁰

Deshalb stehen die Inkarnation und die Herrlichkeit Jesu nicht im Widerspruch zueinander, sondern bestärken und steigern einander. Die Inkarnation führt nicht zum Verlust der Herrlichkeit Jesu, sondern zum Aufstrahlen der Herrlichkeit Gottes im Leben und Sterben Jesu. Dies erweist sich – scheinbar paradox – darin, dass Jesus nicht seine eigene «Ehre» (*doxa*) sucht, sondern allein die Gottes, des Vaters (7,40; 8,50.54); denn die Offenbarung der Herrlichkeit steht von vornherein im Zeichen des Kreuzes. Jesus kann Gottes Herrlichkeit nur deshalb auf Erden anschaulich machen, weil er als Mensch unter Menschen gelebt hat; denn dies ist nicht nur die Voraussetzung dafür, dass er überhaupt durch sein Leben und Sterben Gott offenbaren kann; die Menschwerdung selbst ist das eschatologische Ereignis der Liebe Gottes zur Rettung der Welt, in der seine Herrlichkeit besteht. Umgekehrt kann von der Menschwerdung nur dessen gesprochen werden, der schon vor aller Zeit an Gottes Herrlichkeit vollkommenen Anteil hatte (vgl. 17,5), und dessen Pascha in Konsequenz der Inkarnation deshalb Hinübergang zu Gott (13,1f) und Verherrlichung durch Gott bedeutet (12,23–28; 13,31). Die Kreuzigung ist schon Erhöhung (3,14f; 8,28; 12,32), weil sie die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn besiegelt und die Größe der Liebe Gottes zur Welt offenbart. Die Erhöhung fügt der Herrlichkeit Gottes nichts hinzu, sondern lässt Jesus in die zurückkehren, die er bei Gott «hatte, bevor die Welt war» (17,5).

In ihrer theologischen Zusammengehörigkeit geben die Prologverse 14a und 14b, die von der Fleischwerdung Jesu und von der Epiphanie der Herrlichkeit Gottes in Jesus sprechen, den hermeneutischen Schlüssel zur Christologie des Johannesevangeliums an die Hand. Die Frage ist allerdings, wie ernst die Inkarnation genommen (resp. wie sie ernst genommen) wird und wie das Ansichtigwerden der Herrlichkeit Gottes in der erzählten Jesugeschichte zur Sprache kommt.

3. «... und das Wort ist Fleisch geworden ...» (Joh 1,14a)

Johannes hat eine eigene Weise, das Menschsein Jesu zu betonen. Der johanneische Jesus wirkt viel unnahbarer, viel transzendenter, entrückter als der synoptische. Johannes berichtet als einziger Evangelist nicht von einer Versuchung Jesu. Dass er seine Wunder aus *Mitleid* getan habe, ist ein synoptisches, kein johanneisches Motiv; Jesus redet und wirkt, lebt und stirbt im Wissen, mit dem Vater «eins» zu sein (10,30). Das hat zum Eindruck

geführt, Jesus agiere nach Johannes nur *wie* ein Mensch, aber nicht *als* ein Mensch.

Doch dieser Eindruck täuscht. Jesus wäscht seinen Jüngern nicht nur symbolisch, sondern tatsächlich die Füße (13,1-20). Johannes hat eigene Formen entwickelt, die ungeteilte Anteilnahme Jesu am Leben der Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dass er eine Mutter und Brüder hatte (2,12 u.ö.), wird eigens erwähnt und nicht als Widerspruch zu seiner Inkarnation gesehen. Nur bei Johannes steht, dass Jesus – in Lazarus – einen Freund hatte (11,3.11) und dass ihm seine Jünger «Freunde» gewesen sind (15,13ff). Dass Jesus ein großer Beter war, kommt durch das «hohepriesterliche Gebet» Joh 17 besonders klar zum Ausdruck. Die Emotionen Jesu sind bei Johannes stärker als bei den Synoptikern modelliert: Er ist im Innersten erschüttert und «weint» beim Tode des Lazarus (11,33-36); er ist gleichfalls erschüttert, da er seines bevorstehenden Leidens inne wird (12,27) und als er den Verrat des Judas prophezeit (13,21). Der «Eifer» für Gottes Haus, der ihn «verzehrt», leitet ihn zu seiner spektakulären Tempelaktion (2,13-22) mit einer Geißel aus Stricken und dem Umstürzen der Wechseltische – eine Szene, die wegen ihrer Dramatik und Menschlichkeit die Künstler aller Zeiten viel stärker als die synoptischen Varianten geprägt hat. Johannes pointiert Jesu «Emotionen», um seine Proexistenz und seine Theozentrik farbig hervortreten zu lassen, an der seine eschatologische Heilswirksamkeit hängt.

Ein wesentliches Moment ist der Nachdruck, mit dem der Vierte Evangelist das Judesein Jesu betont.¹¹ Die Polemik gegen «die Juden» darf nicht täuschen. Johannes inszeniert ein ironisches Spiel um die messianische Geburt Jesu in Bethlehem und seinen messianischen Auftritt aus Nazareth in Galiläa (7,40ff.52; vgl. 4,42), woher angeblich nichts Gutes kommen kann (1,46). Im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen offenbart Jesus sich als Jude, der als solcher (4,22) der «Retter der Welt» ist (4,42). In der Passionsgeschichte leidet und stirbt er, von Pilatus abschätzig, aber zutreffend identifiziert, als Jude für das Volk, dessen Hohepriester ihn zu Tode bringen (19,35; vgl. 11,47-52). Mehr noch als die Synoptiker hat Johannes das «König der Juden» betont (18,33.39; 19,3.12), das seinem Bericht zufolge «hebräisch, lateinisch und griechisch» über dem Kreuz geschrieben stand (19,19f). Das Judesein Jesu ist von Johannes nicht nur deshalb betont, weil es galt, einen wesentlichen Zug seiner Geschichte zu betonen, der gegen Ende des neutestamentlichen Jahrhunderts schon hier und da in Vergessenheit zu geraten drohte, sondern auch aus dem theologischen Grund, die Einheit der Offenbarung zu betonen: Wie der Prolog vom Wirken des *Logos asarkos* im Gottesvolk Israel handelt, so das Evangeliencorpus vom Wirken Jesu als Jude.¹² Die gemeinsame Perspektive ist die der Theozentrik: Der Gott, der «durch Mose das Gesetz gegeben» hat, ist derselbe, der «Gnade und Wahrheit» durch den inkarnierten Jesus hat werden lassen (1,17).

Am intensivsten sind die Menschheit Jesu, sein Leid und seine Erniedrigung in der Passionsgeschichte betont. Dass Johannes – insbesondere im Pilatusprozess – immer auch die Hoheit Jesu hervortreten lässt, ist der Kontrast, der auch sein Leid und seine Erniedrigung besonders deutlich zur Sprache bringt. Noch stärker als die Tempelaustreibung hat das *ecce homo* die Kunst inspiriert, in immer neuen Perspektiven und Farben das Elend des geschundenen Menschen und aber auch die unzerstörbare Würde des unschuldigen Opfers Jesus ins Bild zu setzen. Das ist ganz im Sinne des Johannes. Er berichtet die Szene (19,4f) als grausame Travestie einer Königspräsentation vor dem Volk. Das Erzähltempo verlangsamt sich. Dass Jesus den Purpurmantel trägt und die Dornenkrone, wird erwähnt. Alles Gewicht liegt auf dem Satz des Pilatus: «Seht, der Mensch». Die Mehrdeutigkeit ist gewollt. Zum einen wird – auf wiederum hintergründig ironische Weise – das wahre Menschsein Jesu betont, und zwar gerade im Anblick seiner Qualen nach der Geißelung (19,1ff) und im gebrochenen Spiegel seiner königlichen Messianität. Zum anderen wird – in der typisch johanneischen Realsymbolik – durch die öffentliche Vorführung und Demütigung Jesu seine radikale Identifizierung mit den Menschen vor Augen gestellt, die er durch seine stellvertretende Lebenshingabe besiegelt; einerseits wird Jesus als der hingestellt, in dem Gott bis ins Äußerste die Gottesebenbildlichkeit gerade der leidenden, unschuldig verfolgten, grausam getöteten Menschen erhellt, andererseits wird Jesus als der sichtbar gemacht, der den Menschen gerade durch sein Leiden und Sterben das ewige Leben vermittelt. Nur weil er, wahrer Mensch, in der Konsequenz seiner Sendung den Tod am Kreuz stirbt, kann er offenbaren, wie sehr «Gott die Welt geliebt» hat, sodass er «seinen eingeborenen Sohn gegeben hat» (Joh 3,16). Dass nach dem Lanzenstich – auch eine Ikone des Gekreuzigten – aus der Seite «Blut und Wasser» treten (19,34), ist ein (nach damaligen medizinischen Kenntnissen) untrügliches Zeichen seines Todes und zugleich ein Symbol für die Gabe des Geistes, der nach dem Wort der Schrift (vgl. Ez 47,1; Sach 14,8) wie «Ströme lebendigen Wassers» aus dem Körper Jesu fließen wird (7,37f).

Johannes lässt sich nicht vorwerfen, er habe das Menschsein Jesu nicht ernst genommen. Er geht nur vielfach andere Wege als die Synoptiker, es auszudrücken. Dadurch macht er besonders deutlich, nicht nur *dass* Jesus Mensch geworden ist, sondern auch *das* und *wie dieser Mensch Gottes Sohn* ist, eins mit dem Vater (10,30). Deshalb ist Jesu Menschsein auch ein großes Thema in der johanneischen Osterbotschaft: Der Auferstandene trägt noch die Wundmale des Gekreuzigten (20,20.27) und hält mit ihnen Mahl, wie es der Irdische getan hat (21,12ff). Die Inkarnation Jesu zielt von vornherein auf das Pascha, weil Jesus erst am Kreuz sein Offenbarungswerk, das *eo ipso* sein eschatologischer Heildienst ist, «vollbracht» hat (19,30). Die

Auferstehung begründet kraft des Geistes die Erinnerung an den, der zum Vater «hinübergangen» ist (13,1).

4. «... und wir haben seine Herrlichkeit geschaut ...»

Jesus macht in seinem Wirken, aber auch in seinem Sterben die Herrlichkeit Gottes sichtbar. Die eigene Doxa, die er offenbart, ist die Gottes, des Vaters. Die deutlichsten Zeichen sind die Machttaten Jesu, angefangen beim Weinwunder zu Kana (2,11) und endend in der Auferweckung des Lazarus (11,4.40). Zeichen der Herrlichkeit sind diese Wunder, weil sie nicht nur Krankheit und Not überwinden, sondern, dies weit übertreffend, Anteil geben an der überströmenden Gnade Gottes, die das ewige Leben bereitet. Die Offenbarung dieser Herrlichkeit führt zum Glauben (2,11; 11,40 vgl. 20,30f). Zwar hat Johannes einen kritischen Blick für diejenigen, die nur wegen der Wunder an Jesus glauben (2,23ff; 4,48; 6,12-15.26). Aber dies hindert ihn nicht, deren Offenbarungscharakter und Glaubwürdigkeit zu unterstreichen. Die Wunder müssen freilich im Gesamtzusammenhang der Sendung und der Person Jesu gesehen werden. Der Erweis der Herrlichkeit in den Wundern lässt sich bei Johannes nicht an miraculösen Phänomenen, metaphysischen Einbrüchen oder göttlichen Interventionen festmachen, sondern an der Präsenz Jesu, des menschengewordenen Gottessohnes. Es ist allein sein aufforderndes (2,7f; 5,8; 6,10.20), verheißendes (4,40), konstatierendes (6,20) und betendes (6,11) Wort, das heilt, und es sind allein die ganz elementaren Handlungen des Fragens (5,6; 6,5) und Aufforderns (2,7f; 4,40), des Zuspruchs (4,40), aber auch des Sehens (9,1) und des Teilens (6,11), in denen das Wunder sich vollzieht; auch die thaumaturgischen Hilfsmittel, der sich Jesus ein einziges Mal (viel seltener als bei den Synoptikern) bedient, Staub und Speichel (9,6), bleiben ganz im Bereich des Natürlichen. Die johanneischen Gattungen – Heilungen, Totenerweckung und Geschenk Wunder – entsprechen den synoptischen (nur dass die Exorzismen fehlen). Johannes betont das Wunderwirken Jesu – bei allen Unterschieden, die hier zurücktreten müssen – nicht wesentlich stärker als die Synoptiker. Ähnlich wie diese wird er ein historisches Faktum festgehalten haben: Jesus war ein außergewöhnlich erfolgreicher Therapeut und Exorzist. Auch die sogenannten Naturwunder erklärt Johannes – wie die Synoptiker – im Rahmen der Schöpfungsordnung. Weder die Art noch die Zahl, weder die Größe noch die Wirkung der johanneischen Wundergeschichten relativieren das Menschsein Jesu; sie qualifizieren es aber in spezifischer Weise, und zwar grundsätzlich ähnlich wie in der synoptischen Tradition. Der Neuzeit leuchtet der Wundertäter als Charismatiker ein, den Evangelien erscheint er als Mann Gottes, der in göttlicher Vollmacht handelt. Dieses Moment nimmt Johannes auf und führt es auf seine Wurzel

zurück: auf Gott und die uranfängliche, alles bestimmende Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Dadurch kann er zeigen, dass Jesu Vollmacht nicht ein Eigenschaft ist, die ihm zukommt, sondern das Wesen seiner Person, das in seiner Gottessohnschaft gründet. Jesu Wunder offenbaren zugleich mit der Herrlichkeit Gottes Jesu eigene, ihm von Gott, dem Vater, verliehene Herrlichkeit. Sie kommentieren und exemplifizieren damit die christologisch-soteriologische Basisaussage, dass der Sohn vom Vater «Leben in sich hat» (Joh 5,26), damit er – wie der Vater – «lebendig macht, wen er will» (5,23; vgl. 3,15; 6,39f; 10,10.28; 17,2). Der Zeichen-Charakter der Wunder setzt nicht nur die Auferstehung und Erhöhung, sondern auch die Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation des Gottessohnes voraus; umgekehrt offenbaren die Wunder-Zeichen Jesu in ihrer (von Johannes stark betonten) materiellen Konkretion die Realität der Inkarnation¹³ – bis in die eucharistische Deutung hinein (6,51c-58).

Den Widerschein göttlicher Herrlichkeit geben auch die Reden Jesu wider. Einerseits betont Johannes das Wissen Jesu um die Zukunft nicht nur der eigenen Person, sondern auch der Menschen, der Welt und der ganzen Geschichte. Was im Kleinen anfängt, beim Blick auf Natanaël unter dem Feigenbaum (1,47f) und auf die Frau am Jakobsbrunnen mit ihrer bewegten Vergangenheit (4,16-19), weitet sich ins Große, wenn Jesus die Zerstörung des Tempels (2,18-22) und die Sammlung der Kirche aus Juden und Heiden voraussagt (12,20-36; vgl. 10,11-21). Dass Jesus um die Heilsnotwendigkeit seines Leidens weiß und seine Auferstehung und Erhöhung erwartet, entspricht der synoptischen Tradition. Auch wenn die historisch-kritische Exegese (vielleicht zu undifferenziert) mit *vaticinia ex eventu* aus nachösterlicher Perspektive rechnet, bleibt das Phänomen, dass die Evangelien es dem *Propheten* Jesus zutrauen, aus dem sicheren Wissen heraus zu reden, das ihm über die Zukunft und Gegenwart der Basileia, über seine Vollmacht, seine Sendung und sein Geschick geoffenbart worden ist (Mt 11,25-30 par. Lk 10,21f). Johannes macht hier keine Ausnahme, steigert aber das Motiv des Prophetischen (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17), um noch über die synoptische Tradition hinaus mit Herrenworten zu verdeutlichen, dass und wie Jesu Passion und Auferstehung das eschatologische Heilsereignis sind. Das prophetische Wissen Jesu, wann seine «Stunde noch nicht» (2,4; vgl. 7,30; 8,20) und wann sie dann «gekommen» ist (12,23.27; 13,1; 17,1; vgl. 4,21ff; 5,26), strukturiert die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu im Zeichen von Karfreitag und Ostern. Durch dieses prophetische Wissen kommt die Pascha-Dimension der drei Tage zum Ausdruck: Jesu Weg ans Kreuz ist ein Hinübergang zum Vater, weil er ein Durchgang durch den Tod zurück in seine vollendete Herrlichkeit beim Vater ist (13,1ff; 17,1.5.24).

Anders als die Synoptiker sagt Johannes, dass Jesu Prophetenworte sich auch auf die Zeit vor seinem irdischen Kommen zurückbeziehen. Die

Stellen sind nicht sehr zahlreich, aber sehr betont. Johannes denkt das prophetische Charisma Jesu weniger in den Strukturen innergeschichtlicher Zukunftsvoraussagen als vielmehr im Koordinatensystem von Transzendenz und Immanenz. Deshalb sieht er offensichtlich keinen Qualitätssprung darin, dass derselbe Jesus, der in der Perspektive Gottes die eschatologische Vollendung schaut, auch von seiner Existenz beim Vater vor aller Zeit spricht – so wie nach Joh 12,41 Jesaja bereits die «Herrlichkeit» Jesu gesehen hat. Johannes nimmt auf, was nach alttestamentlicher und frühjüdischer Auffassung der Weisheit offen steht. Aus ihrer präexistenten Verbindung mit Gott heraus erklärt sie nicht nur den Lauf der Geschichte, sondern offenbart auch diesen Ursprung als Quelle ihres Wissens und als Urgrund allen Handelns Gottes. Dieser Ansatz ist im Johannesevangelium aufgenommen und qualitativ gesteigert, weil Jesus – anders als die Sophia – nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern auf die des Schöpfers gehört und nicht die Hypostase des offenbarungstheologischen Postulates ist, dass der «ganz andere» Gott ein Medium brauche, um in der Welt anzukommen, sondern der Mensch Jesus in seiner ewigen Zugehörigkeit zu Gott, dem Vater, und seiner Teilnahme am Leben der Menschen bis zum Tod...

Durchweg geht es Jesu Präexistenzworten nicht darum, die Heilsbedeutung des Pascha zu relativieren, sondern im Gegenteil darum, die präexistenzchristologischen Voraussetzungen zu verdeutlichen, die das Pascha-geschehen als eschatologisches Heilsgeschehen hat. Wie nach der synoptischen Tradition redet Jesus davon, dass er «gekommen»¹⁴ und «ausgesandt» worden sei¹⁵. Im Johannesevangelium verfolgen die retrospektiven Prophetien Jesu diese Linie zurück bis zu ihrem Ursprung, dem lebendigen Gott (8,14.42).

Damit wird die Pointe sichtbar: Johannes führt auch protologisch aus, was in der synoptischen Tradition eschatologisch gedacht und gesagt worden war. Entscheidend ist die unzerstörbare Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn.¹⁶ Sie ist zwar eine, die sich bewährt, aber keine, die entsteht, sondern eine, die immer schon ist und nie verloren geht. Die Inkarnation führt nicht heraus aus der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn, sondern nimmt sie wahr und ist die Voraussetzung dafür, dass die Glaubenden an der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn teilnehmen können.

5. *Das Buch des Glaubens*

Die entscheidende Frage richtet sich nicht an den Verfasser des Evangeliums, ob er die Geschichte Jesu als Geschichte wahrgenommen und richtig dargestellt hat, sondern an seine Leser, ob sie glauben können, dass der, von dessen Wundern und Reden auch Johannes berichtet, tatsächlich der Mensch gewordene, für unsere Sünden gestorbene und von den Toten

auferstandene Gottessohn ist. Dies greift Johannes selbst zum (ursprünglichen) Schluss seines Evangeliums auf. Als letzte Figur in der erzählten Welt taucht Thomas auf, der ein letztes Mal – die Wundmale – Jesu sehen kann und dadurch zum Glauben kommt (24,24–29), damit aber Anlass zur Seligpreisung derer gibt, die «nicht sehen und doch glauben» (20,28). Daran knüpft Johannes die Schlussnotiz an, in der er das literarische und theologische Programm seines Evangeliums beschreibt: den Glauben (der Christen) an Jesus neu zu begründen, zu vertiefen, zu klären (20,30). In der Zeit, in der Jesus nicht mehr leiblich gesehen werden kann, gibt es immerhin noch das Buch, das von seinen «Zeichen» berichtet und sich auf diejenigen konzentriert, die Jesu Messianität und Gottessohnschaft erkennen lassen.

Dem Evangelisten selbst ist die Provokation seines Buches deutlich. Er sieht sie aber als Voraussetzung, das Glaubensverstehen so zu entwickeln, dass Jesus genauer als derjenige gesehen werden kann, der er ist. Verben des Sehens sind im Johannesevangelium von großer Bedeutung. Die Schule des Sehens, die durchläuft, wer das Johannesevangelium genau genug liest, führt im Sinne des Evangelisten dazu, nicht irgendwelche Illusionen über Jesus zu entwickeln, sondern im Gegenteil genauer hinzusehen. Was Zug um Zug deutlicher vor Augen tritt, macht Johannes in den idealtypischen Begegnungsgeschichten seines Evangeliums deutlich. Die ersten Jünger Jesu gelangen von der Wassertaufe des Johannes durch den Glauben an seine Predigt zur Nachfolge Jesu, indem sie sehen, wo Jesus wohnt und wohin er geht (1,29–51). Nikodemus, der jüdische Ratsherr, gelangt von der Faszination durch die Wunder Jesu über die Irritation durch die Heilsverkündigung zur Verheißung, in der Kreuz-Erhöhung das Licht des ewigen Lebens zu sehen (3,1–21), der er im Hohen Rat (7,50) und beim Begräbnis Jesu gerecht zu werden beginnt (189,39). Die Samariterin am Jakobsbrunnen kommt von der Irritation über die Kontaktaufnahme des Juden Jesus mit ihr über die Faszination durch seine Prophetie zum Glauben an die Messianität Jesu, der dann von ihren Landsleuten geteilt wird (4,1–42). Der Blindgeborene gelangt von der Erfahrung der Heilung über das Festhalten an der Wahrheit des Wunders zum Gespräch mit Jesus, der ihm zum vollen Glauben führt (9,1–41). Der Lieblingsjünger, der unter dem Kreuz steht, sieht ganz genau, bis in die letzten physiologischen Einzelheiten hinein, dass und wie Jesus wahrhaftig stirbt und schaut so genau, dass er dieses Sterben dieses Menschen als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, als radikale Konsequenz der Inkarnation und als Durchgang zur Verherrlichung wahrnimmt (19,35). Das Zeugnis dieses Lieblingsjüngers ist die Keimzelle des johanneischen Evangelienbuches (vgl. 21,24f), indem das Pascha die Radikalität der Inkarnation und die Inkarnation die eschatologische Heilsbedeutung der ganzen Geschichte Jesu erkennen lässt, einschließlich seines Todes und seiner Auferstehung.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Th. Söding*, Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: Rudolf Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion, Paderborn 1997, 57-93.

² *Ernst Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (¹1966), 17.

³ Vgl. *Titus Nagel*, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (ABG 2), Leipzig 2000.

⁴ Die Einzelheiten der Analyse sind allerdings stark umstritten. Einen hervorragenden Diskussionsüberblick verschafft *Klaus Scholtissek*, Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung ausgewiesen am Prolog 1,1-18 und der ersten Abschiedsrede 13,31-14,31, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 1-29: 9-13.

⁵ Vgl. *Ulrich Wilkens*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 32-36.

⁶ Die übliche Deutung von 1,12f auf Christen (für die gute Gründe sprechen) vertritt *Joachim Kügler*, «Denen aber, die ihn aufnahmen ...» (Joh 1,12). Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie: Jahrbuch für Biblische Theologie* 17 (2002) 163-179.

⁷ Die erheblichen Interpretationsschwierigkeiten lösen sich, wenn das hoch differenzierte johanneische Zeitverständnis im Blick steht, das nicht auf der physikalischen Zeitachse abgebildet werden kann, sondern diese ihrerseits als Abbildung eines Zeitverlaufs zu erkennen gäbe, der durchgehend von Gottes Transzendenz bestimmt und seiner ständigen Hervorbringung der Geschichte geprägt ist; entscheidend ist der Primat der Eschatologie, der nicht nur eine starke Dialektik von Heilszukunft und Heilsgegenwart aufbaut, sondern von hier aus auch Heilsvergangenheit und den Heilsursprung erhellt. Zum johanneischen Zeitverständnis vgl. *Jörg Frey*, Die johanneische Eschatologie I-III (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997-2000.

⁸ Vgl. *Udo Schnelle*, Neutestamentliche Anthropologie (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 135.

⁹ Deshalb hat *Ignatius* Recht, wenn er das Motiv der *Fleischwerdung* antidoketisch verwendet (Eph 7,2; 20,2; Magn 1,2; Trall 8,1; Philad 5,1; Smyrn 1,1f).

¹⁰ Johannes setzt den theozentrischen Begriff *doxa* aus dem Alten Testament voraus (Ex 33,20-23; 34,29ff; vgl. Joh 5,44f) und verbindet ihn assoziativ mit der Einzigkeit Gottes (5,44) und seiner Vaterschaft (Joh 8,54), mit der Sendung des Sohnes (7,18) und seinem Gericht (8,50), vor allem aber mit dessen totenerweckender Kraft (11,4) und der Lebensfülle der eschatologischen Vollen- dung (11,40).

¹¹ Einzelnachweise bei *Th. Söding*, «Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?» (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, in: *New Testament Studies* 46 (2000) 21-41.

¹² Auch Paulus betont ausdrücklich das Judesein Jesu, sowohl in Gal 4,4f als auch in Röm 9,4f.

¹³ Betont von *Hans Weder*, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 128-145.

¹⁴ 5,24.42; 8,14.42; 9,39; 10,10, 18,37; vgl. 1,11; 3,19.31; 4,25; 6,14; 7,31; 11,27; 12,13 (Ps 118,25f). 15 (Sach 9,9); 1 Joh 4,2; 5,6.

¹⁵ 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21; vgl. 3,34; 1 Joh 5,1.

¹⁶ Aufgearbeitet von *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21); Freiburg - Basel - Wien 2000.

ANTON STRUKELJ · LJUBLJANA

INKARNATION – FÜLLE DER SCHÖPFUNG

Der Mensch wird als Krone der Schöpfung bezeichnet. Wenn aber nun Gott in seinem ewigen Wort und Sohn, Jesus Christus, Fleisch wird, dann ist der ursprüngliche Titel dieses Aufsatzes berechtigt: VERBUM-CARO-FACTUM – PLEROMA CREATIONIS (Die Inkarnation als Fülle der Schöpfung).

Der Hymnus aus dem Kolosserbrief ist für unser Thema von zentraler Bedeutung: «Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten, so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut» (Kol 1,15–20). Man sieht, dass hier nicht nur von der «Schöpfung in Christus», sondern auch von der «Erlösung in Christus» die Rede ist. Natürlich gehören beide Aspekte des einen allumfassenden Mysteriums des göttlichen Ratschlusses (eudokia, Eph 1,5) untrennbar zusammen, denn die Menschwerdung Christi ist auf sein Erlösungswerk ausgerichtet. Hans Urs von Balthasar bemerkt dazu: «Es gibt wohl keinen Satz der Theologie, in welchem der Osten mit dem Westen so einig wäre, wie dass die Inkarnation um der Erlösung der Menschheit am Kreuz willen erfolgt ist». Er liefert dazu die überzeugende Bestätigung der Tradition.¹ Er sagt mehrmals sehr treffend: das «menschgewordene Wort Jesus Christus» hat drei Silben: Menschwerdung, Tod-Kreuz und Auferstehung. Den ganzen Sinn des Wortes versteht man erst, wenn auch die letzte Silbe des Wortes ausgesprochen wird. Deswegen kann uns nicht verwundern, wenn die Kirchenväter übereinstimmend sagen: Christus ist geboren, um für uns sterben zu können.

ANTON STRUKELJ, geb. 1952 in Slowenien. Priester der Erzdiözese Ljubljana 1976. Prof. für Dogmatik in Ljubljana. Gastprofessor in Fribourg, Lugano und in St. Peterburg. Chefredakteur der slowenischen Ausgabe der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio. Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission in Rom

Joseph Kardinal Ratzinger erklärt uns, wie die Bibel die Inkarnation, die Menschwerdung versteht: sie ist «die Aufnahme der menschlichen Welt, der im Leib sich ausdrückenden menschlichen Person in das biblische Wort, ihre Umwandlung in Gleichnis und Bild Gottes durch die biblische Verkündigung, gleichsam schon eine vorweggenommene Inkarnation. In der Inkarnation des Logos vollendet sich, was in der biblischen Geschichte von Anfang an schon unterwegs ist. Das Wort zieht darin schon fortwährend gleichsam das Fleisch an sich, macht es zu seinem Fleisch, zum Lebensraum seiner selbst. Einerseits kann Inkarnation nur geschehen, weil das Fleisch immer schon Ausdrucksgestalt des Geistes und so möglicher Wohnort des Wortes ist; andererseits gibt damit die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sichtbaren Welt erst endgültig ihre eigentliche Bedeutung».²

Mit «Verbum-Caro» ist nicht «Gotteswort» gemeint, sondern einfach «das Wort», wenn man Logos, Verbum überhaupt mit dem verengenden «Wort» übersetzen will. In «Logos» liegt ebensosehr «Sinn», «Gedanke» wie ausgesprochenes Wort. Die Aussagen des Neuen Testaments, dass Christus «der Erstgeborene der ganzen Schöpfung», dass «alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen» ist und «alles in ihm seinen Bestand hat» (Kol 1,15-17), dass Gott «den zum Erben des Alls eingesetzt hat», «durch den er auch die Welt geschaffen hat» (Hebr 1,2), dass «alles durch das Wort (das bei Gott war) geschaffen» wurde, und «ohne das Wort nichts von dem wurde, was geworden ist» (Joh 1,1-3), sind einzig aufgrund des Glaubens zu rechtfertigen, dass Jesus von Nazareth der ewige Sohn Gottes ist. Und dieser Glaube legt dar, dass sowohl von dem, den Jesus seinen erschaffenden Vater nennt, wie von ihm selbst der von beiden verschiedene, von beiden ausgesandte Heilige Geist die vom Vater im Sohn geschaffene Welt vollendet durchwaltet.³

In seinem großen Gespräch mit Peter Seewald über *Gott und die Welt* sagt Kardinal Ratzinger von der Schöpfung: «Der ganze Schöpfungsbericht wird gewissermaßen in einem einzigen Satz zusammengezogen: ‹Im Anfang war das Wort.› ... Die Welt ist sozusagen die Materialisierung der Idee und des Urgedankens, den Gott in sich getragen hat, und der in ihr zu einem Geschichtsraum zwischen Gott und seinem Geschöpf gemacht wird.»⁴

Die *Dimensionen* vom Verbum-Caro können trinitarisch, gesamt-menschlich, kirchlich und kosmisch dargestellt werden.⁵ Zuerst steht die grundlegende trinitarische Dimension da.

Schöpfung und Trinität

Diese Bindung der trinitarischen Form des einen Gottes an die Inkarnation macht, dass die Idee einer trinitarischen Begründung von Existenz, Gestalt und Sinn der Schöpfung in der Weltgeschichte analogelos sein muss.

Der trinitarische Gott ist kein nachträglich ausgeklügeltes Dogma, sondern offenbart sich unmittelbar im Faktum des Verbum-Caro. Deshalb übersteigt sich dieses Faktum als ein weltlich-geschichtliches Ereignis bereits in all seinen Aspekten; kraft einer nicht auf die Schöpfung beschränkten Logik kann seine Faktizität selbst angemessen nur aufgrund einer trinitarischen Logik im Glauben erfasst und ausgelegt werden.

Was Gott in Christus für den Menschen leistet, ist «alles andere als eine mündliche Beteuerung seiner Liebe, es ist eine allmächtige Tat, von der die erklärende Rede nur ein Teil, und nicht einmal der wichtigste ist. Aus dem ersten Schöpfungsbericht ist ersichtlich, dass Gottes ‹Wort›, das ohne weitere Hilfe das Ausgesprochene ins Dasein setzt, Ausdruck seiner allmächtigen Majestät ist, für die Sagen und Ins-Dasein-Setzen eins ist. So besagt im Alten Testament ‹dābār› – für uns erstaunlicherweise – sowohl ‹Wort› wie ‹Sache›, ‹Begebenheit›, ‹Ereignis›. ... Gottes Wort ist seine freie, souveräne, begnadete und eingefordernde Tat.»⁶

Der Logos mag noch so sehr als der ‹Erlöser› von der Sünde in der Welt erscheinen, sein Menschwerden wird letztlich nicht von diesem Motiv bedingt, sondern durch die alles Weltliche übersteigende freie und großzügige Liebe Gottes. Der Logos allein ist «incarnabilis», und weil der Mensch als Mikrokosmos («parvus mundus») und als «Bild Gottes» die nächste ontische Verwandtschaft mit dem Logos hat, ist er von diesem «assumptibilis».

Die Bezeichnung «Wort» für Jesus Christus meint im Alten Bund mehr als bloße Rede; sie bedeutet vielmehr einen totalen «Ausdruck» Gottes mit dem Schwergewicht auf einer herrscherlichen Tat. Gottes Handeln im Raum der Bibel ist primär ein souveränes und vom Menschen nicht zu kontrollierendes Tun, von dem er im Maße seines Gutdünkens Kenntnis verleiht. Etwas Analoges lässt sich im Neuen Bund beobachten. «Wenn das Wort Gottes in Jesus Christus Fleisch wird, dann nicht, um unter uns zu reden, sondern um unter uns zu ‹wohnen› (Joh 1,14), wörtlich ‹sein Zelt aufzuschlagen›, in einer viel intimeren Weise, als dies mit dem Zelt in der Wüste (Ex 25,8f) oder dem ‹Zelt› des mosaischen Gesetzes (Sir 24,7-22) geschah; das Wundersame liegt in seinem Zu-uns-Kommen (Joh 1,9), nicht nur in seinem Reden. Sein ‹Fleischwerden› ist die wesentliche Aussage, auf die alles ankommt, jenes kostbare Licht, worin man wandeln muss, solange es da ist, ‹sonst überfällt euch Finsternis› (Joh 12,35)».⁷

Der innere Zusammenhang von Schöpfung und Trinität findet sich beispielhaft dargelegt bei Bonaventura. Für ihn ist die Dreieinigkeit das tiefste Geheimnis der Schöpfung. Der Vater ist der Ursprung von allem, der Heilige Geist vollendet alles, und der Sohn stellt alles dar, nämlich in einem dreifachen Sinn: Als *Verbum increatum* ist der Logos das Urbild aller Wirklichkeit, in ihm ist alles geschaffen. Als *Verbum incarnatum* umfasst der Logos aufgrund seines universalen Bezugs zur Welt alle Seinsweisen und er-

wirkt darin die universale Versöhnung und Vollendung der Schöpfung: In der Menschwerdung offenbart sich das Urbild als das vollkommenste Abbild. Als *Verbum inspiratum* schließlich bleibt der Logos in der Geschichte fortdauernd inkarniert, nämlich im Sprechen Gottes, durch das dem Menschen alles offenbar wird, da es ihm die Mitte der Geschichte erhellt.⁸

Verbum-Caro kirchlich und kosmisch

Christus wird in den Gefangenschaftsbriefen des Apostels Paulus zugleich als Haupt der Kirche und des Kosmos bezeichnet. «Man weiss, wie Paulus gegenüber einer etwas unbesorgten Hymnik dem ersten Aspekt ausdrücklich Geltung verschaffte: im Kolosserhymnus, der Christus als den «Erstgeborenen der Schöpfung» preist, in welchem «alles Bestand hat», fügt er, wo Christus «das Haupt des Leibes» genannt wird, verdeutlichend hinzu: «nämlich der Kirche», und dort, wo Christus alles auf Erden und im Himmel befriedet: «durch das Blut seines Kreuzes» (Kol 1,18.20). Die allkosmische Rolle hebt Paulus durchaus nicht auf (vgl. schon 1 Kor 8,6), doch unterscheidet er sie von der kirchlichen».⁹

Aus der Einleitung zum Hymnus: im «geliebten Sohn» haben wir «die Erlösung, die Vergebung der Sünden» (Kol 1,14) geht hervor, dass Christus für Paulus nicht als der göttliche Logos das allerfüllende «Haupt» der Schöpfung ist, sondern als der Menschgewordene. Das auffallende Wort «Pleroma» (das auch der Johannesprolog 1,16 verwendet: «aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: Gnade über Gnade») besagt jene Fülle Gottes, die der fleischgewordene Sohn von Gott erhält, um wie Gott selbst «alles» – zunächst den Kosmos – damit zu erfüllen. «In ihm allein wohnt wirklich (*somatikos: corporaliter, leibhaft*) die ganze Fülle Gottes» (Kol 2,9). Im Epheserbrief gelangt dieser Aspekt zum Durchbruch, wo der auferstandene, über alle Himmel auffahrende Christus mit der Macht begabt wird, «alles» (*ta panta*) zu erfüllen. «Die Schwierigkeit beginnt dort, wo der Epheserbrief Christus bezeichnet als das «Haupt», das Gott «über allem der Kirche gegeben hat, welche sein Leib ist, das pleroma dessen, der alles in allem erfüllt» (Eph 1,22–23). Als «Fülle» Christi wird Kirche nur insofern bezeichnet, als sie auch sein Leib genannt wird. Der Kosmos ist nie der Leib Christi. Christus steht deshalb, auch wenn er beidemale als «Haupt» bezeichnet wird, zum Kosmos anders als zur Kirche. Sie allein hat innerlich Anteil an seinem Leben, Sterben und Auferstehen, sowohl durch Taufe und Eucharistie wie durch ein im Glauben gelebtes Dasein. Sie allein wächst durch das liebende Zusammenwirken der Glieder «zur Mannesreife des Pleromas Christi» heran (Eph 4,13). Aber die Kirche ist keine in sich geschlossene Größe, sondern in ihrem ganzen Wesen zum Kosmos hin offen. Von einer «kosmischen Kirche» wird man nicht sprechen, wohl aber von einer «über sich hinausweisenden» Kirche. Schlier

bringt das Verhältnis beider Größen in die lapidare Form: «Im Herrn der Kirche waltet auch der Herr der Mächte. Im Herrn der Mächte hat alle Welt den Herrn der Kirche vor sich».¹⁰

Schöpfung in Christus

Weil alles auf den Logos hin geschaffen ist, versteht Bonaventura die Schöpfung als das «Ursakrament» des Glaubens. ... Der Kosmos ist nicht in sich schon eine Offenbarung Gottes, auch nicht Gottes Ebenbild, wohl aber trägt er die «vestigia Dei». Um diese Spuren Gottes in der Natur weiß, wer Gottes Offenbarung kennt; deshalb ist das Buch der Heiligen Schrift zugleich auch der Schlüssel zur Erkenntnis des Kosmos.¹¹

Das bei Bonaventura dargelegte Zueinander der beiden Bücher des Glaubens, nämlich der Schöpfung und der Heiligen Schrift, gehört auch zum Grundgepräge der neutestamentlichen Schöpfungstheologie. Der Menschensohn kam, um alles auf sich hin zusammenzufassen, Himmel und Erde, Schöpfung und Menschheit. Dazu hat er sich dem Menschen auf innigste Weise gleichgestaltet, damit dieser aus der Ähnlichkeit mit dem Menschensohn zum Heil findet: «mitgekreuzigt, mitbegraben, mitauferstanden, mitaufgefahren» (vgl. Röm 6,3-4). Diese Schicksalsgemeinschaft mit dem Menschensohn erhält ihren universal-kosmischen Ausdruck in der Verklärung des Herrn auf dem Berg Tabor.

Die Einwohnung Gottes inmitten der Schöpfung und unter den Menschen ist das innere Geheimnis der Schöpfung. Dies lässt sich aus der Theologie des Sabbats näher erklären. Alle Dinge hat Gott im Dual geschaffen, betont die alte jüdische Weisheit: Tag und Nacht, Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Mann und Frau und anderes mehr, nur der Sabbat steht einsam da. Am Sabbat wird kein Lebewesen, sondern eine Zeit gesegnet: der siebte Tag. Er ist ein ungerader Tag, weil er auf das ganze «Sechstageswerk» bezogen wird. Die Segnung dieses siebten Tages macht ihn zum Segen aller Schöpfungstage.¹² Mit der Menschwerdung und Auferstehung Christi ist die neue Zeit angebrochen, so dass jetzt schon etwas von dem ewigen «Sabbatfest» des Kosmos sichtbar wird. Deshalb zählt die Kirche den achten Tag des christlichen Auferstehungsfestes zugleich als den «ersten Tag» der Woche. Jede Woche beginnt mit der Vision der neuen Schöpfung und der Hoffnung auf das ewige Leben.¹³

Anthropologische Dimension

Mit der Menschwerdung Gottes wird eine neue (Zeit-)Geschichte des menschlichen Lebens offenbar. Das Leben Jesu selber ist klein und partikulär; von diesem partikulären Jesus bekennen wir, er sei von zentraler und uni-

versaler, eschatologischer und kosmischer Bedeutung. Denn mit der Menschwerdung des Gottessohnes und in den Jahren seines verborgenen und öffentlichen Lebens, in seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung ist Gott für immer in die Geschichte des Menschen eingegangen, so dass unsere Alltäglichkeit in die ewige Geschichte des dreifaltigen Lebens an- und aufgenommen ist.¹⁴

Gott hat den Menschen wunderbar geschaffen, aber noch wunderbarer erlöst (Exultet). In der Tagesmesse am Hochfest der Geburt des Herrn betet die Kirche: «Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt». Die Vergöttlichung des Menschen ist, wie die Kirchenväter darlegen, eine Wirkung der Vermenschlichung Gottes: «Der Mensch ist das menschliche Antlitz Gottes», sagt Gregor von Nyssa¹⁵, deshalb «hat er, dazu bestimmt, die göttlichen Güter zu genießen, in seiner Natur eine Verwandtschaft mit dem erhalten müssen, an dem er einmal Anteil bekommen soll.»¹⁶ Gottes Geburt als Mensch (Weihnachten) ermöglicht die Geburt des Menschen als Gott (Himmelfahrt).

Der Mensch sagt: «Ich bin unvollkommen», und Gott antwortet ihm: «Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist». Der Mensch muss bekennen: «Ich bin Staub», und Christus sagt zu ihm: «Ihr alle seid Götter, und ihr seid meine Freunde.» Sagt der Mensch: «Geh weg von mir, ich bin ein sündiger Mensch», so gilt ihm doch die Verheißung: «Ihr seid von Gottes Geschlecht», und: «Ihr habt die Salbung vom Heiligen Geist empfangen, ihr wisst alles.» Der Mensch ist beides: «geschaffen» und «geboren aus Wasser und Heiligem Geist», Kreatur und werdender Gott: «ein geschaffener Gott», so lautet eine der paradoxesten Bezeichnungen. Das Troparion des byzantinischen Totenoffiziums lässt den Menschen im letzten Bekenntnis seines Lebens sprechen: «Ich trage die Malzeichen meiner Bosheiten, aber ich bin zum Bild der unaussprechlichen Herrlichkeit geschaffen.»

Die größte Würde des Menschen liegt in seiner Ähnlichkeit mit dem Menschensohn begründet, der «das Bild» (eikon) des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1,15; 2 Kor 4,4). Somit zeigt sich in der Menschheit Christi auch die göttliche Wirklichkeit des Menschen, der im Menschensohn seine ursprüngliche Würde wiedererhält. In der Menschwerdung des Logos wird endgültig offenbar, dass die irdische Wirklichkeit Trägerin überirdischer Wirklichkeit ist.

Während des byzantinischen Gottesdienstes inzensiert der Priester die Bilder der Heiligen; er inzensiert die Gläubigen und begrüßt die Gegenwart Gottes, denn in jedem Menschen dürfen wir den lebendigen Gott als seinen Herrn und Schöpfer schauen und verehren. So liegt die höchste Ehre wie auch die wahre Bestimmung des Menschen in seiner Vergöttlichung, gemäß der großen Lehre des Ostens.

Der Logos, die Quelle göttlichen Lebens, wohnt der ganzen Schöpfung inne, alles in ihr nimmt seine Gestalt an. Auch das Leben des Menschen ist «worthaft». Wie treffend sagt der orthodoxe Theologe D. Staniloae: Der Logos «hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann. ... Der Unterschied zwischen dem Menschen als Wort und Welt als Wort liegt darin, dass der Mensch sprechendes Wort oder denkender Vernunftgrund ist nach dem Bild des ewigen Sohnes als des göttlichen Subjekts».¹⁷ Das faktisch Gegebene übersteigend, hat der Mensch schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an all dem, was der ganzen Schöpfung verheißen ist.

Kosmische Liturgie

Die neutestamentlichen Traditionen und die frühkirchlichen Theologen sehen die Menschwerdung des Gottessohnes zugleich in ihren kosmologischen Dimensionen. Ein Widerhall dieser kosmologischen Sicht der Inkarnation findet sich wiederum in der Liturgie. In zahlreichen Hymnen wie auch beispielsweise in einem bekannten Weihnachtslied von Friedrich Spee SJ heißt es: «O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd.» Gemeint ist das «Hervorbringen des Heils» aus der geöffneten Erde (Jes 45,8): Öffnet sich die Erde, wird sie fruchtbar und bringt das Heil hervor. Diese große Bestimmung des Kosmos wird auch im Bild des brennenden Dornbusches und der Verklärung auf dem Berg Tabor erkennbar. Alles auf der Erde trägt die Spuren der Gegenwart Gottes, deshalb wird die Erde in der Begegnung von Gott und Mensch auch zum Ort der Verwandlung.

Der Mensch erweist sich als Diener der Schöpfung, indem er die ihr ur-eigene Sprache zurückgewinnt, von der es in den Psalmen heißt: «Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes» (Ps 19). Dieser Lobgesang der Erde ist der Ursprung der Liturgie, die somit grundlegend kosmisch ausgerichtet ist. Die innere Einheit von Schöpfung und Liturgie erhält ihre tiefste Ausdeutung mit der Menschwerdung des Gottessohnes und hat viele Konsequenzen für das tiefere Verständnis des Lebens in Christus.

Durch den Eintritt des Menschensohnes in den Kosmos und seine Heimkehr zum Vater wird zunächst der Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben. Mit der Menschwerdung wird die Zeit zu einer Dimension Gottes: «Durch Gottes Kommen auf die Erde hat die mit der Schöpfung begonnene menschliche Zeit ihre Fülle erreicht. Denn die Fülle der Zeit ist nur die Ewigkeit – ja der Ewige, das heißt Gott».¹⁸

Da Christus die Menschheit unvermischt und ungetrennt mit der Gottheit in sich vereinte, ist seine Menschennatur das universale «Sakrament». Die Aussagen des jüngst verstorbenen maronitisch-libanesischen Priesters

und Theologen Jean Corbon sind sehr wichtig, wenn er schreibt: «Alle Fibern ihres (d.h. der Menschennatur Christi) Seins sind «sohnhaft», deshalb kann sie die leisesten Regungen und die intimsten Verwunderungen unserer Menschennatur übernehmen, um darin das Leben des Vaters einzugießen. Die vergöttlichenden Energien des Leibes Christi werden uns fortan in unserem ganzen Wesen, unserem ganzen «Leib» erfassen. Welche unserer körperlichen Wirklichkeiten der Herr dann ergreifen mag: Wasser, Brot, Wein, Öl, Mann und Frau, zerknirschtes Herz, Er eignet sie sich in seinem wachsenden Leib an und lässt sie davon lebendig ausstrahlen. Was wir als Sakrament bezeichnen, sind in Wirklichkeit vergöttlichende Aktionen des Leibes Christi in unserer Menschheit. Wir können Jesu Geist nur empfangen, weil Er unseren Leib an sich nimmt».¹⁹

Seit dem Eingehen des Menschensohnes in die Geschichte ist allem Geschaffenen eine Sakramentalität eigen. Wie oben schon eindeutig bemerkt, gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Kirche (derer Haupt Christus ist) und dem Kosmos (aus dem die Elemente der Schöpfung entstammen, die der Sakramentalität der Kirche gehören). Nur aufgrund dieser wichtigen Unterscheidung darf man fortsetzend sagen: Die Bestimmung des Wassers ist es, am Mysterium der Epiphanie und der Taufe Anteil zu geben, die des Holzes, im Kreuz aufzublühen, die der Erde, den Leib des Herrn zur großen Sabbatruhe aufzunehmen, und die des Steines, «auf dem versiegelten Grab» zu liegen und vor den Myrophoren weggerollt zu werden. Ja, solche Aussagen aus der östlichen Liturgie sind konkret genug, um die sichtbare Schöpfung in die Erlösungs-Ökonomie hineinzunehmen. Öl und Wein werden vollendet als vermittelnde «Elemente» der Gnade für den wiedergeborenen Menschen, Korn und Wein erreichen den höchsten Grad im eucharistischen Mahl. Auch die elementaren Akte des Lebens: Trinken, Essen, Wachsen, Sprechen, Handeln, Begegnen – sie alle erhalten durch Hineinnahme in die Liturgie (Anaphora) ihre wahre Bestimmung wieder, nämlich «Bausteine des lebendigen Tempels» zu sein.²⁰

Joseph Kardinal Ratzinger verweist in diesem Zusammenhang noch auf eine andere wichtige Dimension bei Pierre Teilhard de Chardin, wenn er sagt: «Das Ziel des Kultes und das Ziel der Schöpfung ist im ganzen dasselbe – Vergöttlichung, eine Welt der Freiheit und der Liebe. ... Auf dem Hintergrund der modernen evolutionären Weltanschauung hat zum Beispiel P. Teilhard de Chardin den Kosmos als einen Prozess des Aufstiegs, als einen Weg der Vereinigungen beschrieben. ... Vom Epheser- und Kolosserbrief her betrachtet Teilhard Christus als jene zur Noosphäre vorwärtstreibende Energie, die schließlich alles in ihrer «Fülle» einbegreift. Von da aus vermochte Teilhard den christlichen Kult auf seine Weise neu zu deuten: Die verwandelte Hostie ist für ihn die Antizipation der Verwandlung der Materie und ihrer Vergöttlichung in der christologischen «Fülle». Die Eucha-

ristie gibt für ihn sozusagen die Richtung der kosmischen Bewegung an; sie nimmt ihr Ziel voraus und treibt sie damit zugleich an»²¹.

Auf die byzantinische Tradition zurückgreifend kann J.D. Zizioulas über die kosmische Liturgie sagen: «Die Materie ist so sehr gegenwärtig, dass sich das Brot und der Wein mit dem Herrn selbst identifizieren, das Holz und die Farben zu den Ikonen der Heiligen werden, deren Reliquien übrigens eine persönlich heiligende Gegenwart in sich bergen und ausstrahlen».²² Ist diese Schau nicht mit der Aussage des hl. Irenäus von Lyon vereinbar: «Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde»²³? Es handelt sich doch um eine Neuschöpfung, wie die Liturgie des heiligen Basilius diese Wesensverwandlung versteht. Nichts anderes sagt Joseph Kardinal Ratzinger: «Der Herr bemächtigt sich des Brotes und des Weines, er hebt sie gleichsam aus den Angeln ihres gewöhnlichen Seins in eine neue Ordnung hinein; auch wenn sie rein physikalisch gleichbleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden».²⁴

Der neue Kosmos

Zum Abschluss schenkt uns Origenes folgende Zusammenfassung: Der letzte Sinn der Schöpfung wird uns letztlich erst von Jesus Christus her erschlossen. Gott der Schöpfer ist auch Gott der Erlöser und der Vollender seiner Geschöpfe. Origenes meint mit dem hl. Paulus (1 Kor 15,27f): Alles muss Christus «unterworfen» werden, dann wird auch er «unterworfen» sein, in einer Unterwerfung, versteht sich, wie sie von einem Geiste angenommen zu werden sich schickt.

Es gibt kein Heil ohne erdhafte Entsprechung. Es ziemt sich also für den menschgewordenen Christus zu herrschen, damit er das Geheimnis der Heilsordnung im Fleische durchführe: dass er zwar die Guten offenbare, von den Schuldigen aber jeder nach seinen Werken erhalte. Wenn er aber «das Reich Gott dem Vater übergeben» und alle gereinigt Gott darbringen wird und das Mysterium der Weltversöhnung vollendet hat, dann, heißt es, werden alle vor dem Stuhle Gottes stehen, damit sich erfülle, was folgt: «Ich lebe, spricht der Herr, damit sich mir alle Knie beugen und jede Zunge Gott lobe» (vgl. Phil 2,10f).

Ich glaube – so der große Ausleger der Bibel, Origenes –, wenn von Gott gesagt wird, er werde «alles in allen» sein, dies auch bedeutet, er werde zugleich in jedem Einzelnen alles sein. In jedem Einzelnen wird er aber auf diese Weise alles sein, dass, wenn einmal aller Schmutz der Sünde ausgefegt ist, alles, was immer ein vernünftiger Geist fühlen oder einsehen oder denken kann, Gott ist, und er weiterhin nichts anderes sehen kann als Gott, nichts anderes halten kann als Gott, dass Gott Weise und Maß jeder seiner Regungen ist, und so «Gott alles» ist, und er fürderhin kein Begehren mehr trägt,

vom «Baume des Wissens von Gut und Böse» zu essen, weil er immer im Guten ist.

Wenn uns der Schöpfer selbst geschenkt ist, wie würde uns nicht mit ihm zugleich die ganze Schöpfung mitgeschenkt? Obschon dies Wort: «Mit ihm zusammen wird er uns alles schenken», einen doppelten Sinn haben kann. Denn es kann auch dies meinen, dass uns, wenn wir Christus in uns haben, sofern er Wort und Weisheit und Gerechtigkeit und Frieden ist und alles andere, was die Schrift von ihm sagt, mit dieser Fülle der Tugenden auch alles andere mitgegeben wird, so dass wir nicht mehr einen vereinzelt Platz unter allen Geschöpfen, nicht mehr diesen engen Erdenort, den wir jetzt bewohnen, einnehmen, sondern alles, was immer Gott schuf, Sichtbares und Unsichtbares, Verborgenes und Offenbares, Zeitliches und Ewiges zugleich mit Christus besitzen werden. Es kann dann das Wort: «Mit ihm zusammen wird er uns alles geben», auf andere Weise so verstanden werden: ihm als «Erben» wird Gott alles Geschaffene zum Genusse geben und ebenso uns, sofern wir seine «Miterben» sind.

Dann wird es für sie, die zu Gott durch das Wort, das bei ihm weilt, gelangten, nur noch eine einzige Tätigkeit geben. Alle werden in der Erkenntnis des Vaters so gebildet sein wie jetzt einzig der Sohn, und sie «werden eins sein, wie» der Vater und der Sohn «eins» sind. «Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles.» «Aus ihm» besagt die erste Schöpfung, und dass alles, was ist, aus Gott seinen Ursprung nahm. «Durch ihn», dass, was erst geschaffen wurde, von ihm gelenkt und geführt wird, von dem her es den Ursprung des Daseins genommen. «In ihm», dass die, die schon erzogen und gebessert sind, in seiner Vollkommenheit gegründet sind.²⁵

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1990, 24–27.

² Joseph Kardinal Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1990, 45. Hier fügt J. Kard. Ratzinger als Anmerkung an: «Enzyklika *Haurietis aquas*», AAS 38 (1956) 316f.; vgl. 327; 336; 334; 350. Das Neue, das diese Enzyklika gegenüber der bisherigen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung brachte, ist sehr gut dargestellt bei F. Hausmann, «*Haurietis aquas*». *Marginalien zum dogmatischen Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung in der Herz-Jesu-Enzyklika Papst Pius' XII.*, in: J. Auer – F. Mußner – G. Schwaiger, *Gottesherrschaft-Weltherrschaft* (Festschrift R. Graber) Regensburg 1980, S. 279–294.»

³ Siehe dazu: Hans Urs von Balthasar, *Schöpfung und Trinität*, in: *IkaZ Communio* 17 (1988) 205–212.

⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, DVA, München ²2002, 97f. – Siehe zu unserem Thema ein wichtiges Buch von Jean-Michel Maldamé, *Le Christ pour l'Univers*, Desclée, Paris 1998.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, Bd. II, *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln 1985, 270–288.

⁶ Ebd., 251. Vgl. dazu auch ders., *Christen sind einfältig*, Johannes Verlag Einsiedeln 1983, passim.

⁷ Ebd., 253.

⁸ Vgl. hierzu Michael Schneider, *Die theologische Ausdeutung von Schöpfung und Heiliger Schrift bei Bonaventura*, in: *ThPh* 69 (1994) 373–389.

⁹ Hans Urs von Balthasar, a.a.O. 280.

¹⁰ Ebd., 281f, mit den Angaben aus H. Schlier, *Epheserbrief* (Patmos 1957).

¹¹ Vgl. Michael Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 13f.

¹² Cl. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testaments*, Neukirchen 1974, 230ff; siehe dazu die hervorragenden Ausführungen zum christlichen Sonntag an der Stelle des jüdischen Sabbats: J. Kard. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2002, 83–86; 92.

¹³ Besonders beachtenswert: Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben DIES DOMINI über die Heiligung des Sonntags*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 133, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

¹⁴ Siehe M. Schneider, *Schöpfung in Christus*, 38.

¹⁵ PG 44, 446BC.

¹⁶ Or. Cat. 5 (PG 45, 21 CD).

¹⁷ D. Staniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, in: *Contacts* Nr. 48 (1973) 297ff.

¹⁸ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, Nr. 9.

¹⁹ J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, Johannes Verlag Einsiedeln 1981, 76.

²⁰ Dieser Ansatz wie von P. Teilhard de Chardin auf seine Weise weiter entfaltet: der Mensch stürzt sich «in den Ozean der Materie» und in den «vitalen Strom des kosmischen Lebens». Der Mensch entfaltet sich im «göttlichen Millieu» durch seine Leiblichkeit, wo er Gott treffen kann. Gott ist «schon» in den Dingen, aber «noch nicht genug» (*Lobgesang des Alls*, Fribourg 1964, 25).

²¹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000, 24.

²² J.D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: *US* 25 (1970) 345f.

²³ Irenäus von Lyon, *Adv. haer.*, V 18,5.

²⁴ J. Kard. Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, 59f. Abgedruckt in: *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Augsburg 2001.

²⁵ Origenes. *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ³1991, Nr. 1021–1032. – Siehe auch: Anton Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände* bei Hans Urs von Balthasar, Styria Verlag Graz-Wien-Köln 2002, S. 367. Mit einem Geleitwort von Hans Urs von Balthasar, 7–8.

JACQUES SERVAIS · ROM

DIE ROLLE MARIAS BEI DER INKARNATION

Im methodischen Durchgang, den der heilige Ignatius von Loyola in seinen «Geistlichen Übungen» vorlegt, nimmt die Jungfrau Maria einen erlesenen Platz ein. Im Geist des Heiligen, der sie gern «Madre» oder «Señora nuestra» nennt, trägt sie nicht nur dadurch zum Kommen des Erlösers bei, dass sie zum Ereignis der Inkarnation vorbehaltlos ja sagt, sondern sie wirkt auch durch ihre äußere und vor allem innere Beteiligung an den wesentlichen Momenten der Sendung ihres Sohnes auf entscheidende Weise am Erlösungswerk selbst mit. Darum kann und soll sie die ganze Wegstrecke der vier Exerzitien-«Wochen» in diskretem Dabeisein begleiten. Wer diese Exerzitien macht, wird deshalb aufgefordert, bei den verschiedenen Mysterien des verborgenen Lebens, des öffentlichen Lebens und der Passion Jesu, von denen im Evangelium die Rede ist, auf Maria zu blicken, aber auch, weil «die Schrift ihr Verständnis voraussetzt», bei jenen der Auferstehung und der himmlischen Herrlichkeit. Im Namen eben dieses geistlichen Verständnisses empfiehlt Ignatius in den «Zwiegesprächen» der ersten Woche, die den Beginn der Bekehrung des Sünders anstrebt, sie um ihre Fürsprache bei Jesus zu bitten. Es ließe sich denken, dass wegen der unvergleichlichen persönlichen Reinheit der Jungfrau ihr die Erfahrung des Sünders fremd sei. Keineswegs, meint der Heilige, denn ihre Gnadenfülle bringe sie in so enge Beziehung zu ihrem Sohn, dass sie dessen innerste Wünsche aufs Innigste zu teilen vermöge (Mt 12,49). Im Zusammenhang und in vollkommener Vereinigung mit seiner Sendung hat Maria den Auftrag, seiner Heilsabsicht zu entsprechen und deren Verwirklichung in Gebet und Selbstentäußerung zu begleiten. Zwar hat sie eine unvergleichlich höhere Rolle als die der anderen Glaubenden. Doch die einzigartige Nähe zu ihrem Sohn hindert sie keineswegs, gleichzeitig die wahre «Mutter aller Lebendigen» (Gen 3,20), die Mutter der Glaubenden zu sein. Ihr prototypischer Glaubensakt bringt sie ihnen nahe durch die Prüfungen und die Nacht, die sie beständig und stets tiefer durchleiden muss bis zur Szene der Pietà, in welcher die Exerzitien die Betrachtung der Passion und des Kreuzes gipfeln lassen.

JACQUES SERVAIS, geb. 1949 in Belgien. 1967 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1979 Priesterweihe. Studium der Philosophie, Psychologie und Theologie. Studentenseelsorger in Namur und Lüttich. Seit 1990 Rektor der Casa Balthasar, Rom. – Die Übersetzung besorgte August Berz.

Die Glaubensantwort und das Gebet der Heiligen regt die Vernunft an; sie stimuliert die Reflexion des Theologen, der die Schrift und die Überlieferung befragt. Ist das Bild Marias, das der heilige Ignatius uns in den «Mysterien des Lebens Christi» vorlegt, nicht allzu überhöht? Muss man nicht zu einer nüchterneren und begrenzteren Sicht ihrer Rolle zurückkehren, auf jene, die sie bei der mysteriösen Vereinigung der Inkarnation zu spielen berufen war? Sieht diesbezüglich der heilige Augustinus die Gottesmutter nicht mit Recht bloß als den «Ort» an, wo sich die Vereinigung des Schöpfers mit seinem Geschöpf vollzog? «Der Schoß der Jungfrau», sagt er, «war ihr Brautgemach, denn darin vereinigten sich der Bräutigam und die Braut, das WORT und das Fleisch» (In Jo. Ep. Tr. 1,2). Das Fleisch ist hier die Menschheit, insofern sie von jeher schon alle persönlichen Wesen umfasst, die zum Heil berufen sind. Man kann jedoch die physische Vereinigung im Mutterschoß nicht als «Vermählung» bewerten, denn es gibt zwischen Naturen keine Hochzeit; sie bezeichnet vielmehr die Vermählung von «Personen», die Ehe zwischen Christus und der Kirche (die hier die ganze Menschheit vertritt) und im eigentlichen Sinn erst später zustande kommen wird.

Diese Sicht nun schließt aus, dass es zwischen Maria und der Gesamtheit der Heiligen einen wesentlichen Unterschied gibt. Aber ist das richtig? Sagt das II. Vatikanische Konzil nicht einen solchen Unterschied aus, beispielsweise wenn es Maria als «typus et exemplar spectatissimum» der Kirche grüßt und in ihr die «plane mater membrorum (Christi)», «auxiliatrix», «mediatrix» (*Lumen gentium* 53 und 62)?

Die Heilsbedeutung der Inkarnation Gottes

In einer ersten Etappe ist auf die Formel des Konzils von Nizäa-Konstantinopel «propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis» aufmerksam zu machen. Diese Aussage wird von der folgenden präzisiert: «crucifixus etiam pro nobis»: Schon die Inkarnation hat den Sinn einer Stellvertretung, eines Austausches. Gott ist Mensch geworden zu unserem Heil; durch sein Leben und seine Leiden hat dieser inkarnierte Gott, Jesus Christus, uns von unseren Sünden befreit und uns Zugang zum ewigen Leben und Glück verschafft. Darum ist es richtig, ihn «unsern Heilbringer und Herrn» zu nennen.

Thomas von Aquin, an den wir uns hierin halten wollen, gibt in der «Tertia Pars» seiner «Summa Theologica» Christus diesen Titel. Damit öffnet er gleich zu Beginn die zentrale Perspektive, in der er die Frage der Inkarnation angeht. Er lehnt es ab, darüber zu spekulieren, welche Gründe Gott gehabt haben könnte, sich zu inkarnieren, falls der Mensch nicht gesündigt hätte, und bleibt bei dem, was die Schrift sagt: «Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten» (1 Tim 1,15; vgl. Mt 1,21; Lk 19,10; Joh 1,29; 3,16). Zweifellos hätte Gott, der allvermögend ist, unsere

Natur auf ganz andere Weise wieder in Ordnung bringen können, wie Thomas ebenfalls klar sagt. Doch er geht dieser Hypothese nicht nach, sondern begnügt sich, die biblische Aussage zur Kenntnis zu nehmen: Die Inkarnation war notwendig, um das Menschengeschlecht wieder aufzurichten. Der heilige Lehrer versetzt sich in die Analogie des Glaubens. In ihrem Licht entdeckt er sowohl die Ungeschuldetheit als auch die inneren Konvenienzgründe der Inkarnation. In seiner überaus großen Güte wollte Gott aus Gnade sich mit unserer Natur vereinen, um sie zu retten. Christus gilt mit vollem Recht als unser Retter, denn um uns zu retten, «sandte Gott, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn, geboren von einer Frau» (Gal 4,4). In ihm enthüllt sich der ewige Heilsplan der Inkarnation. Und wie um jede Anthropologie von dynamisch-transzendentaler Ausrichtung zurückzuweisen, die sich bestreben würde, die Identität des inkarnierten WORTES als ein Über-sich-selbst-Hinausgewachsensein der offenen Struktur des Menschen zu deuten, führt der Aquinate den heiligen Cyrill an (q. 35,2 ad 2): «Er, der vor aller Zeit und ewig wie der Vater ist..., vereinigte... das, was menschlich ist, mit sich und ging aus einer Frau hervor.» Schon sein Name «Jesus» besagt nichts anderes als diese von Gott erhaltene gnadenhafte Sendung, alle Menschen als Mensch wie sie zu retten. Wie der heilige Thomas in der Folge genauer sagt, ist Christus der universale geistige Retter aller, damit betraut, gleich welchen Menschen das Heil zu bringen (vgl. Kol 3,11): den beschnittenen Juden und auch den auserwählten Heiden. Seine Sendung auf Erden hat den Zweck, dass die Menschen zu Kindern Gottes wiedergeboren werden und so voll an der göttlichen Natur teilhaben, was der menschlichen Natur höchste Vollkommenheit verleiht und unsere Glückseligkeit und das Ziel unseres ganzen Daseins bildet (vgl. 2 Petr 1,4). Doch um uns diesen Zugang zu Gott zu verschaffen, muss er uns von unseren Sünden befreien, unsere Verderbtheit beseitigen. Darin liegt der andere, negative Aspekt seiner Sendung: Er hat die menschliche Natur wieder in stand zu setzen, den Menschen aus der Knechtschaft zu befreien, für die Menschheit, für alle ihre Sünden und vor allem für die Ursünde, genugzutun, «um die Sünde der ganzen Menschheit zu tilgen» (S.th., p.III, q.1, a.4, ad 3) und alle Menschen, gerecht gemacht, Gott, seinem Vater, zu übergeben.

Der Plan trinitarischer Liebe

Die Bibel zieht die Hypothese einer nicht sündigen Menschheit, die keiner Erlösung bedurft hätte, nicht in Erwägung. Der heilige Thomas, der vorerst der später durch Duns Scotus berühmt gewordenen These Gehör geschenkt hatte, hat sie dann im Namen der Lehre der Schrift und der Überlieferung kategorisch ausgeschlossen (III, q.1, a.3). Wer aber diese Hypothese zurückweist und die Inkarnation als erlösend auffasst, ist veran-

lasst, diese eng mit der Ursünde zu verbinden. Von den *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius (Nr. 101ff) beeinflusst, erweitert H.U. von Balthasar die Perspektiven nach oben: Er führt das Drama der Beziehung zwischen der endlichen und der unendlichen Freiheit auf den ursprünglichen Heilsplan Gottes selbst zurück. In dem zu unserem Heil inkarnierten Sohn wird uns die Einsicht geschenkt, dass «Gott Liebe» ist (1 Joh 4,8) und dass diese das Motiv seines Verlangens ist, eine Welt zu lieben, die nicht er selbst ist, und auch des Entschlusses, sich so sehr von ihr in Beschlag nehmen zu lassen, dass er, wie Ignatius in der letzten Betrachtung seiner *Übungen* sagt, sich verhält «wie einer, der eine mühsame Arbeit verrichtet» (Nr. 236). Die Sünde des Menschen hat Gott nicht überrascht wie ein unerwartetes Ereignis, wegen dem er unversehens neue Maßnahmen treffen müsste. Die Schöpfungstat mitsamt dem ganzen Drama, das damit beginnt, ist in der innertrinitarischen Liebe fest grundgelegt. Die Eröffnung dieses Dramas hat von jeher schon in Jesus Christus, seiner zentralen Gestalt, begonnen. In ihm, dem Gottmenschen, der durch «die Beschwerden, Mühsal und Schmerzen . . . , die er vom Augenblick seiner Geburt an bis zum Geheimnis des Leidens» (Nr. 206) erduldet, «schmerzerfüllt» (Nr. 203) ist, verbirgt und offenbart sich zugleich diese trinitarische Liebe den Augen des Glaubens. «Durch ihn ist alles geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist» (Joh 1,3). Im Urplan der Schöpfung ist von vornherein das «Lamm Gottes» (Joh 1,29) enthalten, ein Lamm, das «schon vor der Grundlegung der Welt ausersehen» war zum Hergeben des «kostbaren Blutes» (1 Petr 1,19f), zu einem aus Liebe hingebenen Leben; zum «geliebten Sohn, durch dessen Blut wir die Erlösung haben» und «im voraus dazu bestimmt» sind, für Gott den Vater zu «Söhnen zu werden» (Eph 1,4-7). In ihm enthüllt sich mit den Tiefen dieser Liebe auch die Freiheit, die im Herzpunkt des göttlichen Mysteriums liegt, eine Freiheit, die ein reales Ereignis ist, ein gefasster und ausgeführter Beschluss. Der Basler Theologe erklärt: «Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht» (Theodramatik, IV, 200). Somit wird es logisch «nötig sein, eine unfassliche Freiheit in Gott anzusetzen, die es ihm erlaubt, mehr zu tun und anders zu sein, als die Kreatur ihm (aufgrund ihrer Gottesbegriffe) zumuten würde» (Herrlichkeit, III/2,2, 197): die Freiheit, den unverständlichen Entschluss zu fassen, «sich der Gottgleichheit zu entäußern» (Phil 2,67).

Balthasar macht stets aufs neue auf diesen Urentschluss aufmerksam: «Alles geht vom Heilsratschluss des Vaters aus, auch in Gott, sofern der Sohn und der Geist ewig aus seiner unvordenklichen fruchtbaren Güte ausgehen. Nicht wie untergeordnete Diener, sondern gleichwesentlich, also ebenso ursprünglich beteiligt am väterlichen Gnadenplan mit der Welt, im gleichrangigen Einverständnis mit dem väterlichen Gedanken, der im letzten nichts anderes sein kann als die immer größere Güte. Diese hat sich ewig schon

hingegen an den Sohn und an den gemeinsamen Geist beider, sie kann sich deshalb für die Welt nur noch dreieinig äußern: durch das Einverstandensein, ja das Selbstangebot des Sohnes, diese Güte des Vaters wirksam – bis zum Kreuzestod – kundzutun, durch das Einverstandensein und das Selbstangebot des Geistes, sich ganz in den Dienst dieser sich verschwendenden Liebe des Vaters in der Hingabe des Sohnes zu stellen» (Der dreifache Kranz, 13–14).

Das Kommen des Sohnes in die Welt, um sie aus der Sünde und dem Tod zu retten, ist seinerseits ein freier Akt und ein erhabenes Zeugnis der Liebe zu seinem Vater. Alle drei göttlichen Personen beschließen die Inkarnation, die bis in ihre letzten Konsequenzen von vornherein ins Auge gefasst wird. Als unwiderruflicher Zeuge dieses gemeinsamen Beschlusses gewährleistet der Heilige Geist dessen Ausführung (vgl. Mt 1,20; Lk 1,35). Der Sohn bietet sich selbst zu dieser Tat an und erhält vom Vater seinen Leib, entsprechend der Anspielung an die Inkarnation, die der Verfasser des Hebräerbriefes in der griechischen Version von Psalm 40,7–9 erblickt: «Bei seinem Eintritt in die Welt sprach Christus»: Durch die Macht des Heiligen Geistes «hast du mir einen Leib bereitet; ... Siehe, ich komme..., deinen Willen Gott zu erfüllen» (Hebr 10,5–7). Er inkarniert sich nicht selber; er bezieht die Menschennatur, die er annimmt, nicht aus sich selbst, sondern lässt sich durch einen liebenden freien Entschluss durch den Heiligen Geist als den Samen des Vaters in den jungfräulichen Schoß tragen. Der Weg, der ihn aus dem ewigen Vaterschoß in den Schoß der zeitlichen Mutter führt, ist, wie Balthasar erklärt, ein Weg des Gehorsams. Er will nach Art der Menschenkinder «durch den Heiligen Geist empfangen» werden, dem die aktive Rolle obliegt, und überlässt dabei der Jungfrau die Aufgabe, ihn zu empfangen.

Die theodramatische Person Marias

Die Offenbarung des Beschlusses der Inkarnation geschieht in der Verkündigung an Maria (Lk 1,26–38); in ihrer klaren Einfachheit enthüllt sie ihre trinitarische Dimension. «Der Herr ist mit dir»: Der Gott Israels, den sie kennt, den Jesus auf ganz besondere Weise seinen Vater nennt, der Vater in seiner urewigen Güte, der Vater, von dem alles ausgeht, nicht nur dieser Beschluss, sondern auch, wie die Jungfrau erfahren wird, der Sohn und der Heilige Geist. Auf ihre Verwirrung hin wegen des ganz unbegreiflichen Charakters dieses Grußes, der sie wie verdutzt sein lässt, antwortet der Engel Gabriel: «Du wirst ein Kind bekommen [...], den Sohn des Allerhöchsten»; den Sohn, der durch das klassische Königsepitheton «Sohn Davids» bezeichnet wird, und gleichzeitig mehr als ihn: den Sohn, der «Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abbild seines Wesens» (Hebr 1,3) ist. Durch diese ganz unerwartete Ankündigung beeindruckt, bringt sie kaum ein Wort heraus und fragt, wie sie sich verhalten soll. Darauf folgt der entscheidende Bescheid:

«Der Heilige Geist wird dich überschatten» und gleich danach die Begründung dieses undenkbaren Geschehens: «Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden». Aus dem dem Vater und dem Sohn gemeinsamen göttlichen Geist geht diese Sendung hervor, und der Sohn entspricht ihr aus freier Liebe. Noch nie hatte Gott sich mit einem Geschöpf so innig vereint. Zwischen Maria und ihm kommt es zu einer geheimnisvollen Beziehung, welche die ganz besondere Rolle erklärt, die sie in der Inkarnation spielt.

Balthasar schließt zunächst gewisse Formulierungen aus, denen man in der Flut gängiger mariologischer Schriften begegnen kann (vgl. «Homo creatus est», 143). Maria, die vom Konzil von Ephesus unter dem Vorsitz des Patriarchen Cyrill von Alexandrien «theotokos», «Gottesgebäerin» genannt wurde, darf weder als Braut des Vaters noch als Braut des Heiligen Geistes noch als die der Trinität bezeichnet werden, da alle diese Benennungen dem biblischen Befund widersprechen. Die Bibel wendet das Wort Vermählung nur auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche an, und zwar insbesondere da, wo die Kirche als «ohne Flecken und Falten» (Eph 5,27) dargestellt wird. Andererseits ist gegenüber den gnostischen Versuchungen festzuhalten, dass die bewirkte Befruchtung ein echt körperlicher Vorgang war, an dem die drei Personen der heiligsten Trinität zusammen beteiligt waren, vor allem der Vater, der das «Samenkorn» des Sohnes in den jungfräulichen Schoß senkt, aber nicht direkt, sondern durch die Vermittlung des Heiligen Geistes, der als Ausführer des trinitarischen Beschlusses am Wirken ist.

Dieser ist gleichwohl nicht nur der gehorsame Überträger des göttlichen Samens, sondern bewirkt dessen Empfang im jungfräulichen Schoß, indem er zunächst die Haltung Marias den objektiven Erfordernissen der Sendung des Sohnes anpasst. Ihr Ja bei der Verkündigung muss schon im ersten Augenblick der Inkarnation des WORTES ein universales Ja sein. Wie Balthasar darlegt, muss Maria voll einverstanden sein mit ihrer grenzenlosen Schicksalsbestimmung; sie wird ihren Sohn von Anfang bis Ende zu begleiten haben, wie immer auch dieses Ende sein wird. In ihr, der Tochter Zions, wird ganz Israel berufen, sich zu personifizieren und über sich selbst hinauszugehen in einem zusammenfassenden Wort, das die vollkommene Zustimmung zum Plan Gottes zum Ausdruck bringt. Noch viel mehr ist zu fordern: «Irgendwo muss es, im Namen der gesamten Menschheit, das innerlich grenzenlose Jawort zum ganzen, alles Verstehen immer neu übersteigenden letzten Gotteswort geben, das im vorbehaltlosen Einverständnis es bis zu Ende einholt, im meditierenden Versuch, zu verstehen (Lk 2,19.51) und mitzugehen, was einen nicht endenden geschichtlichen Prozess auslöst» (Herrlichkeit, III/2,2, 85). Mit diesen Worten sucht der Theologe die Bedingungen anzugeben, damit der «wunderbare Tausch» gelingt,

von dem weiter oben die Rede war. Die Lösung, die er im Auge hat, geht über die Augustins hinaus, nach der eine zuvorkommende Gnade am Werk ist, um uns von der Sünde zurückzuhalten, und direkt daran ist, unsere freien Akte hervorzurufen. Nach Balthasar ist die aktive Beteiligung des Menschen an seiner Erlösung wesentlich. Der menschliche Partner, für den der Gottmensch leidet, muss nicht nur mit diesem Tausch voll einverstanden sein und ein Ja sagen, zu dem er, sich selbst überlassen, nie finden könnte, sondern er muss am Wirken seines Heils auf seine Weise mitarbeiten. Würde Gott dem Menschen einfach vergeben, weil dieser seine Schuld nicht zu bezahlen vermag, bliebe dieser auf ewig ein bedürftiges und folglich unglückliches Wesen. Der Stellvertretungsakt kann nicht darin bestehen, dass dem schuldig Gewordenen die Verdienste Christi juristisch von außen her angerechnet werden, sonst bliebe dieser Akt nicht nur einseitig, sondern auch äußerlich. Im Gegenteil muss er dem, der sich verschuldet hat, auf die eine oder andere Weise ermöglichen, die Schuld aus dem eigenen Vermögen zu begleichen. Das Ja, das die heilige Jungfrau, vom Heiligen Geist dazu bewogen, zur Ankündigung sagt, entspricht diesen Bedingungen. Der Blick auf die Natur und die wesentlichen Dimensionen dieses Ja wird uns die Rolle Marias bei der Inkarnation wahrnehmen lassen. Verschiedene, eng zusammenhängende und doch unterschiedliche Fragen stellen sich damit: die nach der Beschaffenheit ihres persönlichen Ja, nach seiner Bedeutung für das Menschengeschlecht als Ganzes, und an erster Stelle die nach der Zugehörigkeit Marias zum Stamm des ersten, sündigen Adam. Bevor wir uns mit diesen Fragen befassen, sprechen wir noch ganz knapp über das Privileg ihrer unbefleckten Empfängnis.

Bekanntlich preist die Tradition des Ostens Maria als die Allerreinste und Allerheiligste, nimmt aber bei ihr doch Fehler an, von denen sie sich während ihres Lebens (im Mutterschoß, bei ihrer Geburt oder bei der Verkündigung) läutern musste, oder auf alle Fälle, wie S. Bulgakow erklärt (vgl. *Der brennende Busch*), eine Potentialität zur Sünde, ohne realen Einfluss auf ihr Wollen. Eher als in der Erbsünde eine Strafe für die Sünde Adams zu erblicken, interpretiert die Tradition des Ostens sie im Anschluss an Augustinus als eine der persönlichen Sünde analoge Sünde: als einen Zustand der Gnadenlosigkeit, die in Form einer Neigung zum Bösen sich auch im Getauften weiterhin auswirkt. Die Ursünde habe nicht einfach zu einer Vertreibung aus dem irdischen Paradies geführt, sondern in notwendiger Folge zu einer Nähe, ja selbst Verflechtung zwischen der Erbsünde und den durch die Neigung der Menschen zum Bösen begangenen Sünden. Dann wäre es nach Ansicht Balthasars nicht möglich, zwischen den nicht sündhaften und den sündhaften Folgen der Ursünde eine genaue Trennung vorzunehmen. Demnach wäre die von der östlichen Tradition vertretene restriktive Interpretation auszuschließen und, wie das II. Vatikanum es wiederholt hat, «die Gottesmutter ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, ge-

wissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht» (*Lumen gentium*, 56). Dieses Privileg mindert jedoch keineswegs ihre Solidarität mit der Gemeinde der Sünder, die des Heils bedürfen. Im Gegenteil, so möchten wir sagen, hat sie deswegen ein noch stärkeres Mitgefühl mit den Leiden der Nachkommenschaft Adams. Wie ist dieses Paradox zu verstehen? Wie Duns Scotus (*Scriptum oxoniense*, In IV. Sent., lib. III, dist. 3, q. 1) das treffend erfasst hat, wurde Maria nicht in dem Sinn von der Erbsünde ausgenommen, dass diese durch das von ihren Eltern mitgeteilte Leben nicht übermittelt worden wäre, sondern in dem Sinn, dass im ersten Moment ihrer Empfängnis sich eine Heiligung durch die Gnade Christi vollzog, so dass sie vor jedem Dasein in einem nicht regenerierten Zustand bewahrt wurde.

Zeugung und Fülle – diese beiden Worte wurden, wie de Lubac (im Kommentar zu *L'Éternel Féminin* von Pierre Teilhard de Chardin, Paris 1983, 46ff) erklärt, nicht absichtslos gewählt: «Das erste betrifft den durch das WORT beseelten fleischlichen Leib, der von der Jungfrau Maria geboren wurde; das zweite seinen mystischen Leib, der von der Kirche geboren wurde. Beide, Maria und die Kirche, sind Jungfrau und Mutter, und so, wie es nur einen einzigen Christus gibt, sind sie in ihrer mütterlichen Funktion irgendwie identisch.» Eine ganz traditionelle Idee, auf die man schon bei den Vätern stößt. Wie der heilige Irenäus sagt, geht die jungfräuliche Geburt Jesu, «die von Gott wider alles Erwarten als Zeichen des Heils geschenkt wurde», weiter in der «Wiedergeburt» (der Gläubigen) durch den Glauben, in der «neuen Geburt [...] aus dem Schoß der Jungfrau» (Adv. Haer. IV, 33, 4). Dieser Gedanke, dass zwischen dem unbefleckten Schoß, der das Haupt hervorbringt, und dem, der die Glieder der Kirche hervorbringt, eine tiefe Einheit besteht, steht im Zentrum der katholischen Dogmatik; das II. Vatikanische Konzil wird ihm, wie Henri de Lubac gern sagt, seine Konstitution *Lumen gentium* widmen (vgl. *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967, 103-108 und 112-119).

Das Ja der «ersten» Eva

Unter den neueren Autoren hat wahrscheinlich Adrienne von Speyr den Sinn des von Ewigkeit her bestehenden marianischen Offenseins der Schöpfung am besten erfasst – das, was von Balthasar nach ihr in den abstrakten Ausdruck «marianisches Prinzip» bringen wird (vgl. *Theodramatik* II/2, 269-276). Die Reflexion geht vom Johannesprolog aus, worin Schöpfung, Inkarnation und Erlösung auf ein und derselben Ebene vereint sind. «Im Anfang war das WORT... Durch es ist alles geworden... Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden...» (Joh 1,1-12; vgl. Kol 1,15-18). Auf der Erde muss es irgendwo eine genaue Antwort auf das

WORT geben, und nicht irgendwo, sondern gerade da, wo das WORT selbst sich einstellt. «Der Sohn will für den Vater die Welt erlösen. Diese Erlösung wird durch sein Leiden erwirkt, in dem er alle Sünden wie seine eigenen trägt, und der Vater alle Sünder in ihm erkennt» (*Maria in der Erlösung*, 8). Er muss aufgenommen werden, sonst käme er nicht zu uns. «Und nun ist es angemessen, dass der Vater und der Geist von vorher ein dem Sohn die Wirksamkeit des Kreuzes zeigen. Dabei ist die Mutter von Anfang an ein Geschenk, das Vater und Geist dem Sohn machen, als [...] eine Art Vor-Gabe, ein Akonto. Der Vater und der Geist zeigen dem Sohn die Tauglichkeit des von ihm vorgeschlagenen Weges, indem sie auf das Kreuz hin – was letztlich heißt: vom Kreuz her – die Mutter vorerlösen» (ebd.). Indem der heilige Irenäus sie mit Eva vergleicht, erblickt er in Maria die, die durch ihren Glauben das wieder löste, was jene durch ihren Unglauben zugeschnürt hatte. «Der Knoten des Ungehorsams der Eva wurde durch den Gehorsam Marias gelöst» (*Adv. Haer.* 22,4). In diesem Sinn konnte er in ihr die «Ursache des Heils» preisen. Adrienne macht einen Schritt zurück und kehrt kühn die Perspektiven um, indem sie Maria als die wahre erste Eva ansieht. Dadurch siedelt sie alles Heil von Grund auf im trinitarischen Plan an. «Maria, die Vorerlöste, ist als von Gott Geplante bereits Handelnde [...]. Wenn aber Gott der Vater mit Maria und ihrer Vorerlösung beginnt, ist auch die Verwirklichung seines Planes mit ihr gleichsam schon da [...]. In Maria liegt die Idee des vollkommenen Menschen, die Gott bei der Schöpfung des ersten Menschen vorschwebte, so dass Maria eigentlich nicht die zweite, sondern die erste Eva ist, die nicht gefallene, die sieht, wie die zweite Eva fällt» (ebd., 9-10).

Wie die Weisheit ist Christus «Bild Gottes» (*Weish* 7,26); er ist vor jeder Kreatur da, ist an der Schöpfungstat aktiv beteiligt und führt die Menschen zu Gott (*Spr* 8,22-36). Durch die Inkarnation und die Erlösungstat des Sohnes erhält die Schöpfung in ihm, dem «Erstgeborenen der ganzen Schöpfung» (*Kol* 1,15), neue Lebenskraft. Die nach ihm geborenen Geschöpfe erhalten von ihm, dem «Erstgeborenen von vielen Brüdern» (*Röm* 8,29), eine neue Fülle. Diese universale Rolle Christi (vgl. auch *Hebr* 1,1-4), des «neuen Adam» (*Röm* 5,12-21; *1 Kor* 15,45ff), interpretiert Adrienne – der Intuition von L. Bouyer (vgl. *Sophia ou le monde en Dieu*, Paris 1994, 8) nicht unähnlich –, in enger Verbindung mit der Marias, der neuen Eva, dem ersten, vollkommenen Erzeugnis der Erlösung, dem Inbild der Uridee des Menschen. Auf diese Weise wird die Vor-Erlöste eng dem Erlöser beigesellt und wirkt am Schöpfungswerk mit.

«Und da die Erlösung Herstellung des wahren Geschöpfes ist, ist das Miterlöstwerden (Marias) nicht abzulösen von einer Miterschaffung. Gewiss ist Maria nicht dabei am Tag der ersten Schöpfung. Aber es wird ihr gegeben, mitzuschaffen, dort wo es um die Korrektur der Schöpfung, um die Wieder-

aufriechtung Evas geht. Um dessen fähig zu sein, wird sie ohne Erbsünde geboren, in jener Gnade, die Adam und Eva besaßen, bevor sie fielen, in jener Gnade auch, die der Sohn als Erlöser besitzt und an der er seine Mutter teilnehmen lässt. Um sie aber wirklich Miterlöserin werden zu lassen, muss der Sohn ihr Wesen schon im Alten Bund verteilen. Er will nicht nur in sich auf Adam zurückgehen können, sondern auch in Maria auf Eva. Nicht nur der Mann soll Erlösender und Erlöster sein, sondern auch die Frau ursprünglich Erlöste und darum Miterlösende» (*Maria in der Erlösung*, 33).

In der Nachkommenschaft Evas hat Gott Maria zur Mutter seines Sohnes vorherbestimmt. Wenn der Engel Gabriel bei seinem Gruß von ihr sagt, dass sie «in der Huld Gottes» steht (Lk 1,28), dann deshalb, weil sie «die erhabenste Frucht der Erlösung» (*Sacrosanctum Concilium*) ist. Folglich ist zu sagen, dass Maria sich von den andern Christen nur darin unterscheidet, dass die Gabe des Erlösungswerks ihr intensiver geschenkt wurde. Obwohl ihr Sohn für sie nicht wie für uns Sühne leisten musste, weil sie keine Sünde beging, hat er doch seine Passion für sie nicht weniger als für uns verdienstlich vollbracht. Für sie bestand sein Erlösungswerk darin, dass er sie vor aller Erbsünde bewahrt, sie vor dem Zustand behütet hat, der für das ganze Menschengeschlecht aus der Tat unserer ersten Eltern hervorging und derzufolge sie wie wir persönliche Sünden hätte begehen können. Das durch den Heiligen Geist in Voraussicht der Verdienste Christi verliehene Privileg ihrer unbefleckten Empfängnis ist nicht als simples Ergebnis, sondern als effektive Fruchtbarkeitspotenz zu verstehen. Wie nach ihr in uns, ist die Gnade, die sie in aktiver Liebe mit Christus vereint, in der Jungfrau die Quelle aller Verdienste; sie sichert von Anfang an den übernatürlichen Charakter all ihrer Handlungen und somit ihren Wert vor Gott und den Menschen. Dieses Privileg hat sie keineswegs von den Sündern wegversetzt, sondern sie in ihrem Sohn noch tiefer in Gemeinschaft mit ihnen gebracht. Balthasar sagt treffend: «Schuld isoliert und unterbindet wirksame Solidarität, *in eadem damnatione* (Lk 23,40) ist man nicht solidarisch; Unschuld ermöglicht sowohl das Sich-nicht-absichern-können gegen Mit-Leiden wie den liebenden Willen zu diesem» (*Theodramatik*, II/2, 298).

«Was Maria angeht, so war für die Theologie am Ende eine Entscheidung notwendig: Sollte ihre Solidarität mit der Menschheit letztlich auf dem Mit-Gebundensein in der Gottferne aufruhen oder auf dem Für-Sein des Sohnes, jenem Für-Sein, zu dem durch seine Befreiungstat auch alle Christen nachträglich hinübergerufen werden? [...] In der Geschlechterreihe aus Adam her von menschlichen Eltern abstammend, besaß Maria ein Mit-Sein [...], das durch die Gnade Gottes von vornherein zu einem Für-Sein intensiviert wurde. So wird die natürliche Teilnahme an den Leiden und natürlichen Gebrechen der menschlichen Natur nicht aufgehoben, aber von vornherein mit dem Index einer von Christus herkommenden Fruchtbarkeit versehen»

(H.U. von Balthasar, *Heilig öffentlich Geheimnis*, in: Internationale katholische Zeitschrift «Communio», 7 [1/1978], 7).

Die mütterliche Fruchtbarkeit der Jungfrau in der Inkarnation

Wie wir schon wiederholt bemerkten, ist die Jungfrau-Mutter als der Inbegriff der im Entstehen begriffenen Kirche zu betrachten. Man denkt diesbezüglich an die treffende Formulierung Isaaks von Stella, die insbesondere von Henri de Lubac wieder zur Geltung gebracht worden ist: «Quod de virgine mater Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter» (*Sermo* 51). Als «erste» und neue Eva ist Maria der Prototyp der Kirche, des Gottesvolkes, das den Messias und die Glaubenden zur Welt bringt (vgl. Offb 12,2). Da es hier insbesondere um ihre Rolle bei der Inkarnation geht, brauchten wir diesen Punkt nicht auszufalten. Doch ist es zum Schluss am Platz, diesbezüglich auf einen entscheidenden Sachverhalt aufmerksam zu machen. Die erlösende Inkarnation Christi begreift ausnahmslos alle Menschen ein. Die Gnade, die ihnen dadurch verschafft wird, ist schon wirksam, bevor sie selbst sie durch einen Glaubensakt als solche erkennen. Dieses Einbegriffensein kommt aus einer Tat Christi allein und nicht seines mystischen Leibes, der erst als eine Frucht von ihr gebildet werden wird. Der neue Adam wollte sich jedoch von Anfang an die neue Eva beigesellen, indem er ihr Ja in den Rang eines co-konstitutiven Elements der Inkarnation erhob. Als Maria bei der Verkündigung ja sagt, tut sie das also nicht im Namen der Kirche. Auf gewisse Weise handelt sie dabei im Namen der gesamten Menschheit, im Namen all derer, die dieses Ja noch nicht sagen können. «Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae – Durch die Verkündigung wird die Zustimmung der Jungfrau als der Vertreterin der gesamten Menschennatur eingeholt» (hl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, p.III, q.30, a.1; vgl. hl. Bernhard, *Sermo* 4 *super missus est* 8). Aber darin handelt sie ganz besonders in ihrem eigenen Namen, durch einen geistigen Glaubensakt, der ihr in der Heilsoökonomie einen einzigartigen Platz verschafft. Das Lehramt hat in der letzten Zeit im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil die aktive Rolle, die Maria bei der Inkarnation spielte, wiederholt betont und ihre freie «acceptatio» (*Lumen gentium*, 56) hervorgehoben, indem «sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt» hat (ebd., 61).

Aber wie ist eben diese aktive Rolle zu verstehen, ohne die christologische Einzigkeit des «pro nobis» zu gefährden? Um die Frage in klassischen Begriffen zu stellen: Erstreckt sich die diesbezügliche Mitwirkung auf die Hervorbringung der hypostatischen Union? Diese Meinung wurde von

Johannes a S. Thoma (*In III^{am} S. Thomae*, q. II, disp. V, a.3) und noch anderen Theologen (z.B. von den *Salmaticenses*) des 17. Jahrhunderts entschieden abgelehnt. Ihr Gegenargument ist bekannt; es ist von der am Anfang erwähnten augustinischen Idee inspiriert, wonach der Schoß der Jungfrau bloß der «Ort» der Vereinigung gewesen wäre: Was die Menschennatur Jesu subsistent macht, ist, unter Ausschluss jeglicher erschaffenen Ursache, einzig die Hypostase des WORTES. Eine Antwort auf diesen Einwand haben wir weiter oben angedeutet, indem wir insbesondere die Identität des neuen Adam erwägen. Greifen wir die nahegelegten Elemente ein letztes Mal wieder auf, um sie dank wertvoller Hinweise von Adrienne von Speyr etwas auszufalten. Das wird uns die zentrale Rolle Marias bei der Inkarnation noch deutlicher wahrnehmen lassen.

Als Träger seiner göttlichen Natur ist der ewige Sohn keiner Veränderung unterworfen; man darf also nicht sagen, der einzige Sohn, der «im Schoß des Vaters» ist (Joh 1,18), sei seiner göttlichen Natur nach von Maria geboren. Aber nach der Formulierung des II. Konzils von Konstantinopel ist er, der «selbst aus dem Himmel herabgestiegen ist, fleischgeworden aus der heiligen glorreichen Gottesgebärierin und immerwährenden Jungfrau Maria..., aus ihr geboren» (DS 422), und nicht nur *in* ihr. Balthasar bemerkt treffend: «In ihre glaubende Existenz als Schoß hinein wird das Wort getragen, um Fleisch zu werden» (*Sponsa Verbi*, 171), und das beansprucht die gesamtpersonliche, geistig-leibliche existentielle Antwort von ihr. «Man kann diese Antwort nicht in zwei Teile zerlegen; einen geistigen: ihre aktive Glaubenszustimmung, und einen fleischlichen: ihr passives Benütztwerden als Schoß der Menschwerdung Gottes. Eben deshalb ist sie an der Bildung der hypostatischen Einheit in ihrer – rein weiblich hingeebenen – Weise [aktiv] beteiligt» (ebd.). Noch einmal: Christus wollte das Heilswerk nicht ganz allein vollbringen; er wollte auch nicht allein sein in seinem einzigartigen Beim-Vater-Sein, sondern die, die seine erste Mitwirklerin war, sich beigesellen. Zwischen seinem und ihrem Stand bleibt jedoch ein grundlegender Unterschied. Das Ja des Sohnes geht voraus und bestimmt den Beginn seines Erdenlebens, sodass zu sagen ist, dass Jesus von vornherein in die Sendung hinein und für sie geboren wird, da er die ewige Sendung des Vaters in Person ist. Maria hingegen wird als eine Tochter der Erde geboren und muss, obwohl vor-erlöst (als unbefleckt Empfangene), zu dem Moment heranreifen, wo sie ihre Sendung erhalten hat und die volle Zustimmung, die sie ihm gibt, zu formulieren vermag. Marias Ja bei der Verkündigung ist der Schlüssel des Mysteriums ihres Lebens, in ihm enthüllt sich das Paradox ihrer Gottesmutterchaft.

Ein erstaunlicher Text von Adrienne, womit ihr erstes Buch, *Magd des Herrn* beginnt, bringt den zugleich geschichtlichen und ontologischen Charakter dieses Ja zur Geltung; er wird uns als Schluss dienen. Wie die Autorin darlegt, prägt das Ja Marias nicht nur ihr künftiges Leben, sondern

lässt sein Licht auf ihre ganze Vergangenheit fallen, denn es bringt die Grundlage ihres Daseins angesichts Gottes zum Ausdruck, eine Existenz, die dem Schachbrett gleicht, auf dem Gott spielen kann, wie er will – aber ohne die Äußerlichkeit, die das Bild nahelegt: «Wie eine Garbe in der Mitte zusammengefasst wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefasst; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts [...] Alle Freiheit entfaltet sich durch Hingabe und durch Verzicht auf Ungebundenheit. Und von dieser Freiheit in der Bindung geht jede Art der Fruchtbarkeit aus [...] Ihr Jawort ist vor allem Gnade. Es ist nicht bloß ihre menschliche Antwort auf das göttliche Angebot; es ist so sehr Gnade, dass es zugleich die göttliche Antwort auf ihr ganzes Leben ist. Es ist die Antwort der Gnade in ihrem Geist auf die von Anbeginn grundgelegte Gnade in ihrem Leben. Aber es ist ebenso sehr die von der Gnade erwartete Antwort, die Maria gibt, indem sie [...] sich dem Ruf in voller Hingabe zur Verfügung stellt [...] in der Stärke derjenigen, die bereit ist zu jeder Verfügung Gottes, und in der Schwäche derjenigen, über die schon verfügt ward [...] Als Wort der Gnade ist ihr Jawort in besonderer Weise eine Tat des Heiligen Geistes [...] Bei der Überschattung wird der sie durchflutende Geist auf den schon in ihr wohnenden Geist treffen, und das Ja Marias wird wie eingeschlossen sein in ein Ja des Geistes [...] Es wird zunächst ein Wort ihres Geistes sein, ohne dass sie noch ahnt, wie sehr es in Gottes Absicht bestimmt ist, auch ein Wort ihres Leibes zu werden» (*Magd des Herrn*, Einsiedeln ³1988, 7-9).

Das überaus große Geschenk der Inkarnation sollte die Antwort auf eine überaus große Erwartung von Seiten der Schöpfung sein. Es verlangte somit eine unbegrenzte Verfügbarkeit, die innere Haltung, zu der der heilige Ignatius von Loyola auffordert, wenn er dazu einlädt, «gleichmütig» (*indiferentes*) zu werden (*Geistliche Übungen*, Nr. 23). Der Gleichmut Marias ist im Grunde der gleiche wie der der Christen, und doch ganz anders als der der Vollkommensten von ihnen. Der unsere ist kraft der Dinge ein Gleichmut, zu dem man sich entschieden hat, was eine Grenze, einen Ausschluss mit sich bringt (beispielsweise schließt die Ehe die gottgeweihte Jungfräulichkeit aus). Der der Jungfrau-Mutter hingegen ist inklusiv. Sie muss nichts opfern, denn sie hat schon alles dargebracht. In ihr ist alles von jeher schon entschieden, aber nicht ohne einen persönlichen Freiheitsakt. Maria steht außerhalb, jenseits des Entscheides. Dergestalt ist sie fähig, aus den Händen Gottes alles zu empfangen – alles nicht im Sinn von «was immer Gott Seinem besonderen Willen gemäß gibt», sondern im Sinn von «alles zugleich», und das mit der gleichen Natürlichkeit, mit der ihr alles geschenkt wird. Ihr Gleichmut ist der der vollkommensten Liebe. Der übermittelten und persönlich entgegengenommenen Gabe dieses Gleichmuts entspricht die Gottesmutterchaft, worin ihre einzigartige Rolle bei der Inkarnation voll zum Ausdruck kommt.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

EUCHARISTIE ALS SAKRAMENTALE INKARNATION

1. Christologische Verankerung der Eucharistie im Weihnachtsgeheimnis

Nach der Heiligen Schrift ist das Herrenmahl (1Kor 11,20) das Selbstvermächtnis Jesu Christi und damit die bleibende Gegenwart seiner Person und seines Werkes unter uns. Darum gibt es einen engen Zusammenhang zwischen Christologie und Eucharistie. Doch die christologische Begründung der Eucharistie kann von verschiedenen Seiten angegangen werden. Man kann z. B. von einer kosmischen Christologie (vgl. Kol 1,15ff; Eph 1,10), einer Passions- oder einer Inkarnationstheologie ausgehen¹. Hier soll, dem Thema des Heftes entsprechend, nur die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation herausgestellt werden, die im Weihnachtsgeheimnis ihren Grund hat.

Da die Eucharistie seit alters her der höchste Lebensvollzug der Kirche ist, muss es erstaunen, dass sie weder im *Apostolicum* noch im *Nicaeno-Constantinopolitanum* ausdrücklich genannt wird. Im *Apostolicum* ist sie wohl mitgemeint in der Erwähnung der *communio sanctorum*. Doch im Glaubensbekenntnis von 381 wird nur die eine Taufe zur Vergebung der Sünden erwähnt, nicht aber die Eucharistie oder die Gemeinschaft der Heiligen. Dennoch gibt es in der Mitte des Großen Glaubensbekenntnisses die Inkarnationsklausel, die für die Eucharistielehre der griechischen Väter entscheidend wurde: «Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.» Bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten und auch zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel wurde betont, dass zwischen der Inkarnation Jesu Christi und der Eucharistie eine Übereinstimmung bestehe, weil in beiden die unauflöslliche Einheit von Fleisch und Geist verkündet wird². Seit dem 5. Jahrhundert wird das *Nizänum* auch im Gottesdienst gebetet und erinnerte die Gläubigen bis ins hohe Mittelalter an die eucharistische Bedeutung der Inkarnationsklausel, die uns inzwischen abhanden gekommen ist: Die Fleisch-

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

werdung des Gottessohnes wird im Sakrament der Eucharistie vergegenwärtigt. Von diesem Gedanken war auch die christliche Frömmigkeit lange tief beeinflusst: «Noch das Credo, z.B. in sämtlichen Mozart-Messen, hat vor dem «Et incarnatus est» eine lange Pause, damit sich die Gläubigen, auch kniefällig, an die Gegenwart Christi im Messopfer erinnern mögen.»³ Natürlich war stets klar, dass die Eucharistie den Kreuzestod Jesu als unvergängliche Quelle des Heils bezeugt, doch dieser Aspekt ließ im Mittelalter die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation in den Hintergrund geraten: «Erst seit dem Mittelalter mit seiner Passionsmystik und seit der Reformation mit ihrer Kreuzestheologie bekam in der westlichen Theologie die Erklärung des Altarsakraments eine stärker passionstheologische Ausrichtung.»⁴

Für das gesamte christliche Altertum jedenfalls sind Inkarnation, Eucharistie und Kirche noch eng miteinander verbunden, wobei Eucharistie und Kirche als *Leib Christi* bezeichnet werden. Doch mit der Zeit werden in dem einen und einzigen *Corpus Christi* drei Aspekte oder «drei Leiber Christi» unterschieden: «Denn einer ist der von der Jungfrau geborene und zum Himmel aufgefahrene Leib, ein anderer der täglich neugeschaffene und konsekrierte, ein dritter schließlich der, den wir bilden und der das Sakrament empfängt.»⁵

Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie ist ein Anliegen, in dem sich römisch-katholische Kirche und orthodoxe Kirchen treffen. Beide können gemeinsam aussagen: «Die Eucharistie hat ihren realen Grund in der unermesslichen Philantropia Gottes, in der kenotischen Fleischwerdung Jesu Christi.»⁶ Dennoch hat diese christologische und ekklesiologische Übereinstimmung aus anderen, hier nicht zu entfaltenden Gründen, bisher noch zu keiner Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Schwesterkirchen geführt.

Im folgenden soll versucht werden, zunächst aus dem Johannesevangelium, dann an Hand einiger weniger Texte vor allem griechischer, dann aber auch lateinischer Kirchenväter sowie aus altkirchlichen Liturgien die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie herauszustellen, um abschließend nach dem inneren Grund der Zusammengehörigkeit von Inkarnation und Eucharistie zu fragen.

2. Die eucharistische Rede im Johannesevangelium

«Weil die Offenbarungsrede vom wahren Himmelsbrot in sich selbst die Spannung von symbolisch-personaler Deutung und eucharistischer Anwendung enthält, ist es nicht erstaunlich, dass die Gesamtdeutung vom Altertum bis in die neueste Zeit uneinheitlich und wechselhaft war.»⁷ Es geht bei der Interpretation von *Joh* 6,26–58 um folgende Fragen: Ist das hier genannte *Brot des Lebens* wirklich die Eucharistie? Soll dieser Text in einem

spiritualistischen oder in einem eucharistisch-realistischen Sinn verstanden werden? Wenn der eucharistische Sinn bejaht wird, ist die Eucharistie dann in der ganzen Rede im Blick oder nur im letzten Teil? Das Konzil von Trient war darüber geteilter Meinung und hat deshalb keine Entscheidung getroffen, sondern sich bei der Frage nach der Interpretation der Brotrede mit der Feststellung begnügt: «wie immer man sie nach den verschiedenen Auslegungen der heiligen Väter und Lehrer verstehen mag»⁸.

Nach der symbolischen Deutung muss die ganze Rede von der Inkarnation und vom Glauben her verstanden werden, ohne direkten Bezug auf das Sakrament der Eucharistie. Wenn Jesus von sich behauptete: «Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist» (V. 41), so sei das nur eines der großen Symbole, durch die er sich als «Retter der Welt» (*Joh* 4,42) offenbare. Er sei ebenso das «Brot des Lebens» (V. 35), wie er «das Licht der Welt» (*Joh* 8,12), «der gute Hirt» (*Joh* 10,11.14) oder «die Auferstehung und das Leben» (*Joh* 11,24) ist. Ihn *essen* (V. 57), bedeute: an ihn *glauben*. Diese symbolische oder spiritualistische Deutung von *Joh* 6 hat ihren Kronzeugen in Augustinus gefunden, der bei der Auslegung von V. 29 (mit Verweis auf V. 27) die berühmten Worte schreibt: «Crede, et manducasti» (Glaube, und du hast gegessen)⁹. Sie haben bei den Reformatoren mächtig nachgewirkt, aber auch auf die katholischen Theologen der Reformationszeit (vor allem Cajetan) eingewirkt.

Der erste Teil der Rede in Kafarnaum (V. 26-51a) lässt sich, wenn man ihn allein betrachtet und vom Kontext isoliert, durchaus ohne direkten Bezug auf das Sakrament erklären. Wenn die Juden gegen Jesus murren, weil er sich selbst als das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, bezeichnet hat (vgl. V.41), so lehnen sie sich keineswegs gegen das eucharistische Mysterium auf, sondern gegen Jesu messianischen Anspruch (vgl. V. 42). Doch die enge Verbindung dieses Abschnitts mit dem zuvor berichteten Zeichen der Brotvermehrung (V. 1-15) und dem folgenden ausdrücklich eucharistischen Abschnitt macht es erforderlich, auch die Verse 26-51a eucharistisch zu interpretieren. Das ist nicht nur eine Konsequenz aus der literarischen Einheit von *Joh* 6, sondern vielmehr erfordert die auf die Inkarnation zentrierte Eucharistielehre des Johannesevangeliums eine erste Entfaltung über Jesus als das Lebensbrot und den Glauben an seine Person und Sendung.

Im letzten Teil der Rede (V. 51b-58) ist ein eucharistischer Realismus kaum noch bestreitbar, weil man das Fleisch (*sarx*) des Menschensohnes zerkaue (*trogen*) und sein Blut trinken muss (V. 56), denn sie sind wahre Speise und wahrer Trank. Diese Ausdrücke erinnern an die Worte Jesu beim Letzten Abendmahl und setzen somit das Opfer auf Golgota voraus: das für das Leben der Welt hingeebene Fleisch des Menschensohnes (vgl. V. 51), sein am Kreuz vergossenes Blut. Der im eucharistischen Teil der Rede gebrauchte Begriff *sarx* unterstreicht gegen Gnosis und Doketismus die Wirk-

lichkeit der Menschlichkeit Gottes in Jesus Christus und hat von 1,14 (*ho logos sarx egeneto* [Das Wort ist Fleisch geworden]) her eine inkarnatorische Bedeutung. Wer, wie die Gnostiker und Doketen, den Empfang des Fleisches und Blutes Jesu ablehnt (vgl. V. 53), leugnet seine Inkarnation (*sarx*) und seinen blutigen Kreuzestod (*haima*). Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie zeigt sich besonders in V. 57f, wo die Eucharistie als sakramentale Verlängerung und Vergegenwärtigung der Inkarnation erscheint. Nach *Joh 6* strebt die Menschwerdung auf die Eucharistie hin, in der sie sich vollendet; zur Eucharistie aber gehört der Glaube an Jesus Christus, das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommen ist, um der Welt das Leben zu geben. Für das vierte Evangelium ist die Inkarnation das wesentliche Geheimnis, an dem uns die Eucharistie Anteil schenkt. Dadurch werden aber weder der Opfercharakter (vgl. V. 51) noch die eschatologische Bedeutung der Eucharistie im Johannesevangelium verschwiegen: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag.» (V. 54) In der Eucharistiefeier werden Jesu Inkarnation und Hingabe in den Tod (vgl. *Joh 19,34f*; *1 Joh 5, 6ff*) gegenwärtig: Die Eucharistie ist «*caro incarnata, passa et glorificata*, als Fleisch und Blut des Menschensohnes die sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses Jesus.»¹⁰

3. Die Inkarnation als Schlüssel zum Eucharistieverständnis der Kirchenväter

Von Anfang an steht die Feier der Eucharistie mit Wortgottesdienst, Einsetzungsbericht sowie Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu im Mittelpunkt des Gottesdienstes der Gemeinde. Bis ins nizänische Zeitalter ist die Eucharistielehre vor allem bei den griechischen Kirchenvätern¹¹ von einem «inkarnationstheologischen Prinzip» (*Johannes Betz*) bestimmt: der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, die nach dem Philipperhymnus (*Phil 2,6-11*) auf die Entäußerung (*Kenosis*) Gottes zu unserem Heil hinzielt.

3.1 Griechische Kirchenväter

Die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Gemeindeleben stellt der Märtyrerbischof *Ignatius von Antiochien* in seinen sieben Briefen (zwischen 110 und 118 n. Chr.) heraus, wobei er eine Verbindung mit der Inkarnation herstellt, wenn er den Römern schreibt: «Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, das aus dem Samen Davids stammt, und zum Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.» (*IgnRöm 7,3*) Die Eucharistie ist «das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat» (*Sm 7,1*).

Der Apologet und Märtyrer *Justin* (zweite Hälfte des 2. Jhd.) hebt die Eucharistie von den heidnischen Opfern ab, anerkennt zwar in *Mal 1,11*

ein alttestamentliches Vorausbild der Eucharistie, weist aber letztlich auf die einzigartige Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament hin, die ihren Grund in der Menschwerdung Jesu Christi hat. Die Erinnerung (*anamnesis*) an die Inkarnation ist in der Eucharistie gegeben (vgl. *Dialogus* 70,4 [*Goodspeed* 181]). Von da her nimmt *Justin* die Inkarnation zum Modell für die Erklärung der Eucharistie: «Nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir sie. Vielmehr auf die gleiche Weise, wie der durch den Logos Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Erlöser, um unserer Erlösung willen sowohl Fleisch als auch Blut (angenommen) hatte, so ist – wie wir belehrt sind – auch die Speise, die durch ein Gebet um den von ihm stammenden Logos zur Eucharistie geworden ist, eben jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut, wie denn Fleisch und Blut (überhaupt) aus Speise auf Grund der (Nahrungs-)Umwandlung gebildet werden.» (*Erste Apologie* 66,2 [*Goodspeed* 74f])

Auch bei *Irenäus von Lyon* (1. Hälfte des 2. Jh. bis gegen 200), der die apologetische Thematik *Justins* fortsetzt, findet sich das «eucharistische Inkarnationsprinzip», denn die Eucharistie als Leib und Blut Jesu Christi geschieht durch das Hinzukommen des Logos auf die Opfertgaben auf Grund einer Anrufung Gottes (*Epiklese*) um den Logos. Der Logos wird auf die Opfertgaben herabgerufen, um diese zu konsekrieren und dann mittels der Eucharistie die Menschen zu Gott zurückzuführen. Letztlich zielt die Teilnahme an der Eucharistie auf die Auferstehung der Toten: «Wie können sie [die Häretiker] nur sagen, dass das Fleisch für die Verwesung bestimmt ist und nicht am Leben teilhat, wo es doch durch Leib und Blut des Herrn ernährt wird? ... Bei uns stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm, was ihm gehört, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist predigen. Denn wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung Gottes erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben.» (*Adv. haer.* IV,18,5 [SC 100, 610–613; FC 8/4, 146f])

Nach dem «eucharistischen Inkarnationsprinzip» des Bischofs *Irenäus* gehört zur Eucharistie, dass sie den Logos vermittelt. Wenn von diesem gesagt wird, er führe als «Gegengift des Lebens» (*antidotum vitae*) zur Unverweslichkeit (vgl. *Adv. haer.* III,19,1 [SC 211, 372f; FC 8/3, 238f]), so ist damit wohl ein Hinweis auf die Eucharistie gegeben, die bereits bei *Ignatius von Antiochien* als «Arznei der Unsterblichkeit» (*pharmakon athanasias*), «Gegengift gegen den Tod» (*antidotos tou me apothanein*) bezeichnet wird (*IgnEph* 20,2). Noch deutlicher wird *Irenäus*, wenn er sagt, die Christen seien es gewohnt, «das Wort Gottes zu essen und zu trinken, das Brot der Unsterb-

lichkeit in uns zu haben... , das der Geist des Vaters ist» (*Adv. haer.* IV,38,1 [SC 100, 946–949; FC 8/4, 334f]). Für Irenäus garantiert die Eucharistie die von der Gnosis geleugnete Einbeziehung des Leibes ins Heil, die ihren theologischen Grund in der Menschwerdung des Gottessohnes hat, der seine angenommene Menschheit in die Herrlichkeit des Himmels mitgenommen hat.

Bei den beiden großen Alexandrinern *Klemens* und *Origenes* bleibt das vergegenwärtigende Gedächtnis (*Anamnese*) der Inkarnation tragendes Fundament der Eucharistielehre, wenn sich bei ihnen auch eine Tendenz zur Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses findet.

Klemens von Alexandrien (um 140/150 bis um 220) verteidigt die kirchliche Eucharistie, die damals im Anschluss an *1 Kor* 3,2 in manchen katholischen Gemeinden auch als *Milch* bezeichnet wird, gegen gewisse Gnostiker, die ihr Abendmahl als *Fleisch und Blut Christi* von der kirchlichen Eucharistie, die nur die Anfangsgründe einer wahren Gnosis vermittele, abheben und als ihr überlegen ansehen (vgl. *Paed.* I, 39,1 [GCS Clem.Alex. I, 113, 9–14]). Ihnen gegenüber stellt *Klemens* klar, was im kirchlichen Sinn unter *Fleisch und Blut Christi* zu verstehen ist: «Vernimm es auch auf folgende Weise! Nach unserer Auffassung bezeichnet er [Christus] mit Fleisch sinnbildlich (*allegorei*) den Heiligen Geist; denn von ihm ist ja auch das Fleisch geschaffen; mit Blut weist er uns auf den Logos hin, denn wie reichliches Blut ist der Logos über das Leben ausgegossen; die Verbindung (*krasis*) von beidem aber ist der Herr, die Speise der Unmündigen; der Herr ist Geist und Logos. Die Speise, das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, Fleisch gewordener Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch. Die Speise ist die Milch des Vaters, durch die allein wir Unmündigen gesäugt werden. Er selbst, der Geliebte und unser Erlöser, der Logos, hat sein Blut für uns vergossen zur Erlösung der Menschheit.» (*Paed.* I, 43, 2–3 [GCS Clem.Alex. I, 115,30–116,6]¹²) Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass für *Klemens*, jedenfalls im *Paedagogus*, das eucharistische Fleisch und Blut Jesu «auf Grund der Inkarnation Schöpfungen, Objektivationen, Erscheinungsweisen, Unterpfänder des Logos (sind), der – entsprechend einer Form der Geistchristologie – mit dem Pneuma identisch ist»¹³. Während *Klemens* im *Paedagogus* den kirchlichen eucharistischen Glauben vertritt, bezieht er in den *Stromateis* (Teppiche gnostischer Darlegungen gemäß der wahren Philosophie) eine neue Stellung, die auf eine Spiritualisierung sowohl des Eucharistieverständnisses als auch des Eucharistieempfangs hinläuft (vgl. *Strom.* V, 10, 66, 2–5 [GCS Clem. Alex.II, 370, 13–25]), deren Konsequenzen *Johannes Betz* deutlich herausstellt: «Demnach ist das eigentliche Fleisch und Blut des Logos, die «pneumatischere», und das heißt die angemessenere Kommunion, die Schau oder die Gnosis. Damit haben wir zwei Arten der Eucharistie für die zwei nach *Klemens* bestehenden Klassen von Christen: die zeichenhaft-sakramentale Eucharistie für die Pistiker und die

gnostisch-spiritualistische für die Gnostiker. Faktisch bedeutet diese Zweigleisigkeit eine Zurückstufung des liturgischen Abendmahls.»¹⁴

Wie bei *Klemens*, so findet sich auch bei *Origenes* (um 185 bis um 253), der «ein Mann der Kirche (*ecclesiasticus*) sein möchte» (*In Luc. hom.* 16,6 [SC 87, 244; FC 4/1, 188f]), eine allgemeinkirchlich realistische und eine symbolische bzw. spiritualistische Auffassung der Eucharistie¹⁵. Auch *Origenes* sieht in der Eucharistie, die er mit Vorliebe als *Leib (Fleisch) und Blut des Logos* bezeichnet, dessen sakramentale Inkarnation. Bei der Erklärung der einzelnen Bitten des Vaterunser im zweiten Teil seiner Schrift über das Gebet behandelt er auch die Brotbitte, die er auf die von der Inkarnation her verstandene Eucharistie hin auslegt: «Dies aber ist die wahre Speise, (nämlich) das Fleisch Christi, welches als Wort Fleisch geworden ist nach der Schriftstelle: «Und das Wort ward Fleisch.»» (*De oratione* 24,4 [GCS Origenes II,365, 22-24]¹⁶) Von da her leitet *Origenes* auch die Bedeutung der Eucharistie ab, die in der Inkarnation ihr Fundament hat: «Man darf sich aber nicht wundern, dass er [Christus] selbst das Brot ist und dasselbe mit uns isst, dass er selbst der Trank von der Frucht des Weinstocks ist und [ihn] mit uns trinkt. Allmächtig ist nämlich der Logos Gottes, und er wird mit verschiedenen Benennungen bezeichnet, und unerschöpflich ist er hinsichtlich der Fülle seiner Kräfte (*virtutes*), da er höchstpersönlich jede Kraft selber ist.» (*In Mt. comm. ser.* 86 [GCS Origenes XI, 199, 21-25]¹⁷)

Doch auch wenn *Origenes* von der Eucharistie als einem «typischen oder symbolischen Leib» (*In Mt. tom.* XI,14 [GCS Origenes X, 58, 8-9]) spricht, leugnet er keineswegs die eucharistische Realpräsenz, obwohl sich bei ihm Texte finden, die auf den ersten Blick befremdlich sind und den Eindruck erwecken, als würde die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi zu Gunsten einer Spiritualisierung abgeschwächt, wie z.B. seine Exegese des Einsetzungsberichts der Eucharistie: Das Brot und der Trank, die Jesus als seinen Leib bzw. sein Blut bekannte, seien nicht die Realitäten gewesen, die er in seinen Händen hielt. «Denn nicht jenes sichtbare Brot, das er in Händen hielt, nannte der Gott-Logos seinen Leib, sondern das Wort, in dessen Geheimnis (*in cuius mysterio*) jenes Brot gebrochen werden sollte. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jener Trank vergossen werden sollte. Denn Leib oder Blut des Gott-Logos, was kann es anderes sein als das Wort, das nährt, und das Wort, das das Herz erfreut.» (*In Mt. comm. ser.* 85 [GCS Origenes XI, 196, 19-197,6]¹⁸) *Henri de Lubac*, der sich in seinem *Origenesbuch* mit diesen missverständlichen Texten des *Origenes* auseinandersetzt, kommt zu dem Ergebnis: «Und wenn *Origenes* außerdem sagt, die Schrift sei der «wahre Leib» und das «wahre Blut» Christi, dann ist das nicht so zu fassen, als sei die Eucharistie für ihn nur metaphorisch Christi Fleisch und Blut. In seiner Schauweise liegt keinerlei Widerspruch darin, dass einerseits die Eucharistie

wahrhaft den Leib und das Blut Christi enthält, obwohl andererseits, in einem weiteren, höheren und tieferen und deshalb ‹wahreren› Sinn die Schrift der Leib und das Blut des Logos ist.»¹⁹

Athanasius von Alexandrien (um 295/300 bis 373) identifiziert die Eucharistie mit dem Fleisch, das Jesus in der Inkarnation angenommen hat. Jetzt gibt der Heiland sein Fleisch als himmlische Nahrung von oben her und als pneumatische Speise (*Ad Serap. ep.* IV,19 [PG 26, 668 A]). Die Eucharistie schenkt den Logos als Mittler der Erlösung, die in der Vergöttlichung des ganzen Menschen, auch seines Leibes, besteht und deswegen die Menschwerdung des Logos voraussetzt: «Wir werden vergöttlicht (*theoioioutheta*) nicht durch die Teilnahme am Leib eines Menschen, sondern indem wir den Leib des Logos empfangen.» (*Ep. ad Maximum philosophum*, 2 [PG 26, 1088 C]) Wie der irdische Leib Jesu aus dem Leben spendenden Pneuma von Maria empfangen wurde, so ist auch der eucharistische Leib des Herrn Leben spendender Geist (vgl. *De incarnatione et contra arianos*, 16 [PG 26, 1012 B]²⁰).

Die pneumatisch-soteriologische Sicht der Eucharistie bei *Athanasius* wird von *Cyrrill von Alexandrien* (5. Jahrhundert), als «ein Höhepunkt patristischer Abendmahlstheologie»²¹, voll entfaltet. Auch für ihn ist der Leib Christi, sei es der geschichtliche oder der eucharistische, unmittelbar und substanziell mit dem Logos geeint. *Cyrrill* nennt sowohl den historischen als auch den eucharistischen Leib Jesu «des Logos eigenes Fleisch» (*sarx idia tou logou*), eine Formel, die auch im 11. Anathematismus des Konzils von Ephesus (431) auftaucht (vgl. *DH* 262).

Rückblickend auf die kurzen Hinweise zum Eucharistieverständnis der Alexandriner *Klemens*, *Origenes*, *Athanasius* und *Cyrrill*, kann man mit *Johannes Betz* feststellen: «Zusammenfassend lässt sich von der alexandrinischen Spiritualität sagen, sie suche im Herrenmahl den Logos. Sie kann ihn ergreifen, weil er hier eine sakramentale Inkarnation vollzieht. So bleibt in dieser Sicht die Menschheit Jesu noch im Blickfeld, sie wird allerdings von der Logosidee überstrahlt.»²²

Auch bei *Gregor von Nazianz* (um 326 bis um 390) besitzt die Inkarnation einen eucharistischen Bezug: «Er (Jesus) hat gehungert, doch er hat Tausende gespeist und ist das Leben spendende himmlische Brot.» (*Or.* 29,20 [FC 22, 212–215]) Ähnliche Verbindungen zwischen Inkarnation und Eucharistie finden sich in den *Mystagogischen Katechesen* des *Johannes von Jerusalem* (bei *Cyrrill von Jerusalem* [um 313 bis 386/387], *Myst. Cat.* V,7 [FC 7, 150–153]) und in den zwischen 360 und 390 entstandenen 50 *Geistlichen Homilien* des *Macarius/Simeon* (vgl. *hom.* 11,9; 26,15 [*Bibliothek der Kirchenväter*² 10, 92f; 220f]). Diese patristischen Texte, die im Zusammenhang stehen mit dem bereits am Anfang erwähnten Inkarnationsbekenntnis des Credo von 381, machen eine zugleich inkarnatorische und eucharistisch-sakramentale Aussage, die letztlich darauf hinausläuft, dass jene «Wandlung» im Mutterschoß,

in welcher der ewige Logos durch Überschattung des Heiligen Geistes aus der Jungfrau Mensch wird, die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi vorwegnimmt²³.

3.2 Das Zeugnis griechischer Liturgien für die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation

Die *Apostolische Tradition* wird Hippolyt, einem römischen Presbyter und Gründer einer kleinen schismatischen Gemeinschaft, zugeschrieben, der 255 mit Papst Pontianus im Exil starb. Die im griechischen Original verloren gegangene Kirchenordnung beschreibt die christliche Liturgie, wie sie kurz nach 200 in Rom noch auf Griechisch gefeiert wurde. Sie versucht eine erste theologische Synthese der Liturgie und hat großen Einfluss auf die östlichen Liturgien ausgeübt. Hier begegnet uns im Rahmen einer Bischofsweihe die geradezu klassische Gestalt der Eucharistiefeier (*Trad. Apost.* 4 [SC 11^{bis}, 46–53]), die gegenwärtig im Zweiten Eucharistischen Hochgebet des *Missale Romanum* nachwirkt. Zunächst wird an die Inkarnation erinnert: «Wir sagen dir Dank, o Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus, den du uns in den letzten Zeiten gesandt hast als Heiland und Erlöser und Boten deines Ratschlusses. Er ist dein Wort, mit dir untrennbar verbunden; durch ihn hast du alles geschaffen. Nach deinem Wohlgefallen hast du ihn vom Himmel in den Schoß der Jungfrau gesandt, und in ihm wurde er Fleisch und ward als dein Sohn erwiesen, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau.» (*ibd.*, 48–51) Eucharistie ist demnach Gedächtnis (*anamnesis*) der Menschwerdung sowie des Paschamysteriums Jesu, also seines Todes und seiner Auferstehung. Die Deutung der Eucharistie durch Hippolyt bleibt ganz im Rahmen des 2. Jahrhunderts, in dem mit dem Wort *eucharistia* sowohl das Dankgebet über Brot und Wein als auch Brot und Wein selbst nach ihrer Wandlung in den Leib und das Blut Christi bezeichnet werden. Das Dankgebet ist zugleich Darbringung (*oblatio; prosphora*), die im ganzen Eucharistievollzug geschieht. Die Kirche will aber kein neues und eigenes Opfer darbringen, sondern in ihrer Eucharistiefeier an das einmalige Opfer Jesu Christi am Kreuz erinnern und dieses vergegenwärtigen. In der Formel der *Apostolischen Tradition*: «*memores offerimus*» (*ibd.*, 52f) wird der «Ertrag der eucharistischen Theologie der beiden ersten Jahrhunderte in die Liturgie»²⁴ eingebracht.

Auch im Kanon Hippolyts findet sich die bereits bei Irenäus erwähnte *Epiklese*: «Und wir bitten, dass du deinen heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche sendest» (*Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*). Der Zusammenhang schließt die Konsekration der Opfern ein, wie sich implizit an einer anderer Stelle der Kirchenordnung zeigt: «Der Bischof eucharistiere das Brot zum Symbol,

griechisch Antitypos, des Leibes Christi, den Kelch mit Mischwein zum Antitypos, griechisch Ähnlichkeit, des Blutes, das für alle vergossen ist, die an ihn glauben» (*Trad. Apost.* 21 [*ebd.*, 90f]). *Johannes Betz* interpretiert diese Stelle folgendermaßen: «Das erbetene Herabkommen des Pneuma – das übrigens bei Hippolyt noch nicht als eigenständige dritte göttliche Person erkannt, sondern noch mit dem Logos identifiziert wird – vergegenwärtigt seine Herabkunft in der Inkarnation ... Die Epiklese ist die liturgische Gestalt des eucharistischen Inkarnationsprinzips.»²⁵

Ein weiteres liturgisches Zeugnis aus dem 4. Jahrhundert sind die *Apostolischen Konstitutionen*, deren achttes, für unsere Frage wichtiges Buch auf der *Apostolischen Tradition Hippolyts* aufruht und in VIII, 12, 4-51 (*SC* 336, 178-205) die nach *Klemens von Rom* so genannte *Klementinische Liturgie* bietet. Auch hier wird vor der Konsekration die Inkarnation erwähnt, weil sie zum ganzen Christusgeheimnis gehört, das in der Eucharistie gegenwärtig wird: «Dich, seinen Gott und Vater, hat er besänftigt und mit der Welt ausgesöhnt und von dem über allen ruhenden Zorn befreit, als er geboren war aus einer Jungfrau, geboren im Fleisch, er, das Wort Gottes, der geliebte Sohn, der Erstgeborene der Schöpfung... Im Schoss einer Jungfrau ist er geworden, der alle bildet, die erschaffen werden, der Unfleischliche ist Fleisch geworden, der ohne Zeit Geborene wurde in der Zeit geboren.» (*ebd.*, 194f)

Schließlich sei noch hingewiesen auf das *Euchologium* des Bischofs *Serapion von Thmuis* (gest. nach 362), eines Freundes und Zeitgenossen des Einsiedlers *Antonius* und des Bischofs *Athanasius*. Die *Anaphora* (Eucharistisches Hochgebet) beginnt im Stil der negativen Theologie mit dem Lobpreis des unerschaffenen, unerforschlichen, unaussprechbaren und unbegreiflichen Gottes und schreitet rasch zur Theologie des Logos voran: Der Vater erkennt den Sohn und wird von dem von ihm gezeugten Logos erkannt und geoffenbart. Es folgt die Bitte um den Heiligen Geist, um die unaussprechlichen göttlichen Geheimnisse aussprechen und erklären zu können. Daran schließt sich der Heiligruf (*Sanctus*) an (vgl. *euch.* 13, 1-10 [*Bibliothek der Kirchenväter*² 25, 146f]). Dann folgt der Einsetzungsbericht, in dem sich nach spezifisch alexandrinischem Vorbild die zweimalige *Epiklese* vor und nach dem Einsetzungsbericht findet: «Erfüllt ist der Himmel, erfüllt ist die Erde von deiner großartigen Herrlichkeit, Herr der Mächte. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und Gemeinschaft! [*Erste Epiklese*] Denn dir haben wir dieses lebendige Opfer (*Röm* 12,1), diese unblutige Darbringung dargebracht. Dir haben wir dieses Brot dargebracht, das Abbild (*homoioima*) das Leibes des Eingeborenen ... Lass Wohnung nehmen, Gott der Wahrheit, deinen heiligen Logos in diesem Brot, auf dass das Brot der Leib des Logos werde, und in diesem Kelch, auf dass der Kelch das Blut der Wahrheit werde und mache, dass alle Teilnehmer die Arznei des Lebens empfangen zur Heilung jeglicher Krankheit und zur Kräftigung in jedem

Fortschritt und jeder Tugend und nicht zur Verdammung, Gott der Wahrheit, und nicht zur Schmach und Schande! [*Zweite Epiklese*].» (*ebd.*, 13,11.12.15 [148f]). Die *Prospora* (die eucharistischen Gaben) soll ein Abbild (*homoioima*), «ein anamnetisches und vergegenwärtigendes Symbol des Leibes Christi und seines Todes sein, und sie ist es auf Grund der im Einsetzungsbericht verkündeten Stiftung Jesu»²⁶. Während die erste Epiklese (13,11) vor dem Einsetzungsbericht an den *Heiligen Geist* als *Gottes Kraft und Gemeinschaft* ergeht, richtet sich bei *Serapion* die zweite Epiklese (13,15) an den *Logos*, der auf die Gaben niederkommen und sie zu Christi Leib und Blut machen soll. Die Konsekration wird somit inkarnatorisch beschrieben.

So ergibt sich aus dem Zeugnis griechischer Liturgien des 3. und 4. Jahrhunderts, die zum Teil auch – wie die Apostolische Tradition *Hippolyte* beweist – im Westen (Rom) gefeiert wurden, eine enge Verbindung zwischen Inkarnation und Eucharistie, die in der *Prospora* (Darbringung), *Epiklesis* (Anrufung) und *Anamnesis* (Gedächtnis) zum Ausdruck kommt.

3.3 Lateinische Kirchenväter

In der Theologie der Lateiner findet sich die Verbindung von Eucharistie und Inkarnation nicht so häufig wie bei den griechischen Kirchenvätern. Deshalb sei im folgenden nur auf vier lateinische Kirchenväter hingewiesen, bei denen diese Verbindung vorhanden ist und die eine große Auswirkung auf das Eucharistieverständnis der lateinischen Kirche haben.

Für *Cyprian* (ca. 200 bis 258), Bischof von Karthago von 248/249 bis zu seiner Hinrichtung am 14. September 258, steht die Gegenwart des Leibes und Blutes, ja Christi selbst in der Eucharistie außer Zweifel (*De lapsis* 2 [CCL III, 221,26]). Bei der Erklärung der vierten Bitte des Vaterunser (*Unser tägliches Brot gib uns heute*) weist er darauf hin, dass das erbetene Brot Christus selbst ist, der als Eucharistie die tägliche Speise der Christen ist (*De dominica oratione* 18 [CCL III A, 101,328–338]). In seinem 63. Brief, der an Caecilius gerichtet ist, hat der Bischof von Karthago den Christen «die erste eucharistische Monografie»²⁷ hinterlassen. *Cyprian* wendet sich in diesem Brief gegen Eucharistiefiern der «Aquarier», die das Abendmahl statt mit Wein nur mit Wasser feiern. Gegen diese Praxis macht er geltend, dass der Vollzug des Sakraments nach den Überlieferungen des Herrn und nach dem Vorbild seines Handelns zu geschehen habe. Jesus aber habe Brot und Wein dargebracht, nämlich seinen Leib und sein Blut (*ep.* 63,IV,1 [CCL III B, 393, 32f]).

Die Mahlelemente Brot und Wein symbolisieren nicht nur Inkarnation (Leib und Blut Christi) und Passion Christi, sondern auch das christliche Volk. Das aus vielen Körnern gebackene Brot und der aus vielen Trauben gepresste Wein stellen das in Christus eins gewordene Volk dar (*ebd.*, XIII,5 [408, 246–409, 250]²⁸). Doch die Einheit der Kirche ist nicht erst nachträg-

lich Frucht der Eucharistie, sondern bereits Voraussetzung für die Feier der Eucharistie. Wie es für *Cyprian* außerhalb der Kirche kein Heil gibt (vgl. *ep.* 73, XXI, 2 [CCL III C, 555, 380]²⁹), ebenso wenig gibt es außerhalb der Kirche bei Schismatikern und Häretikern eine gültige Eucharistie (vgl. *De Ecclesiae catholicae unitate* 8 [CCL III, 255, 190–216]; *ep.* 70, II, 2 [CCL III C, 507, 50–509, 55]).

Für *Hilarius von Poitiers* (310/320 bis 367) verdichtet sich in der Eucharistie das «Geheimnis des menschengewordenen Gottes» (*Tractatus super psalmos* 1,5 [CCL LXI, 22]), denn sie ist sichtbares Zeichen, dass Christus das Fleisch der gesamten Menschheit angenommen hat. In eucharistischem Sinn wird die Annahme des Fleisches durch Christus besonders im dogmatischen Hauptwerk des Bischofs von Poitiers *De Trinitate* entfaltet. «Um des Menschengeschlechts willen ist ... der Sohn Gottes aus der Jungfrau und dem Heiligen Geist geboren ..., damit er, Mensch geworden aus der Jungfrau, die Wirklichkeit des Fleisches annehme und damit durch diese innige Verbindung der Leib des ganzen Menschengeschlechts in ihm geheiligt sei. Denn wie er wollte, dass sich alle in ihm befinden durch den Leib, den er angenommen hat, so wollte er in allen durch das sein, was unsichtbar an ihm ist.» (*Trin.* II, 24 [SC 443, 314f]) Christus ist mit den Menschen in zweifacher Weise vereint: Er hat alle Menschen in seiner Menschwerdung angenommen. Durch diese Annahme ist prinzipiell die Vergöttlichung des Menschen gegeben. (vgl. *Trin.* II, 25[316f]) *Hilarius* sieht aber besonders in der Eucharistie die Applikation der in der Inkarnation geschehenen Annahme der Menschheit auf die Zeit der Kirche. Die Eucharistie ist für ihn gleichsam das Mittel, das uns der bereits in der Menschwerdung Jesu geschenkten Vergöttlichung wahrhaft und leibhaftig teilhaftig werden lässt. Durch die Eucharistie leben wir jetzt aus und in jener Vergöttlichung, die Christus durch seine Menschwerdung jedem Menschen gebracht hat (vgl. *Trin.* VIII, 13–16 [SC 448, 396–403]). Die Eucharistie soll die Christen zur Erfahrung ihrer Einheit mit Christus führen.

Die Verbindung von Inkarnation und Eucharistie findet sich ebenfalls bei seiner dogmatischen Auslegung der eucharistischen Rede im Johannesevangelium: «Der Herr selbst aber hat das Geheimnis dieser seiner Geburt mit diesen Worten offenbar gemacht: «Ich bin das lebendige Brot, der ich vom Himmel herabgestiegen bin. Wenn jemand von meinem Brot gegessen hat, wird er in Ewigkeit leben» [Joh 6, 51]. Er nennt sich Brot, denn er selbst ist der Ursprung seines Leibes ... Weil das Brot vom Himmel herabstieg, sollte nicht die Meinung aufkommen, der Ursprung des Leibes entstamme menschlicher Empfängnis, da er doch als himmlischer Leib erwiesen wird.» (*Trin.* X, 18 [SC 462, 198f]). In der Eucharistie empfangen wir Christus, der vom Himmel herabsteigt, um die Menschheit anzunehmen, ihr zur geistigen Speise zu werden, sie zu vergöttlichen und ihr das eschatologische Ziel zu

zeigen, zu dem der Empfang der Eucharistie führt: die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott, die bereits in diesem Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe grundgelegt ist und sich einmal jenseits der Todesgrenze voll entfalten wird.

Die Bedeutung, die *Hilarius* der Eucharistie für das gegenwärtige und zukünftige Leben zuschreibt, macht es sehr wahrscheinlich, dass auch jenes Fragment von ihm stammt, das die 4. Synode von Toledo (633) unter seinem Namen anführt: «Der heilige Hilarius sagt: das tägliche Brot gib uns heute. Denn was will Gott so sehr, als dass Christus täglich in uns wohnt, der das Lebensbrot und das Brot vom Himmel ist? Und weil wir täglich beten sollen, sollen wir auch beten, dass es uns täglich gegeben werde.»³⁰

Auch *Ambrosius von Mailand* (333/334 bis 397) greift zur Erklärung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie auf die Inkarnation zurück, weil in beiden Fällen eine wunderbare Entstehung des Leibes des Gottessohnes stattfindet. «Nehmen wir ihn [Christus] selbst als Beispiel, und beweisen wir mit den Mysterien der Menschwerdung die Wahrheit des Mysteriums. Ist etwa ein natürlicher Verkehr vorausgegangen, als der Herr Jesus aus Maria geboren wurde? Wenn wir nach der Ordnung fragen, erfolgt eine Zeugung normalerweise durch die Verbindung eines Mannes und einer Frau. Damit ist klar, dass die Jungfrau außerhalb der natürlichen Ordnung geboren hat. Und das, was wir bereiten, ist der Leib aus der Jungfrau. Was fragst du hier beim Leib Christi nach der natürlichen Ordnung, da der Herr Jesus selbst auf außernatürliche Weise aus einer Jungfrau geboren worden ist? Es ist das wirkliche Fleisch Christi, das gekreuzigt und begraben worden ist. Hier ist wirklich das Sakrament dieses Fleisches.» (*De mysteriis* 9, 53 [FC 3, 248f]) Letztlich ist für *Ambrosius* in der Eucharistie der *Christus totus* gegenwärtig: «In diesem Sakrament ist Christus, da es der Leib Christi ist.» (*ibd.*, 9, 58 [252f])

Augustinus (354 bis 430) entwickelt seine Theologie der Eucharistie ganz von seinem Kirchenverständnis her. Auf seine bis heute umstrittene Eucharistielehre, die sich zwischen Realismus, Symbolismus und Spiritualismus bewegt, kann hier nicht eingegangen werden³¹. Doch auch bei ihm klingt die Identität des sakramentalen Leibes mit dem historischen Leib Christi an, wenn er z.B. in seinen Predigten über die Psalmen sagt: «Das Fleisch, in dem er [Christus] hier gewandelt ist, hat er uns zu essen gegeben zum Heil; wer es isst, betet es zuvor an.» (*Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 [CCL 39, 1385]) Oder: «Wir nähren uns vom Kreuz des Herrn, weil wir seinen Leib essen.» (*ibd.*, 100, 9 [1414])

Wenn der Bischof von Hippo jedoch vom Leib Christi spricht, meint er nicht nur den individuellen Leib des Herrn, sondern häufiger noch dessen universalen ekklesialen Leib: den *Christus totus caput et corpus* (Haupt und Leib: ein Christus), den die Eucharistie aufbaut, indem sie den Geist Christi vermittelt: «Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht vernachlässigen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen der Leib Christi werden,

wenn sie vom Geist Christi leben wollen. Vom Geist Christi lebt nur der Leib Christi ... Willst auch du vom Geist Christi leben? Sei im Leib Christi. Lebt etwa mein Leib von deinem Geist? Mein Leib lebt von meinem Geist und der deinige von deinem Geist. Der Leib Christi kann nur vom Geist Christi leben. Darum sagt der Apostel Paulus, indem er uns dieses Brot erklärt: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* [1 Kor 10, 17].» (*In Iohannis Evangelium*, tr. 26, 13 [CCL 36, 266, 10-26]) Wie *Cyprian*, so sieht auch *Augustinus* die Ausrichtung der Eucharistie auf die Kirche zeichenhaft dargestellt in den Gaben von Brot und Wein: das Brot ist eine Einheit aus vielen Ähren, der Wein aus vielen Trauben (vgl. *ibd.*, 26,17 [268]).

4. Der innere Zusammenhang von Inkarnation, Eucharistie und Kirche

Bei den untersuchten griechischen und lateinischen Kirchenvätern sowie den altkirchlichen Liturgien hat sich gezeigt, dass es zwischen dem aus der Jungfrau geborenen und dem eucharistischen Leib eine enge Verbindung gibt, deren ekklesiologische Bedeutung *Augustinus* eindrucksvoll herausstellt.

In der Inkarnation nimmt der Sohn oder das Wort Gottes, die zweite göttliche Person, die menschliche Natur an und wird ein individueller Mensch, so dass nun Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. In der Person des inkarnierten Logos sind seine göttliche und menschliche Natur geeint. Die Inkarnation ist personale Selbstmitteilung Gottes an einen Menschen (Jesus Christus) und Erscheinung Gottes in Menschengestalt. Die Eucharistie ist das Selbstvermächtnis Jesu an seine Jünger im Abendmahlssaal und durch sie für die Kirche bis zu seiner Wiederkunft. Deshalb betrachten schon die griechischen Kirchenväter die Eucharistie als sakramentale Inkarnation, «als eine Inbesitznahme und seinshafte Transformierung der Mahlgaben durch den Logos, wodurch und wobei diese ihr natürliches Sein verlieren, sein Leib und Blut werden, die von ihm hypostatisch getragen sind»³². Die Analogie zwischen Inkarnation und Eucharistie findet sich bereits im schon kurz erwähnten Philipperhymnus (*Phil 2*, 6-11), der als vorpaulinisches Christuslied seinen «Sitz im Leben» entweder in der Tauf liturgie oder in der Eucharistiefeier hatte. Die Menschwerdung Jesu Christi wird hier als Entäußerung (*kenosis*) Gottes verkündet, der, ohne sein Wesen zu verlieren, auf die äußere göttliche Würde verzichtet und gerade dadurch seine noch verborgene Herrlichkeit kundtut und diese endgültig erlangt. Von hier her lässt sich die Eucharistie als Erniedrigung des Herrn zur Speise verstehen, die auf seine Annahme des Kreuzestodes als Sühne für die Sünden der Menschen hinweist.

Wesentliche Frucht der Eucharistie ist die Einheit, weil die Eucharistie das Sakrament der Einheit schlechthin ist³³. Durch die Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und

verwirklicht (LG 3). Das biblische Bild von der Kirche als Leib Christi (vgl. 1 Kor 12, 12-27) wird in LG 7 behandelt. Die Verbindung von Kirche und Inkarnation stellt das Zweite Vatikanum heraus, wenn es von der Kirche sagt, dass sie in einer nicht unbedeutenden Analogie (*ob non mediocrem analogiam*) dem Mysterium des Fleisch gewordenen Wortes ähnlich sei (LG 8). Eucharistische und ekklesiale Einheit wurzeln zwar in der Inkarnation, weil der Logos, indem er eine individuelle Menschennatur annimmt, die ganze Menschheit, ja die ganze Schöpfung (vgl. Kol 1,15-20) annimmt, setzen aber letztlich das ganze Christusgeheimnis voraus: Menschwerdung, Leben und Lehre Jesu Christi, seinen Tod am Kreuz, seine Auferstehung und Erhöhung sowie seine eschatologische Parusie am Ende der Zeit.

Der innere Zusammenhang von Inkarnation, Kirche und Eucharistie findet sich besonders in der *eucharistischen Ekklesiologie* des Zweiten Vatikanum³⁴. Der Grundgedanke dieser Ekklesiologie, dass die Kirche wesentlich Eucharistiegemeinschaft ist, baut auf biblischen und patristischen Überlegungen von der Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie auf. Für Paulus wie auch für die Kirchenväter ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden (1 Kor 10, 16f). Kirche wird deshalb seither als Eucharistiegemeinschaft verstanden. Die eucharistische Ekklesiologie versteht die Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. In jeder Eucharistiefeyer ist der auferstandene Herr wahrhaft und wesenhaft gegenwärtig und gibt sich ganz und ungeteilt (vgl. LG 26). Im Raum der katholischen Theologie hat Henri de Lubac bahnbrechend für die eucharistische Ekklesiologie des letzten Konzils gewirkt. In seinem Werk *Corpus Mysticum* hat er theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi untersucht. In der *Méditation sur l'Église* stellt er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche heraus: Die Kirche macht die Eucharistie – Die Eucharistie macht die Kirche.

Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche als wahrer und mystischer Leib Christi ergibt sich aus dem Geheimnis der Inkarnation, das letztlich in das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes mündet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zur kurzen Charakterisierung der drei genannten Ausgangspunkte J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: J. Feiner u. M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV,2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 264-267.

² Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV,18,5 (SC 100, 610ff).

³ R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 317.

⁴ Ebd.

⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*, Paris: Aubier 1949, 37 (dt. Übers. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1969, 40).

⁶ J. Panagopoulos, *Eucharistische Existenz in dem einen Leib des Herrn – Ökumenismus in der Sicht der östlichen Theologie*, in: L. Hein (Hrsg.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Wiesbaden 1977, 8.

⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, Freiburg i.Br. 1971, 96.

⁸ DH 1727.

⁹ *In Iohannis Evangelium*, tr. XXV, 12 (CCL 36, 254).

¹⁰ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg i.Br. 1979, 23; vgl. auch D. Mollat, *Études johanniques*, Paris 1979, 111–121; R. Schnackenburg (wie Anm. 7), 100.

¹¹ Immer noch ist dazu unentbehrlich J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*: Bd. I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i.Br. 1955; Bd. II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1964.

¹² Übers. von O. Stählin, in: *Bibliothek der Kirchenväter*², VII (1934), 242f.

¹³ J. Betz (wie Anm. 10), 45

¹⁴ Ebd., 47.

¹⁵ Vgl. dazu H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Œuvres complètes XVI), Paris: Cerf 2002, 355–363 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar: H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 415–424); L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978.

¹⁶ Übers. v. P. Koetschau, in: *Bibliothek der Kirchenväter* 48, 98.

¹⁷ Übers. v. J. Betz (wie Anm. 10), 49.

¹⁸ Übers. ebd., 50.

¹⁹ H. de Lubac (wie Anm. 15), 363 (dt. 424). De Lubacs Position zu Origenes in dieser Frage ist allerdings nicht unumstritten, wie J. Betz (wie Anm. 10), 51, Anm. 219 herausstellt.

²⁰ Diese pseudo-athanasianische Schrift wird heute *Marcellus von Ankyra* (um 280 bis 374) zugeschrieben.

²¹ J. Betz (wie Anm. 1), 217.

²² Ebd.

²³ Vgl. R. Staats (wie Anm. 3), 242.

²⁴ J. Betz (wie Anm. 10), 42.

²⁵ Ebd., 43.

²⁶ Ebd., 66.

²⁷ Ebd., 145, Anm. 32.

²⁸ Eine inhaltlich fast gleich lautende Aussage findet sich *Didache* 9,4: «Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich.»

²⁹ Vgl. zu diesem Axiom Cyprians M. Figura, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560–572, bes. 562–565.

³⁰ Hilarius von Poitiers, *Fragmenta minora B: Ex tractatibus in Iob III* (CSEL 65, 231, 2–6). Zur Erwähnung des Fragments auf der 4. Synode von Toledo vgl. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 10, 621 B/C.

³¹ Vgl. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a.M. 1970, 109–116.

³² J. Betz (wie Anm. 1), 264f.

³³ Vgl. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952, 63–66 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar: H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970, 79–83).

³⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 16–19; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T&T Clark 1996.

ALOIS M. HAAS · UITIKON WALDEGG

INKARNATIONSMYSTIK

Inkarnationsmystik ist jene Denk- und Empfindungsform für eine Einheits- erfahrung des Menschen mit Gott, die sich im Christentum primär im Blick auf die Fleisch- und Menschwerdung Gottes über die Zeiten hinweg als ein zentraler Gehalt der christlichen Spiritualität ausgeformt hat. Dabei fungiert die Gestalt Jesu Christi für die Christen als Inbegriff einer denk- und erstreb- baren gottmenschlichen Einheit; so wie in der Gestalt des Erlösers und Mitt- lers Jesus Christus Mensch und Gott eins geworden sind, so soll der Mensch eine Einheit mit Gott ersehnen und erhoffen dürfen. Dafür lautet die patristi- sche Formel: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.¹

An der Schwelle zum Mysterium Christi

Es ist ganz klar, dass für den Christen der Eintritt in Sein und Leben Jesu Christi den Zugang zum allergrößten Mysterium schlechthin bedeutet. Es ist unergründlicher, unverständlicher und rational unvollziehbarer, verwirren- der als die Trinität! Denn es impliziert den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, der Unendlichkeit in den Raum, des Grenzenlosen in die Beschränk- heit, des Absoluten in diese kleine Welt; die Einheit von Ungeschaffenem und Geschaffenem, die sinnliche Manifestation des total Immateriellen, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die Verkündung des Schweigens, den Ort der Begegnung aller Paradoxe! Die Inkarnation ist das Mysterium, das alle Widersprüche löst, aber nur weil es alle in sich vereinigt: *coincidentia oppositorum*. Das Christentum ist heute allzu saturiert, allzu geschwängert mit sich jagenden Enormitäten einer leer laufenden Kommunikations- maschine, als dass das alles Ertönende übersteigende Crescendo der Nach- richt, dass Gott Mensch geworden ist, noch hörbar sein könnte.²

Domestiziert ist die Krippe zum sentimentalen Kleinstereignis von zwei, drei weihnachtlichen Tagen; der Kreislauf des Menschenlebens hat sich resistent gemacht gegen die staunende Einsicht in das entscheidende Ereignis:

ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Präsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.

«Das wahre Licht, das da erleuchtet jeden Menschen, kam in die Welt. Er war in der Welt. Die Welt ist durch ihn geworden; und doch hat die Welt ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die da glauben an seinen Namen,... die aus Gott geboren sind» (Joh 1,9-13).³

Der für den Christen verbindliche Urakt ist und muss also sein die Verblüffung über das *factum brutum* von Gottes Menschwerdung selbst – und zwar noch diesseits der Frage, warum und unter welchen Umständen und mit welchem Ziel Gott Mensch geworden ist. Der Christ muss ganz einfach vor der Tatsache, dass Gott als Mensch in die Welt gekommen ist, in einen Abgrund von Staunen verfallen! Gott wird als Mensch geboren. Ungeheuerlicheres als dies gibt es nicht! Vor allem Fragen: *Cur Deus homo?*⁴ besagt Menschwerdung mithin zuerst und vor allem Geburt und Geboren-Werden – in und unter den Bedingungen menschlicher Endlichkeit und Beschränktheit. Kein Mensch *wird* oder kann *werden*, der nicht *geboren* wurde. Geburt ist schon ein radikales Existential des Menschseins, das als «Geburtlichkeit» bezeichnet, von dem gefordert werden kann, dass es auch «auf grundbegrifflicher Höhe»⁵ bedacht werden muss.⁶

Das Christentum besitzt seine Urkunde im Radikal der menschlichen «Geburtlichkeit» seines Gottes: ein gleichzeitig inner- und übergeschichtliches Datum von unvergleichlich durchschlagenderer und revolutionärerer Durchschlagskraft als Sloterdijks Grundfigurationen von Revolution! Dass Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde,⁷ ist eine provokante Erlösungs- und Befreiungsformel, die dem Christentum weder durch den Schein aufgeklärter Nonchalance⁸ noch durch faktische Nichtbeachtung⁹ abgelistet werden kann. Die bisweilen extreme und ausschließliche Bevorzugung des auf Weihnachten und sein Geburtsergebnis sich abstützenden Inkarnationsthemas gehört zur innersten Geschichte des Christentums. Sie kann im Rekurs auf die breite Orchestrierung christologischer Themen im Dogmenschatz der «Mysterien Christi» hin und wieder mit Hinweis auf das Leben im Kontext von Kreuz und Passion rechtens relativiert werden, ihr Apriori im christlichen Heilsvorgang ist aber unaufhebbar. Ohne dass Gott Mensch wurde, sind alle «Mysterien Christi»¹⁰ undenk- und unvollziehbar. Dieser ontologische Vorrang der «klassischen Inkarnationschristologie, die den Inkarnationsgedanken zum Ausgangspunkt nimmt und den Vorgang der Inkarnation in die Reihenfolge seiner nacheinander zu erörternden Momente analysiert»,¹¹ ist – als Grundsatz einer «Christologie von oben»¹² – unaufhebbar, weil nur so die Fragestellung nach der Glaubensrelevanz des Christusereignisses beantwortet werden kann.

Von der Inkarnationschristologie zur Inkarnationsmystik

Wenn der Christ irgendwo einen Ansatzpunkt für eine mystische Einigung mit Gott finden kann, dann ist dies ausschließlich die Gestalt Jesu Christi, in welcher die Einwohnung Gottes in exklusivstem, d.h. innigstem Sinne sichtbar wird. Jesus ist dem Christen soweit fassbar, als er für ihn «die letzte Auslegung Gottes» (Joh 1,18) ist, auch dann und wenn dieser als der schlechterdings Unfassbare «in unfassbarem Licht wohnt» (1 Tim 6,16); gerade im Moment seiner Unfassbarkeit bezeugt sich paradox seine Fassbarkeit in der Gestalt des fleischgewordenen Logos.¹³ Das Medium, das dieses Paradox verbürgt, ist die trinitarische Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Einheit mit Gott, ob mystisch erfahrungshaft oder bloß intentional, ist nur im Kontext der lebendigen Trinität Gottes denkbar. Sie ist das dynamische Grundmuster lebendigster Einheit. Und da die historisch ins Werk gesetzte Fleischwerdung des Logos aus dieser lebendigen Einheit stammt, ist die göttliche Inkarnation und seine Geburtlichkeit ein höchstes Dokument dieser Einheit. Es ist naheliegend, dass dieser Gedanke einer möglichen unverbrüchlichen Einheit zwischen Mensch und Gott sich schon sehr früh auf die Inkarnation Jesu Christi als auf ihren Archetyp bezog. Der dabei leitende Gedanke war: Gott und Mensch sind sich nirgends so nahe gekommen wie in der Menschwerdung des Sohnes; diese unvor-denkliche Einheit von Gott und Mensch ist das Grundmuster, wie umgekehrt der Mensch Gott werden kann und darf. Daher die Tauschformel bei den Vätern: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde. Die in diesem Tauschgedanken als möglich gedachte Gottwerdung (γεωσι~, γεοποιησι~) des Menschen schloss als deren Scharnier die Geburt in sich (γεογενεσι~, γειβα γευνεσι~) und provozierte die Frage nach Rang und Bedeutung der dem Christen eigenen Neugeburt, die die Taufe für ihn war. Die Taufe, das bezeugt Dionysios Areopagita (um 500) mindestens 17 mal, ist diese Gottesgeburt,¹⁴ die hier allerdings noch nicht die Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen meint, sondern die «Geburt *aus* Gott» des Katechumenen in der Taufe.¹⁵ Gleichwohl ist hier schon mit aller Deutlichkeit der mystische Aspekt der in der Taufe vermittelten Einheit zwischen Gott und Gläubigem anvisiert:

«Die Salbung zur Vollendung der Weihe... macht den Geweihten wohlriechend. Denn die geheiligte Weihe der Geburt aus Gott macht den Geweihten eins mit dem Geisthauch des Gottesprinzip.»¹⁶

Damit sind die Weichen zur mystischen Vereinigung (ε{nwsi~ mustikhv)¹⁷ gestellt und das Thema der Gottesgeburt des Menschen kann beliebig mystisch ausgeformt werden: als Geburt des Gläubigen *aus* Gott oder als Geburt Gottes *in* den oder *im* Gläubigen.

Die Gottesgeburt als Thema christlicher Spiritualität

Wenn Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677) in einem seiner Epigramme die Erinnerung an die göttliche Geburt im Stall von Bethlehem artikuliert,¹⁸ dann tut er es mit dem Anspruch auf deren Aktualität, die heute und jetzt im Sich-Erinnernden Ereignis (im Sinne von Er-Äugnis!) zu werden hat:

In dir muss Gott geboren werden.
Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren. (I, 61)

Die in diesem Epigramm ausgedrückte Forderung nach einer – um es mit Luther zu formulieren – Umformung des *ab alio pro me* (von einem Anderen für mich) gewirkten¹⁹ zu einem *in me* (*in mir*) aktuell geschehenden Heils in Jesus Christus ist die prägnant verkürzende Weiterführung eines uralten Postulats der Inkarnationsmystik, die mithin eine lange Geschichte hat.²⁰ Sie kann nur in ein paar Hinweisen vorgeführt werden.

Die Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen ist folglich wegweisende Speisung in der geistlichen Theologie des Christentums über einen großen Zeitraum hinweg. Die Pioniere des Gedankens, dass Christus im Gläubigen selber geboren werden und so Gestalt annehmen (*morfo'un*) muss,²¹ stützen sich auf den Paulusbrief an die Galater 4,19 ab, wo Paulus seine Geburtsleiden und -wehen um die Gestaltwerdung Christi in der Galatergemeinde kundgibt. Aber dahinter steht die geistliche Wirklichkeit einer im Evangelium mehrfach verbürgten gnadenhaften Annahme des Christen an Sohnes Statt im ewigen Sohn Gottes (Röm 8,15-17).²² Von daher drängt sich eine «Neugeburt von oben» auf, wie sie Joh 3,3-6 bezeugt.

Naturgemäß handeln die ersten – Hippolyt von Rom (ca. 170-235) und der Diognetbrief (190/200) – das Thema des dynamischen Aspekts dieser adoptiven Sohnschaft des Christen im Rahmen der Tauftheologie ab: Die Kirche – als Jungfrau-Mutter – ist die «Heilsvermittlerin in der neuen Schöpfung des christusähnlichen Lebens der Taufgnade.»²³ Hippolyt: «Das Wort wird geboren aus den Heiligen; beständig die Heiligen gebärend wird das Wort auch selbst wiederum von den Heiligen geboren.»²⁴ Oder Methodios von Olympos (+ 311):

«Ich bin der Ansicht, es heisst darum «die Kirche gebiert ein Mannkind», weil die Getauften die Merkmale, die Art und den Mannescharakter Christi erhalten, weil die Ebenbildgestalt des Logos ihnen eingedrückt und in ihnen geboren wird durch vollendete Gnosis und Pistis, so dass in jedem Christus geistigerweise geboren wird. Und deshalb ist die Kirche schwanger und in Wehen, bis dass Christus in uns gestaltet und geboren werde, auf dass ein jeder von den Heiligen durch seine Teilnahme an Christus als Christus ge-

boren werde, in dem Sinn, in welchem es irgendwo in der Schrift heißt: «Rühret meinen Christus nicht an und versündigt euch nicht an meinen Propheten» (Ps 105,15), d.h. gleichsam: es ist jeder zu einem Christus geworden, der getauft ist auf Christus in der Gemeinschaft mit dem Geiste; und die Kirche ist es, die ihnen hier die Erhellung und Neugestaltung durch den Logos zu teil werden lässt.»²⁵

Im Grunde geht es – wie Dietmar Mieth und dann vor allem Hans Urs von Balthasar²⁶ es auf je verschiedene Weise gesehen haben – um eine Betonung des *dynamischen* Charakters im ewigen Leben der Geistgeschöpfe in Gott durch vitale Geburtlichkeit gegenüber einer starren Beschauung Gottes.

Origenes (um 185-253) hat das Bild von der Gottesgeburt wie kein anderer ausgeformt, ausgestaltet und durchdacht. Er gibt zunächst den Herkunftsschlüssel für die Überlegung, die sich im 17. Jahrhundert Silesius zu eigen gemacht hat, wenn er schon mit aller Deutlichkeit sagt: «Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?»²⁷

Oder anderswo: «Was nützt es dir, wenn Christus einst im Fleische kam, wenn er nicht auch in deine Seele gekommen ist. Beten wir, dass uns seine Ankunft täglich geschieht und wir sagen können: «Ich lebe, aber nicht ich, sondern in mir lebt wahrhaftig Christus.»²⁸

Mit solchen Aussagen ist Origenes der großartige Vorausverkünder einer Frage, die nach ihm sowohl Meister Eckhart wie Angelus Silesius stellen werden. Es geht um die ewigkeitlich-dynamische Dimension der Gottesgeburt, die in direkter Identifikation (und nicht in bloßer Analogie) mit der historischen Fleischwerdung des Sohnes zu sehen ist. Und diese «mystische» (d.h. verborgen-geheimnisvolle und vereinigende) Intensivierung der Sohnesgeburt zu einem geistlichen Existential des Christen *in statu viae et patriae* macht den *sensus spiritualis* als deren Heilssinn deutlich und offenbar.

«Für Origenes wie später besonders für die *kappadozischen Väter* fällt das Wirken des Logos, des göttlichen Wortes in uns, mit seinem Wesenswirken in Gott zusammen. Das Geboren-«werden» aus dem Vater – in unserer Sprache ein «Werden» und kein «Tun» – ist zugleich die ganze «Tätigkeit» des Sohnes; er drückt «wort»-haft das aus, was Gott in seinem Innersten ist. Für die griechischen Väter, die sich in diesem Denken von der Theologie des Evangelisten Johannes leiten lassen, ist *Er* das Gestaltwerden des göttlichen Seins, wie der *Vater* dessen Anfang und der *Heilige Geist* das einende Band der Liebe ist. Und ebendiese Tätigkeit des Sohnes, die zugleich sein Werden aus dem Vater ist, setzt sich nach Origenes in der irdischen Geburt fort. Die Passivität des Geborenwerdens aus Maria ist zugleich die höchste Aktivität. Auch in seiner Menschwerdung drückt der Sohn das aus, was Gott in seinem Innersten ist: Liebe; sein Klein- und Gering-Werden ist

zugleich die einzige wichtige *Tat* der Menschheitsgeschichte, die Heimholung der Menschen in das Reich Gottes. In dieses Tun des Menschgewordenen wiederum wird der Täufling – wie Paulus im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung (Röm 6), die Väter aber auch im Zusammenhang mit der Geburt des Herrn ausführen – hineingestellt. Auch im Täufling wird Christus (passiv) geboren, und zugleich formt ihn der Herr (aktiv) in sein eigenes Sein, die «morphé Theou», Gestalt Gottes (Phil 2,6) um. Über diese dreifache Geburt hinaus sieht Origenes das eine Geschehen der Taufe sich noch in das tägliche Leben des Christen ausweiten. Man glaubt Angelus Silesius zu hören, wenn er mahnt: «Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird, aber nicht in meinem Innern?» «Wir wollen beten, dass seine Ankunft uns täglich geschehe und wir sagen können: Ich lebe, nicht aber ich, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20). – *Die folgenden Jahrhunderte* haben diese Lehre eigentlich nur entfaltet und weitergeführt.»²⁹

Ein Zeugnis der griechischen Väter darf hier aber nicht fehlen. Gewissermaßen am Ende der patristischen Zeit hat ein Mann, der sowohl für die byzantinische wie abendländische Mystik von höchster Bedeutsamkeit werden konnte,³⁰ die Lehre von der Gottesgeburt in mystischer Formung vorgelegt. Es ist Maximos Confessor (ca. 580–662). «Seine *theologia cordis* ist der würdige Abschluss der griechischen Lehre von der Gottesgeburt.»³¹ Für ihn bekommt die Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen einen eindeutig mystischen Ductus. Seine geistliche Deutung des Geschichtsverlaufs unterscheidet zwei Phasen oder Äonen, deren erste der Abstieg (Katabasis) Gottes zum Menschen durch das Mysterium seiner Inkarnation und deren zweite der Aufstieg (Anabasis) des Menschen zu Gott durch die Gnade der Vergottung ist. Auf mystische Weise wiederholt sich das historisch in der Herabkunft der Logos Geschehene in dem Aufstieg des Menschen zur Vergöttlichung. Der Mensch befindet sich schon im zweiten Äon, in dem die durch die Tugenden erwirkte Liebe das «Gottwerden erleiden» darf und damit an der Menschwerdung des Logos mitwirkt. Er schreibt:

«Denn durch die Tugenden will Gott in denen, die würdig sind, allezeit wollend Mensch werden. Selig darum, wer durch die Weisheit in seinem Inneren diese Menschwerdung Gottes vollbringen kann. Er vollendet die Fülle dieses Mysteriums (der Menschwerdung), indem er die gnadenhafte Gottwerdung erleidet, und in diesem immerwährenden Gottwerden wird es für ihn niemals ein Ende geben.»³²

Solche mystische Menschwerdung im Inneren hat alle Qualifikationen eines mystischen Vorgangs, wie es die Betonung der Passivität, vor allem aber dessen Verlegung in die «Tiefen des Herzens», in die «Heimlichkeit des Herzens», wo die Stimme des Logos ruft, auch nahelegt. Zwar unterscheidet

sich für Maximos die mystische Begnadigung der geheimnisvollen Menschwerdung im Inneren von der Taufgnade. Diese ist Ansatz eines Vorgangs, in dem die Innewohnung des Gotteskindes zum Urgrund der noch im Glauben wandelnden mystischen Schau werden kann.

Klarer noch spricht Maximus diese Theorie in seinem Kommentar zum Vaterunser aus. Die Seele, die sich in Demut und Milde auf die grosse Gnade vorbereitet, trägt in sich, soweit das einem Menschen überhaupt möglich ist, das vollkommen gleiche Bild des großen Königs Christus, die Umformung im Heiligen Geist. Dadurch steigt sie auf zu der einfachen und ungeteilten Schau und naht sich so dem überwesentlichen Logos. Losgelöst von allem Irdischen, von aller Versklavung an sich selbst, leuchtet die Seele nun auf als das durchscheinende Haus des Heiligen Geistes, weil sie in sich aufgenommen hat nach Möglichkeit die ganze Natur Gottes. «Und durch diese Begnadigung wird Christus in *mystischer* Weise immerdar wollend in ihr geboren, indem er Fleisch annimmt durch die, welche gerettet werden. Und so macht er die ihn gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter».³³

Resultat sowohl von Taufgnade und mystischer Gottesgeburt in der Seele ist für Maximos der dynamische Austausch und die Wechselwirkung: «In der Vergöttlichung des Menschen nimmt der Logos Fleisch an, und der Mensch wird Gott durch die Fleischwerdung des Logos. Darin besteht das mystische Geheimnis der immerwährenden Herabkunft des Logos in das Herz des Menschen: «Denn immerdar und in allen Menschen will der Logos Gottes das Mysterium seiner Leibwerdung auswirken.»³⁴

Auch die lateinischen Väter kennen das Theologumenon, aber sie bringen – es sei denn eine immer stärkere affektische Aufbereitung der Inkarnationsmystik im Sinn einer sich über die folgenden Jahrhunderte aktivierenden Weihnachtsromantik – nichts wesentlich Neues. Aber ein Beispiel mit einer eigenwilligen und Maximos Confessor kongenialen Inkarnationsmystik im späteren Mittelalter sei doch noch zum Ausklang erwähnt. Es ist das Beispiel Meister Eckharts (um 1270–1328). Er steht mit seiner Gottesgeburtstheorie – abgesehen von seinen Nachfolgern Tauler, Seuse und Ruusbroec³⁵ – in einsamer und höchster Position und kann daher nur in hinweisender, keinesfalls in erschöpfender Weise benannt werden. Schon das Herkunftsproblem seiner Gedanken über die Gottesgeburt ist schwer zu bestimmen. Hans Urs von Balthasar hat sicherlich mit seiner üblichen Intuition hierin die entscheidende Lösung für die Frage nach Beeinflussungen gefunden, wenn er für Meister Eckhart (wie für Juan de la Cruz) dessen *Einzigartigkeit* in der Gottesgeburtskonzeption hervorhebt:

«Wenn Eckhart die Gottgeburt des ewigen Sohnes in der Seele beschreibt, so ist dieses begegnende, einwohnende Gotteswort und dessen Geist die Gesamtsphäre, aus der zuletzt sein Wort, aus dem auch Juans Dichtung stammt.»³⁶

Es ist nicht nutzlos, auf den vitalen Geistbereich hinzuweisen, aus dem die lebendige Anschauung von der Gottesgeburt im Christentums immer wieder gespeist wird. Er macht das an Eckhart aus, was sich in gelehrten Erörterungen niemals vereinnahmen lässt.³⁷ Nach Eckhart wird Gott als der Dreifaltige und als der Eine – Gottheit – *das* Ereignis der Geburtlichkeit der Seele, die von sich her ein reines Nichts ist. Es dominiert in jedem Fall die ewigkeitliche Dimension der Sohnesgeburt durch den Vater; sie reicht in die menschliche Innerlichkeit tief hinein und durchformt sie:

«Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. ‹Daz wort was bî gote, und got was daz wort›: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in den heiligen geiste, dâ ist êin leben und êin wesen und êin werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; darumbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit. Mîn lîplîcher vater ist niht eigenlîche mîn vater sunder an einem kleinen stûckelîn sîner natûre, und ich bin gescheiden von im; er mac tût sîn und ich leben. Dar umbe ist der himelische vater waerlîche mîn vater, wan ich sîn sun bin und allez daz von im hân, daz ich hân, und ich der selbe sun bin und niht ein ander. Wan der vater êin werk wûrket, dar umbe wûrket er mich sînen eingebornen sun âne allen underscheit.»³⁸

Was Tauler von Eckhart gesagt hat – der Meister spricht aus der Ewigkeit und nicht aus der Zeit –, wird hier deutlich: Die Perspektive Gottes ist seins-, wesens- und werdensmäßig die einzige, die zählt. Das menschliche Geschöpf ist Vehikel und Gefäß der gottväterlichen Selbsterfassung über die Zeugung und Geburt seines Sohnes im Heiligen Geist. Die Seele des Menschen ist die vornehmste und edelste Stätte der Selbstdemonstration Gottes in seiner ewig fruchtbaren Geburtlichkeit. Der Mensch ist im Logos – als Gedanke Gottes, aber auch als menschliche Existenz – je schon und immer einbfasst. Die Sohnesgeburt in der Seele ist die Seele des Menschen selbst, ist ihre Existenzform. Weil ich aber als Sohn unablässig – sowohl in der Ewigkeit wie in der Zeit – geboren werde, bin ich *ein* Leben und *ein* Werk mit ihm. Ich bin je schon eins mit dem Einen. Das ist eine Form der Fundamentalmystik, die sich nicht mehr auf Entwicklungswege und -stufen kaprizieren muss; es braucht nur noch das Innewerden des Tatbestands, dass jede(r) je schon ‹Teil Gottes› (Maximos Confessor) ist – dann ist klar, dass Erschaffung (*creatio* als göttliche Seinsspendung) und Inkarnation (*incarnatio*

in der heilsamen Geburt Gottes in seine Schöpfung) zum unvordenklichen Quellgrund der existentiellen Befindlichkeit des Menschseins gehören.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Alois M. Haas, *Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik*, in: ders., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984 (dokimion 8), 291–314, Literatur 291f., Anm. 3; ders., *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, 51–53 und 403, Anm. 67f.; ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. ²1997, siehe s.v. ‹Tausch(formel)› im Register.

² Origenes: «...wahrlich, es ist ein größerer Skandal, dass Jesus geboren wurde, als dass er starb» (Jer h 1,8 zitiert nach Hans Urs von Balthasar: *Origenes. Geist und Feuer*, Freiburg 1991, 152).

³ Vgl. François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, St. Jean-de-Braye ²1992, 181–194; Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Neuausgabe Freiburg 2002, 27.

⁴ Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. ‹Cur Deus homo›*, München 1969.

⁵ Hans Saner, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel 1970; genannt und gelobt von Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1988 (es 1505), 142.

⁶ Peter Sloterdijk (Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München 1996, 61): «Tatsächlich, Geburt ist für mich das Thema der Themen, und heute, wo ich seit mehr als zwanzig Jahren daran gearbeitet habe, kann ich einigermaßen exakt erklären, warum das so sein muss. Geburt ist der Punkt, wo Existenzphilosophie, Psychoanalyse und diskrete Kulturgeschichte zusammenfallen, und das ist für mich die heiße Stelle, wo wesentliches Denken beginnt [...]» Unter den drei elementaren ‹Grundfiguren› der Revolution fungiert für ihn neben dem bürgerlichen Rechtsstaat und der Philosophie mitsamt den spirituellen Disziplinen die Geburt als ‹subjektive Quelle von Revolution› (ebd., 62): «Das zweite Radikal von Revolution, das ist die individuelle Geburtserfahrung, der dramatische Durchbruch des Kindes aus dem Mutterleib in die Weltoffenheit. Das bleibt in jedem Individuum urszenisch gegenwärtig und liefert eine Folie für spätere Hoffnungen auf Durchbrüche zu weniger beengenden Lebensverhältnissen. Der Austritt aus dem engen Urkanal, in dem schon alles zu Ende sein könnte – das ist der subjektive Prototypus von Befreiung...» (ebd., 61). Vgl. auch Holger Freiherr von Dobeneck, *Das Sloterdijk Alphabeth. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Würzburg 2002, 53.

⁷ Vgl. dazu die in: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. ²1997, 63, Anm. 2, versammelte Literatur zu diesem Thema.

⁸ Hans Küng, *Christ sein*, München 1976, 539: «Will [...] heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden? Damals zündende patristische Parolen wie: ‹Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde› stoßen heute auf beinahe völliges Unverständnis. Das für hellenistische Hörer hochaktuelle Thema vom Tausch zwischen Gott und Mensch (oder beiden ‹Naturen›) ist für eine Zeit der so stark empfundenen Abwesenheit Gottes und ‹Gottesfinsternis› kein Thema mehr. Unser Problem heute ist nicht so sehr die Vergöttlichung, sondern die *Vermenschlichung des Menschen*.» Zur Richtigstellung und Kritik von Küngs ressentimentgeladenen Reduktionen vgl. die subtilen Untersuchungen von Alois Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*. Hrsg. von Theresia Hainthaler, Freiburg i.Br. 1997, 33–80.

⁹ Vgl. zur Aktualität des patristischen (und lutherischen: in Luthers *Freiheitsschrift!*) Themas vgl. Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

¹⁰ Vgl. Hermann Josef Sieben/Werner Loeser, *Mystères de la vie du Christ*, Dict. de la Spir. Asc. et Mystique 10, Paris 1980, 1874–1880, 1880–1886.

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Christologie und Theologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Göttingen 1980, 129–145, hier 130f.

¹² Die von der Theologie überstrapazierte, heute wohl höchstens als Richtungsmarkierung des christologischen Erkenntnisinteresses (von unten nach oben) taugliche Typologie kann, obwohl die nähere Deutung Jesu zunächst von unten her (d.h. von den Zeugnissen des Evangeliums) her erfolgen muss, nicht in Richtung einer derzeit dominierenden «Christologie von unten» zu Ungunsten einer heute missachteten «Christologie von oben» pointiert werden, so dass die Gottheit Jesu Christi entfallen könnte. Zur Problematik einer Christologie von unten und oben vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, 316–336. Die Aspekte von Jesulogie und Christologie, Aszendenz- und Deszendenz-Christologie sind beide biblisch begründet und ergänzen sich; sie sind keine Alternativen der Christologie, sondern deren sich ergänzende Aspekte. Vgl. Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ¹¹1992, 43f.

¹³ Hans Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus. Kennen wir ihn?*, Freiburg i.Br. ³1995, 91–99.

¹⁴ Pierre Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 378–406, hier 389; mit Recht erinnert Niklaus Largier, *Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts*, in: Jan A. Aertens u.a. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin u.a. 2001 (Misc. Med. 28), 827–855, hier 843, daran, dass Dionysios bei der Vermittlung des Theologumenons von der Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen eine wesentliche Rolle für die Deutsche Mystik spielt.

¹⁵ Hugo Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, in: ders., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 11–87, hier 51f. und 56, Anm. 60. Die Stellen über die Geburt aus Gott finden sich vor allem in der «Kirchlichen Hierarchie» im Taufkapitel: EH, II 1 (392B); II 3 1 (397A); II 3 8 (404C) (nach Walther Völkers verlässlichen Angaben: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 32, Anm. 5).

¹⁶ EH II 3 8 (404C).

¹⁷ Vgl. Alois M. Haas, *Unio mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs*, in: *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur*, hrsg. von Dietmar Peil u.a., Tübingen 1998, 1–17; ders., *Unio mystica*, *Hist. Wb. d. Phil.*, hrsg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 11, Basel 2001, Sp. 176–179.

¹⁸ Vgl. A.M. Haas, *Christus ist alles. Die Christismystik des Angelus Silesius*, in: ders., *Gott Leiden*, wie Anm. 1, 295–319. Die Zitate nach der verdienstvollen Silesius-Ausgabe von Louise Gnädinger: *Johannes Anglus Silesius, Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlussreime*, Zürich 1986.

¹⁹ A.M. Haas, *Luther und die Mystik*, in: ders., *Gott Leiden*, wie Anm. 1, 264–285, bes. 280ff.

²⁰ Neben der in den Anmerkungen 1–4, 7, 14f. genannten Literatur vgl. Henri de Lubac, *Éxégèse médiévale*, II/2, Paris 1963, 505–513; Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Freiburg ²1990, 264ff.; ders., *Theodramatik. IV: Endspiel, Einsiedeln* 1983, 389–431; Dietmar Mieth, *Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition*, *Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol.* 27 (1980) 204–223; Gerhard Delling, *Gotteskindschaft*, *RAC* 11 (Stuttgart 1981) 1159–1185; Aimé Solignac, *Naissance divine*, *Dict. de Spir. Asc. et Myst.* XI, (Paris 1982), 24–34; Josef Sudbrack, *Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt*, in: Andreas Schönfeld (Hrsg.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Würzburg 2002, 225–230. Das Thema findet dagegen keine Darstellung bei Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig Berlin 1924, und bei Mircéa Eliade, *Naissances mystiques*, Paris 1959.

²¹ Joachim Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, 189–191. Wie weit die Stelle eine «mystische» Interpretation zu tragen fähig ist, scheint kontrovers zu sein. Vgl. Rahner, wie Anm. 15, 20.

²² Vgl. von Balthasar, *Theodramatik IV*, wie Anm. 20, 397.

²³ Rahner, ebd., 13.

- ²⁴ Zitiert bei Rahner, ebd., 14 (ohne näheren Verweis); aber Miquel, wie Anm. 14, 387: Dan. I, 9.
- ²⁵ Symp. VIII 8 (deutsche Übersetzung nach BKV 352f.).
- ²⁶ Vgl. Mieth und von Balthasar, Theodramatik IV, wie Anm. 20.
- ²⁷ Jeremiasomil. 9,1; zitiert bei Rahner, wie Anm. 20, 29.
- ²⁸ Lukashomil. 20,1; zitiert bei Rahner, 30.
- ²⁹ Sudbrack, wie Anm. 20, 226f. Weitere Zeugnisse siehe bei Delling, wie Anm. 20, 1166ff.
- ³⁰ Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Trier 1988, 35ff.; Jean-Claude Larchet, Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident, Paris 1998.
- ³¹ Rahner, wie Anm. 15, 52.
- ³² Quaest. Ad Thalass. 22 (PG 90. 321B); zitiert bei Rahner, wie Anm. 15, 53.
- ³³ Rahner, ebd., 55 (Zitat aus Maximus, PG 90, 889BC).
- ³⁴ Ebd. (Zitat aus Maximus, PG 91, 1081D). Vgl. auch Josef Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941 (Münstersche Beitr. z. Theol.), 39ff., 50ff., 109ff.; Nikos A. Matsoukas, La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur, Grez-Doiceau 1994; Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris 1996, 409ff.
- ³⁵ Vgl. dazu von Balthasar, Theodramatik IV, wie Anm. 20, dessen Darstellung unübertroffen ist.
- ³⁶ Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 483f.
- ³⁷ Zu Eckhart vgl. Shizuteru Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gott. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965; Haas, Jesus Christus, wie Anm. 1; Georg Steer, Predigt 101, in: G. Steer/L. Sturlese (Hrsg.), Lectura Eckhardi I, Stuttgart 1998, 247-288; Kurt Ruh, Predigt 4, ebd., 1-23; Bernard McGinn, The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing, New York 2001, 53-70.
- ³⁸ Meister Eckhart, Deutsche Werke, hrsg. von Josef Quint, I, Stuttgart 1958, 109,2-110,7. Nhd. Übersetzung: «Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. «Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort [Joh. 1,1]: es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied. Mein leiblicher Vater ist nicht eigentlich mein Vater, sondern nur mit einem kleinen Stückchen seiner Natur, und ich bin getrennt von ihm; er kann tot sein und ich leben. Darum ist der himmlische Vater in Wahrheit mein Vater, denn ich bin sein Sohn und habe alles das von ihm, was ich habe, und ich bin derselbe Sohn und nicht ein anderer. Weil der Vater [nur] *ein* Werk wirkt, darum wirkt er mich als seinen eingeborenen Sohn ohne jeden Unterschied» (ebd., 454).

HEINRICH PFEIFFER SJ · ROM

ECKPUNKTE
ZUM THEOLOGISCHEN CHRISTUSBILD

Einleitung

Seit Augustinus geschrieben hat, daß wir das Antlitz Christi nicht mehr kennen (De Trin. 3,8), und seit Gregor d. Gr. meinte, die Bilder nur als Bibel der des Lesens Unkundigen rechtfertigen zu können, hat die abendländische Theologie nie den ganzen Ernst der Bilderfrage begriffen¹.

Es wird mehr oder weniger stets so argumentiert: die Menschwerdung ergab auch die Abbildbarkeit Gottes, aber nur für die Zeitgenossen Jesu von Nazareth. Damals wurde aber kein Bild von ihm gemalt; zumindest ist kein zeitgenössisches Porträt von ihm erhalten geblieben. So dürfen die Künstler im Abendland das Christusbild weitgehend neu erfinden, wie sie wollen, und wie es ihrem Empfinden und Geschmack entspricht.

Die Ostkirche kann in einer solchen Erörterung zum Christusbild der Kunst nur ein Zurückbleiben des Westens hinter der umstürzenden Tatsache der Menschwerdung Gottes sehen. Sie argumentiert genau von der Gegenseite her: Wenn Gott Mensch geworden ist, dann ist auch sein Bild für alle Zeiten gegeben, dann ist das echte Christusbild das einzig wahre Gottesbild, das den Künstlern zur Verwirklichung in der Materie aufgegeben ist. An der Möglichkeit, das Bild Gottes mit den Mitteln menschlicher Kunst herstellen zu können, kann daher nicht mehr gezweifelt werden. Die Frage bleibt nur nach dem wie der Verwirklichung des Gottesbildes durch das echte Christusbild.

Bevor wir aber eine Antwort auf diese grundlegende Frage zu geben versuchen, ist zunächst theologisch auf den Folgen der Menschwerdung zu insistieren und zu fragen, wie sich diese Folgen in der Kunst aller Zeiten auswirken.

HEINRICH PFEIFFER, geb. 1939 in Tübingen, Studium der Kunstgeschichte, Klass. Archäologie, Geschichte und Romanistik; Eintritt in die SJ 1963. Studium der Theologie. Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

Einige Folgen der Menschwerdung

Wir haben schon gesagt, daß eine der Folgen der Menschwerdung darin zu sehen ist, daß Gott nun ein Bild hat. Das bedeutet nicht mehr oder weniger, als daß er individuell erkennbar geworden ist, daß ihn ein individuelles Porträt kennzeichnet. Sonst wäre Gott nicht ganz Mensch geworden.

Duns Scotus, der subtile franziskanische Theologe des Mittelalters, betont: Gott hat eine individuelle, männliche Natur angenommen. Aus diesem Grunde wird bei so vielen nackten Christuskinddarstellungen auf dem Schoß der Mutter Maria das männliche Geschlechtsorgan hervorgehoben. Solche Bilder lassen zumeist einen franziskanischen Einfluß erkennen.

Aber nicht nur auf der Annahme einer individuellen, männlichen Natur ist bei der Menschwerdung Gottes zu insistieren, sondern auf dem göttlichen Wirken selbst. Die Menschwerdung ist gottgewirkt, und alles, was Gott tut, hat eine universale Auswirkung, freilich nach der Heilsökonomie nicht ohne Mitwirkung der Menschen.

Durch das Priestertum ist das Heilswirken Gottes in allen Bereichen der Geographie und der Geschichte, nach Christi Tod und Auferstehung, mit aller umwandelnden göttlichen Kraft gegenwärtig. Was mit der Menschwerdung auf Erden begonnen hat, wird durch das christliche Priestertum in allen Zeiten und in allen Teilen der Welt zur Auswirkung gebracht.

Gilt dies für die Zeit nach Christus, so auch in ganz geheimnisvoller Weise für die Zeit vor seinem Erdenleben und seinem alle Menschen erlösenden Kreuzesopfer. Ein Anzeichen für diese Auswirkung, nicht nur in den Raum der Zukunft, sondern auch in den der Vergangenheit mag im Priestertum des Melchisedech, des Vorbildes für das Priestertum Christi, gesehen werden.

Halten wir also fest: Alles, was Gott tut, hat universale Auswirkung, vorab seine Menschwerdung. Wenden wir nun dieses Prinzip auf das Christusbild an, oder genauer auf das Gottesbild, das durch das authentische Christusbild zu verwirklichen ist, muß dies im vollen Sinne des Wortes grundsätzlich in allen nachchristlichen Zeiten und unter Mitwirkung der Menschen herstellbar sein; ja, es müßte sogar eine Vorahnung auf das echte Gottesbild hin in einigen Kulturen der Menschheit schon vorher zu finden sein.

Wenn sich so ein bisher kaum beachtetes Postulat für das Christusbild als wahres Gottesbild a priori ergibt, ist nun a posteriori nach der konkreten Verwirklichung dieses Postulats zu fragen.

Das theologische Problem des Christusbildes und die Christusikone

Seit die griechischen Theologen das delikate Gleichgewicht zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur in den Konzilien zwischen dem

4. und dem 6. Jahrhundert immer mehr anzusprechen und zu formulieren versuchten, kam für sie auch das Problem des Christusbildes als einziges Gottesbild in den Blick.

Schon ein Eusebius sah die Schwierigkeit in einem Brief an Konstanze, die Tochter Konstantins: Das Christusbild läßt sich nur als Bild seiner Knechtsgestalt verwirklichen, nicht als das Bild seiner Glorie. Deshalb ist es besser, überhaupt auf eine materielles Bild von ihm zu verzichten².

Während des Bilderstreites werden die Ikonoklasten, die Bilderfeinde, dieses Argument noch verschärfen, indem sie sagen, daß die Bilderfreunde entweder der Häresie der Nestorianer oder der der Monophysiten anheimfallen.

Nur die menschliche Natur ist umschreibbar und abbildbar, nicht die göttliche, die als unumschreibbare und unbegrenzbare sich jedem Zugriff eines Künstlers entzieht. Will der Künstler trotzdem eine Christusikone malen, trennt er dabei die menschliche Natur von der göttlichen, die er nicht darstellen kann. Also ist er in der Praxis ein Nestorianer.

Sagt jemand aber, daß die göttliche Natur in einer Christusikone mitdargestellt sei, so kann er nicht zeigen, worin sich auf dem konkreten Bild die göttliche von der menschlichen Natur unterscheidet. Das kommt aber der Häresie des Monophysitismus gleich.

Gegen dieses raffinierte doppelte Argument, daß der Maler und Verehrer eines Christusbildes entweder der Scylla des Nestorianismus oder der Charybdis des Monophysitismus anheimfällt, vermag die ganze westliche Theologie eigentlich kein vernünftiges Gegenargument zu finden.

Man nimmt die Bilderfrage im Grunde theologisch nicht ernst, indem man die bildende Kunst im religiösen Bereich nur mit anthropologischen Argumenten rechtfertigt. Das Bild dient dem Gedächtnis, zielt das heilige Gebäude und bringt ohne Schrift dem, der das Lesen nicht gelernt hat, die heiligen Ereignisse, von denen die Bibel berichtet, anschaulich nahe. So gesehen, bleibt die ganze Bilderfrage und damit die ganze kirchliche Kunst außerhalb der Theologie.

Den Ansatz zu einer Lösung des Problems, der aber vom Westen nicht aufgenommen worden ist, fand erst nach dem Ende des Bilderstreites der Abt Theodor vom Stoudionkloster in Konstantinopel³. Er bemerkt treffend, daß der Bildcharakter weder der menschlichen noch der göttlichen Natur anhaftet, sondern nur der Person. Nur die individuelle Person kann dank ihrer Abbildbarkeit wiedererkannt werden, und das, fügen wir hinzu, sogar auf jeder halbwegs gut gezeichneten Karikatur. Damit hat sich das Doppelargument der Ikonoklasten als Scheinargument erwiesen.

Das Bild, oder besser, die individuelle Wiedererkennbarkeit ist genauso geistliche Wirklichkeit wie jedes Wort, das ja, wenn ausgesprochen oder gar geschrieben, auch des materiellen Trägers, der Luft oder des Papiers,

bedarf. Oft wird in der westlichen Philosophie und Theologie, wie mir scheint, der Begriff «spirituell» mit dem Begriff «abstrakt» verwechselt.

Daß die Götzenbilder, wie die alttestamentlichen Propheten sagen, nur ein Stück Materie sind, das ist nur ihrer generellen und nicht individuellen Natur zuzuschreiben. Alle Götzenbilder meinen in Wirklichkeit die Darstellung von Naturkräften, wie etwa die der Fruchtbarkeit, aber keineswegs die Wiedergabe individueller Personen und schon gar nicht die des einzigen Gottes.

Nur Jesus Christus ist Gott und individuelle Person zugleich. Diese grundsätzliche, einzigartige Tatsache hebt das Christusbild aus allem anderen Bildschaffen heraus. Nur in diesem Porträt ist alle allgemeingültige Weite der göttlichen Natur und die präzise umschriebene menschliche Person eines individuellen Menschen in eins zu bringen. Grundsätzlich gilt für jedes wahre Christusbild, was von Christus selbst zu Anfang des Hebräerbriefes gesagt wird: es vereint in sich den «Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens» (Hebr 1,3).

Das Bilderverbot des Alten Testaments

Wenig wird der eigentliche Sinn des alttestamentlichen Bilderverbotes (Ex 20,4) begriffen, und es wurde nur blind wütend von den Ikonoklasten aller Zeiten angewandt. Das Bilderverbot sichert zuallererst die Einzigkeit Gottes und besagt, daß das Verhältnis zwischen dem einzigen Schöpfer und seinen Geschöpfen einlinig und unumkehrbar ist.

Alles, was in irgendeiner Materie wiedergegeben werden kann, ist umgrenzt. Gott aber kann nicht umschrieben und begrenzt werden; ja, sein Name kann nicht einmal ausgesprochen werden, denn sonst hätte die Kreatur ein Minimum an Macht über den Schöpfer. Wenn ich mit meinem Namen angesprochen werde, reagiere ich. Also hat der, der meinen Namen kennt, ein wenig Macht über mich. Deshalb ist die Heiligung des Namens Gottes, d.h. das Nicht-Aussprechen des Namens in Parallele zu setzen zu dem Bilderverbot.

Der zweite Sinn des Bilderverbotes liegt darin, daß Gott selbst sein Bild durch die Menschwerdung des Sohnes geben wollte. Das Bilderverbot schaffte den Leerraum für die menschliche Phantasie, damit diese Gabe aller Gaben ganz rein und von jedem menschlichen Denken fern und ungetrübt empfangen werden konnte. Diese Aufgabe gab Gott den Juden, seinem auserwählten Volk.

Wenn auch später immer etwas von dem Bilderverbot gegenwärtig bleiben soll, dann richtet sich dieses Verbot nur gegen die falsche Weise, ein Christusbild herzustellen oder nur vom menschlichen Denken aus Theologie zu betreiben. Der Mensch muß grundsätzlich in jeder Begegnung mit dem lebendigen Gott in eine absolute Leere eintauchen. Erst dann darf er,

von Gottes Offenbarung angeleitet, den Namen Gottes aussprechen und in aller Ehrfurcht und Anbetung auch das authentische Christusbild in sich empfangen, und wenn künstlerisch begabt, den Mitmenschen in der Materie zum Ausdruck bringen. Das meint wohl eine der Preisungen: «Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen» (Mt 5,8).

So galt das Bilderverbot für das alttestamentliche Gottesvolk absolut; für das neutestamentliche gilt es nur noch bedingt, als Weg zum authentischen Christusbild. Wer aber vor der Menschwerdung nicht zum von Gott eigens erwählten Volk gehörte, war ein Heide, ging einen anderen Weg.

Die Vorahnung der Menschwerdung in den göttlichen Bildern der vorchristlichen Kulturen und Religionen

Die Zeit der Offenbarung des Alten Testaments, in Vorbereitung zum Neuen Bund, ist in einen präzisen geschichtlichen und kulturellen Kontext eingebettet, dessen Koordinaten sowohl zeitlicher als auch räumlicher Natur sind.

Die Kultur und die ganze Geschichte der Juden vor Christi Geburt steht im Spannungsfeld zwischen zwei Kulturräumen, die drei Jahrtausende alt sind, nämlich Ägypten und Mesopotamien. In den letzten drei Jahrhunderten vor Christi Geburt kommt dann noch der Einfluß Griechenlands hinzu, was äußerlich schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß die am spätesten verfassten Bücher des Alten Testaments in Griechisch geschrieben sind.

Nun haben aber die Griechen, mehr noch als die Sumerer und Babylonier, das Menschenbild idealisiert und immer mehr zum Gottesbild emporgesteigert. Nirgends in der Welt wurde der Vatergott so bildlich menschlich erhaben geprägt wie der Zeus des Phidias in Olympia, aber es bleibt festzuhalten, daß es sich um eine Generalisierung des Vaterbildes handelt und nicht um das Bild eines individuellen Gottes.

Nirgends ist die bis zur kriegerischen Technik gehende, von den Göttern empfangene Kunstfertigkeit in einer göttlichen Statue so verwirklicht worden wie in der Athene desselben Phidias im Parthenon auf der Akropolis der attischen Hauptstadt. Und wiederum ist zu sagen, daß es sich keineswegs um das Bild einer individuellen Göttin handelt, sondern um das Bild göttlicher Kräfte. Die Götter des Olymp, und auch die aller polytheistischen Religionen bis auf den heutigen Tag, sind keine Konkurrenten für den einen Gott, sondern nur Ausdruck der von ihm geschaffenen Kräfte und Mächte.

Und doch ist auch zu sagen, daß nirgends das Bild Christi so vorausgeahnt worden ist wie im Zeus und im Apollo der Griechen. Aber das authentische Christusbild ist keineswegs nur eine Synthese aus beiden. Es ist etwas gänzlich Neues, was kein Mensch hätte erfinden können.

Die monströsen Götterbilder der Ägypter, bei denen zumeist der menschliche Leib mit einem Tierkopf verbunden wird, ja Tiere selbst

göttlich verehrt und als Götterwesen im Bilde dargestellt wurden, werden von all denen nicht verstanden und gewürdigt werden können, die nicht zwischen einem einfachen und eigentlichen und einem eher uneigentlichen Bildgebrauch unterscheiden.

Beim eigentlichen Bildgebrauch wird die in der Natur sichtbare Wirklichkeit wiedergegeben, beim uneigentlichen werden an und für sich disparate Fragmente auf mehr oder weniger elegante und ästhetisch überzeugende Weise miteinander verbunden. Letztlich handelt es sich aber immer um die Wiedergabe der den Menschen übersteigenden Naturkräfte.

Ein Gott oder eine Göttin ist viel stärker als ein Mensch. Also gebe ich dem menschlichen Körper einen Löwenkopf. Ein Gott ist nicht an die Erde gebunden. So gebe ich ihn mit einem Falkenkopf wieder. Der uneigentliche Bildgebrauch mag auch als symbolischer angesprochen werden. Ein Gott, oder eine göttliche Kraft hat keinen Löwen- oder Falkenkopf, aber die mit solchen Köpfen gemeinten göttlichen Kräfte werden durch sie im Bilde wiedergegeben.

Die für unser Empfinden monstruösen Götterbilder Ägyptens, Indiens und Mittelamerikas sind im eigentlichen Sinne keine Götterbilder, sondern Bezugspunkte für den frommen Menschen, der letztlich in ihnen immer den einen und einzigen Gott ahnt und zu verehren versucht.

Wenn ein frommer Muslim die vielen Namen Allahs meditiert, hat er den Ausdruck seiner Frömmigkeit nur von den uneigentlichen Bildern zu den uneigentlichen Worten verschoben. Auch er kann nur sagen, daß Gott ganz anders barmherzig oder gerecht ist, als Menschen barmherzig und gerecht sind. Bei der Meditation der Namen Allahs wird der unmittelbare Wortsinn immer überstiegen. Den Griechen aber ist der eigentliche Bildgebrauch durch das Idealisieren der individuellen menschlichen Natur im religiösen Bereich zum ersten Mal gelungen.

Von Apollo zu Buddha

Durch den Feldzug Alexanders bis Indien wurde die griechische Kultur bis dorthin gebracht; auch die Fähigkeit des plastischen und zugleich idealisierenden Gestaltens des menschlichen Körpers. Der jugendliche Lichtgott Apollo wurde von den Buddhisten zur Figur ihres Meisters und Gründers Gautama umgeformt.

Als Buddha hat die Gestalt den Sonnennimbus beibehalten und sogar die merkwürdig aufgesteckte, zunächst weibliche Haarfrisur des späten vierten Jahrhunderts, die zur Ushnisha, zum Zeichen der Erleuchtung umgedeutet und umgewandelt wurde.

Buddha ist ursprünglich kein Gott; ja wer die Erleuchtung erlangt hat, ist nach der ersten buddhistischen Lehre größer als die Götter jeglichen

Pantheons jeglicher Religion und Kultur. Das Buddhabild meint aber nie das Bild des einzigen und transzendenten Schöpfergottes. Es meint die individuelle Person des erleuchteten Meisters.

Der Jünger verehrt diesen Meister in seiner Statue, und seine Haltung nachahmend dringt er tiefer in die Meditation ein, bis auch ihm die Erleuchtung zuteil wird. Das Buddhabild ist zutiefst und zuallererst ein Meditationsbild.

Der Meister, wie er in seinen Statuen dargestellt ist, bleibt reglos und schaut nach innen. In der Verehrung, versenkt vor einer solchen Statue, meditiert der Buddhist, bis er frei wird von jedem Begehren und schließlich selbst dem Meister gleich wird. Ganz anders ist die Begegnung des östlichen Christen mit Jesus Christus in seinen Ikonen zu kennzeichnen.

Die ostkirchliche Christusikone

Der in der asiatischen Kunst dargestellte Buddha ist von seiner Gattung her ein allgemeines, idealisiertes Menschenbild und darin den Götterbildern der Griechen zu vergleichen. Es wird aber immer auf eine individuelle Person, nämlich auf Gautama Buddha, bezogen, von dessen Aussehen die Künstler sicher nichts mehr wußten, als sie anfangen, nach hellenistischem Vorbild die ersten Buddhafiguren zu gestalten.

Die Christusikone dagegen betont von Anfang an individuelle Porträtzüge, wie die beiden ungleichen Gesichtshälften. Außerdem schauen alle Christusikonen den Betrachter an. Zudem sind sie allermeist keine Standbilder, sondern Gemälde, die der Tradition gemäß zuerst auf weißen Stoffen zu finden waren; ja, nach den Legenden sind sie göttlichen Ursprungs. Ihre Urbilder sind nicht gemalt, sondern himmlischer Herkunft oder von Christus selbst durch direkten Kontakt mit seinem Gesicht hergestellt.

Der östliche Christ verneigt sich vor einer solchen Ikone, schaut sie an, spricht mit ihr, aber er versenkt sich nicht in Meditation vor ihr. Durch die gemalten Augen der Ikone hindurch fühlt er sich vielmehr von Christus selbst angeschaut.

Wie kann aber eine solche Ikone hergestellt werden? Wie jedes Kunstwerk auf drei Komponenten verweist, so gilt das auch für die Christusikone: Sie ist Ausdruck der Seele des Malers, sie ahmt immer ein Modell nach und verwandelt die Materie in etwas Neues.

Ein Maler kann als Ausdruck seiner Seele nur eine Christusikone malen, wenn Christus in ihm lebt. Fra Angelico soll gesagt haben: «Wer Christus malen will, muß leben wie er.» Wenn Christus, wie es Paulus von sich im Galaterbrief sagt (Gal 2,20), im Maler lebt, dann wird sein Selbstbildnis wie von selbst zur Christusikone.

Wenn die Materie wirklich Trägerin eines göttlichen Bildes werden soll, muß sie in einer gewissen Weise vergöttlicht werden. Dies geschieht durch

die Eucharistie. Durch die eucharistische Kommunion wird die Materie unseres Leibes vergöttlicht. So glaubt wenigstens die katholische und auch die orthodoxe Kirche. Wessen leibliches Wesen vergöttlicht ist, vermag auch die Materie, mit der er als Maler in Berührung kommt, zu heiligen, ja zu vergöttlichen. Solcher Überzeugung sind die Ikonenmaler. Schwierig wird die Frage nur nach dem richtigen Modell.

Das einzig mögliche Modell

Kein noch so heiliger Mensch kann dieses Modell erfinden. Es gäbe im besten Fall immer nur einen Aspekt vom wahren Christusbild. Das authentische Modell kann nur Christus selbst geliefert haben. Wir können geradezu a priori postulieren, daß Christus, und niemand sonst, das Modell seines Porträts geschaffen haben muß, sonst bliebe die Menschwerdung Gottes an einem entscheidenden Punkt unvollendet.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß diese Art des Argumentierens dem heutigen Menschen schwer fällt, aber ich sehe keine andere Möglichkeit, wenn wir nicht in diesem wichtigen Punkt hinter der Wirklichkeit, nämlich der Glaubenswirklichkeit der Menschwerdung Gottes, zurückbleiben wollen. Wir müssen sogar noch weitergehen und a priori fragen, wann Jesus in seinem Erdenleben dieses Bild einzig geschaffen haben kann.

Der Ausdruck dieses Antlitzes muß sein ganzes Leben und vor allem seine Passion beinhalten; es muß sogar den ersten Schimmer seiner Verherrlichung in der leiblichen Auferstehung erkennen lassen, denn Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Mt 22,32).

Fragen wir nun a posteriori, ob sich von diesem Modell noch eine Spur erhalten hat, nach möglichen Kandidaten für ein solches, so werden wir in der Geschichte und in den Legenden manchen Hinweis finden⁴. Vor allem aber werden wir uns ernsthaft mit den Bildreliquien auseinandersetzen müssen.

Von solchen Bildreliquien, die Christus zeigen, gibt es aber noch zwei, das Grabtuch von Turin und den Schleier von Manoppello, und beide, obgleich dies nicht so scheint, stimmen im Antlitz bis in die letzten Details im Maßstab 1:1 überein. Und nicht nur das; es läßt sich sogar erweisen, daß diese beiden Bilder als die entscheidenden Modelle für alle klassischen Christusdarstellungen fungiert haben, so daß jeder, der einmal ein solches Bild gesehen hat, in allen übrigen Christusbildern dieses Typus immer die gleiche individuelle Person Jesu Christi wiedererkennen kann.

Versuchen wir nun behutsam, Schritt für Schritt, das in diesem Abschnitt Behauptete aufzuweisen. Wir müssen dabei Theologie betreiben, Glaubenswissenschaft, denn wer nicht glaubt, wird diese Art zu argumentieren nicht mitvollziehen können und sich schon gar nicht getrauen, mit mir ein weiteres Stück auf bisher weithin ungebräuchlichen Wegen zu gehen.

Das Grabtuch von Turin

Es sind zwei Dinge, die bei jeder Erörterung des Grabtuches von Turin festgehalten werden müssen: einmal entsprechen alle Leidensspuren genau den Berichten der Evangelien über die Passion Jesu, zum Anderen kann bis auf den heutigen Tag niemand erklären, wie, auf welche Weise auch immer, die Bildspuren auf diesem Tuche zustande gekommen sind⁵. Wenn wir aber die besondere Art dieses Bildes eines Gekreuzigten exakt beschreiben und analysieren, müssen wir sagen, daß es sich nicht um einen Körperabdruck, wie viele gemeint haben, handelt, sondern um eine Parallelprojektion⁶.

Nun ist niemand imstande, eine solche Projektion ohne ihre drei grundsätzlich notwendigen Elemente zu denken: die Energiequelle, normalerweise Licht, ein Projektionsobjekt, das für Licht transparent sein muß, und eine Vorrichtung, die die parallele Bündelung der Projektionsstrahlen bewirkt. All diese drei Elemente müssen wir aber in dem Leichnam eines toten Gekreuzigten annehmen, der auf diese einmalige Weise, nämlich durch Parallelprojektion, sein Bild in dem Tuch hinterlassen hat.

Man muß sich das einmal richtig konkret vorstellen, wie ein solches Bild durch Parallelprojektion entstehen soll. Der Körper müßte so erleuchtet sein, daß nur seine Oberfläche abstrahlt, und diese Strahlen müssen auch noch parallel ausgerichtet werden, ganz abgesehen davon, daß die Lichtquelle im Körper selbst liegen muß.

Hier handelt es sich um eines, wenn nicht das größte Wunderphänomen, das wir überhaupt kennen. Wer an die Auferstehung Christi glaubt, wird dieses Phänomen mit den Berichten der Erscheinung Jesu nach der Auferstehung und denen der Verklärung auf dem Berge zusammen sehen, und es bleibt ihm dann auch nichts anderes übrig, ob er im Namen der Kirche mit Autorität sprechen kann oder nicht, als das Grabtuch von Turin zu einem Zeugen der Auferstehung Jesu Christi zu erklären.

Alle Wunder, die für eine Selig- oder Heiligsprechung genügen, sind nicht von derselben unerklärbaren Dichte, und zudem sind sie auf das Ableben dessen, der eines Wunders gewürdigt wurde, beschränkt. Hier bleibt das Wunder durch die Zeiten sichtbar, solange der materielle Träger nicht zerstört wird.

Mögen die Menschen versuchen, mit welcher Methode auch immer zu datieren – eine absolut sichere Datierungsmethode gibt es nicht, und der C14-Methode ist, wie bekannt, diese Sicherheit schon gar nicht zuzusprechen –, sie können das Grabtuch nicht vom Glauben an die leibliche Auferstehung Jesu Christi trennen. Es bleibt ein Zeuge, der heute mit wissenschaftlichen Methoden befragt werden kann. Die Antwort, die das Glauben an die Aussagen des Zeugen besagt oder nicht, muß jeder für sich selbst geben.

Diese Überlegungen sind wichtig für das wahre Bild Christi, das, wie wir gesehen haben, eines göttlichen Urmodells bedarf. Hier ist ein Wort zum Prototyp der Ikonen zu sagen, den allzu abstrakt denkende Theologen in allen Zeiten mit der lebendigen Person, die in den Bildern dargestellt wird, verwechseln.

Als Prototyp kann in der Kunst nicht das lebendige, noch ständig sein Aussehen wechselnde Modell angesprochen werden, sondern es muss ein schon festgelegtes sein, dem bestimmte Details zukommen. Der Prototyp muß bereits ein Kunstwerk sein, sonst kann er, zusammen mit seinen charakteristischen Details, nicht nachgeahmt werden. Der Prototyp einer Porträtserie hat eine bestimmte Frisur, wird frontal oder von der Seite gesehen, wird mit geöffnetem oder mit geschlossenem Mund gezeigt, als jung oder alt, usw.

Als solch ein Prototyp ist das Antlitz des Grabtuches von Turin in der Kunst spätestens seit dem 4. nachchristlichen Jahrhundert eindeutig nachzuweisen. Das gilt von der frontalen Ansicht, aber vor allem von den ungleichen Gesichtshälften weit über das gewöhnliche Maß des in der Natur gegebenen Unterschiedes hinaus.

Von dem bärtigen Christusbild an der Decke eines Kubikels der Petrus- und Marcellinus-Katakombe in Rom bis zum Pantokrator der byzantinischen Mosaiken Siziliens bis zu den russischen Christusikonen auch noch unserer Zeit sind immer die gleichen wesentlichen, charakteristischen Merkmale festzustellen, die wir auf ein Modell, auf einen Prototyp, nämlich auf das Grabtuch von Turin zurückführen können. Es gibt aber gleichwohl noch ein zweites Modell, einen zweiten Prototyp für das authentische Christusbild.

Der Schleier von Manoppello

In dem Abruzzenstädtchen Manoppello, das nicht weit entfernt von der Hafenstadt Pescara an der Adria auf einem der letzten nördlichen Ausläufer des schneebedeckten Maiellamassivs gelegen ist, hat sich auf einem äußerst feinen Schleier ein zweites wunderbares Christusbild erhalten⁷. Es sieht auf den ersten Blick wie Malerei aus. Bei näherer Untersuchung gibt es aber gleichwohl ebenso wenig die Art und Weise seiner Herstellung bekannt wie das Körperbild auf dem Grabtuch von Turin.

Suchen wir in der Geschichte nach den Prototypen des Christusbildes, sind uns zwei, eines in Byzanz und eines in Edessa, bekannt, die als Modelle für die Christusbilder der byzantinischen Kunst benutzt worden sind. Das eine, nach seinem Auffindungsort Kamulia oder Kamuliana in Kappadozien benannt, wurde im Jahre 574 von dort nach Konstantinopel übertragen, das andere blieb noch bis 943 in Edessa, bis es im folgenden Jahr ebenfalls nach Konstantinopel gebracht wurde⁸.

Wir dürfen annehmen, daß beide die Christusikonen des Ostens konkret geprägt haben. Auf dieser Tatsache ruht die Überzeugung der östlichen Christen, daß das wahre Christusbild durch alle Zeiten überliefert worden ist und keineswegs eine Erfindung der Künstler darstellt.

Haben wir gute Gründe, das Grabtuch mit dem Bild von Edessa zu identifizieren, stimmen die alten Kurzbeschreibungen des Christusbildes von Kamulia mit dem Erscheinungsbild des Schleiers von Manoppello überein: nicht gemalt, nicht gewoben, also durch göttliche Kunst entstanden⁹. Nun zeichnet den Schleier von Manoppello eine ganz besondere Eigenschaft aus.

Wie Schwester Blandina Paschalis Schlömer, die heute im Zisterzienserkloster von Helfta lebt, mit einer nicht widerlegbaren Methode nachgewiesen hat, lassen sich die beiden Antlitze, was ihre Bildspuren, nicht was die Blutflecken oder wie Blut aussehenden Flecken angeht, mit Hilfe zweier Großdias im Maßstab 1:1 perfekt zur Deckung bringen¹⁰.

Diese Tatsache ist umso erstaunlicher, als auf den ersten Blick die beiden Gesichter, das auf dem Grabtuch von Turin erkennbare und das des Schleiers von Manoppello, ganz verschieden aussehen. Erst beim exakten Übereinanderlegen der transparenten Fotos wird man der Tatsache gewahr, daß es sich um ein und dasselbe Antlitz handelt, und daß alle Details der Gesichter auf beiden Tüchern einander lückenlos und total entsprechen.

Wir stehen vor der nicht selten beobachteten Tatsache, daß ein Bild subjektiv verschieden von seinem objektiven Gehalt von uns aufgenommen wird. Im Vergleich zum Schleier von Manoppello, der das Antlitz mit offenen Augen und offenem Mund zeigt, müssen wir uns, entgegen unserer Erstauffassung, daß nämlich auf dem Grabtuch die Augen und der Mund geschlossen gegeben seien, sagen lassen, daß auch auf diesem Tuch solche Informationen in den Bildspuren enthalten sind, die beim Übereinanderlegen beider Bilder erkennen lassen, daß in Wirklichkeit der Mund und die Augen auf beiden Tüchern geöffnet wiedergegeben sind.

Die Künstler, die in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten den einen oder anderen Prototyp zum Modell genommen haben, haben diese einzeln in gleicher Weise subjektiv interpretiert, wie wir das auch noch heute zu tun pflegen. Uns erscheinen auf den ersten Blick die Augen auf dem Grabtuch geschlossen und ebenso der Mund.

Wo wir also in den Christusbildern des klassischen Typus einen geschlossenen Mund vorfinden und gar geschlossene Augen, dürfen wir vernünftigerweise mit Recht schließen, daß dieses Christusbild letztlich auf den Prototyp des Grabtuches zurückgeht. Wo wir aber die Augen auf den Bildern geöffnet vorfinden und ebenso den Mund, muß das Antlitz des Schleiers von Manoppello als Urmodell postuliert werden.

Wir haben oben gesehen, daß Christus selbst nur das Modell für sein für alle Zeiten nachahmbares Bild gegeben haben kann, und daß ein derartiges Bild sein ganzes Leben, einschließlich der Passion und der Auferstehung, enthalten muß. So haben wir aus der theologischen Tatsache der Menschwerdung Gottes und aus der Tatsache, daß nur ein Bild, das den ganzen Lebensbogen eines Individuums enthält, als sein endgültiges und perfektes Porträt angesprochen werden kann, a priori geschlossen. Nun sind wir a posteriori auf den Doppelprototyp des Christusbildes gestoßen.

Auch dieser letztere Umstand, daß es sich um zwei Prototypen, ja um drei handelt, die eins sind, kann nur als ein Wunder bezeichnet werden. Diese drei Prototypen sind das Grabtuch von Turin, der Schleier von Manoppello und die beiden übereinandergelegt.

So sind sie drei und doch eins, und dieses Drei- und Eins-sein kann konkret und anschaulich nachvollzogen werden, mit Hilfe von zwei transparenten Fotos. Was hier konkret erfahren werden kann, hat nur noch eine Parallele, nämlich in der Dreifaltigkeitstheologie, die freilich nicht in konkreter Anschauung, sondern nur in abstrakten und spekulierenden Gedanken von den Menschen dieser Erde in etwa erfahren werden kann: Vater, Sohn und Geist sind unterschieden und doch eins.

Ausblick

Das Christusbild der Kunst ist ein theologisches Christusbild, denn es geht auf ein doppeltes, konkretes, göttliches Modell zurück. Sicher ist dabei der Glaube an die Menschwerdung Gottes und sogar an die leibliche Auferstehung Jesu Christi impliziert. Vom echten Christusbild zu sprechen heißt, konkret Theologie treiben.

Von dieser Warte aus sind Kunsthistoriker und Theologen dazu eingeladen, endlich die angestammte Scheu vor den Christusbildreliquien aufzugeben und diese in den Bereich ihrer Wissenschaften miteinzubeziehen. So können auch beide Disziplinen, so meine ich, auf neue Weise miteinander ins Gespräch kommen.

Schließlich wird in einem solchen Gespräch die Enge und allein oberflächlich beschreibende Genauigkeit vieler heutiger wissenschaftlicher Disziplinen überwunden werden können, die stets in nicht geringer Gefahr sind, auf ganz unwissenschaftliche Weise die Nichtexistenz oder zumindest das Nichteingreifen Gottes in die Geschichte zur nicht genau bedachten Prämisse ihrer Schlußfolgerungen zu machen.

Bei ihrer Übertragung von Kamulia nach Konstantinopel und danach in den folgenden zwei Jahrhunderten wurde die Stoffikone mit dem Christusbild die «Acheiropoietos» genannt, «die nicht von Händen gemachte». Es wird gut sein, uns daran zu gewöhnen, daß wenigstens noch einige wenige

eindeutige Spuren göttlichen Wirkens bis auf unsere Tage erhalten geblieben sind.

Daß aber Gott dank seiner Menschwerdung im wörtlichsten Sinne sein wahres Bildnis geschenkt hat, mag uns Heutige, wenn wir die Zweifel der skeptischen Wissenskultur überwunden haben, mit Dank und Freude erfüllen.

ANMERKUNGEN

¹ S. zur Schrift der des Lesens Unkundigen Heinrich Pfeiffer, *Biblia Pauperum*, in: Dizionario di Omiletica, hg. von Manlio Sodi und Achille M. Triacca, Leumann und Gorle 1998, S. 197-199.

² S. Christoph von Schönborn, *L'Icone du Christ: fondements théologiques élaborés entre le 1er et le 2ème Concile de Nicée (325-787)*, éd. Universitaires, Fribourg 1976; dt. neu bearbeitete Ausgabe *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Fribourg 1984.

³ *Antirheticus*, Migne, P.G. 99, sp. 420.

⁴ Nach wie vor bleibt zu diesem Themenkreis grundlegend: Ernst von Dobschütz, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, N.F. 3), Leipzig 1899. S. zuletzt Heinrich Pfeiffer, *Il Volto Santo di Manoppello*, Pescara 2000, S. 16-23, 66-71.

⁵ Für die kaum mehr überschaubare Literatur über das Grabtuch s. zuletzt die Liste von Karlheinz Dietz, in *Sindon*, N.S. 16, Dez. 2001, S. 44-55.

⁶ S. John P. Jackson, *Il Volto di Cristo tra scienza e fede*, in: *Il Volto dei Volti Cristo* (Akten zum 2. gleichnamigen Kongress, Rom 1998), Gorle 1998, S. 126-134; Sebastiano Rodante, *Il Volto di Cristo e la genesi delle impronte sindoniche*, daselbst, S. 135-145.

⁷ S. Werner Bulst und Heinrich Pfeiffer, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, II: Das echte Christusbild, Frankfurt a.M. 1991, S. 65-72; Heinrich Pfeiffer, (wie Anm. 4), S. 24-31.

⁸ S. zuletzt Heinrich Pfeiffer, (wie Anm. 4), S. 17-19.

⁹ S. (wie Anm. 8), S. 17s.

¹⁰ S. Blandina Paschalis Schlömer, *Der Schleier von Manoppello und das Grabtuch von Turin*, Innsbruck 1999.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

AN EINEM SOMMERABEND

Über das Inkarnatorische im Gedicht

An einem Sommerabend, im Haus eines benachbarten Freundes, wo sich Bekannte zum Essen eingefunden hatten, fragte ihn jemand, warum er Gedichte schreibe. Er stellte das Weinglas, aus dem er eben trinken wollte, wieder vor sich hin und antwortete, er wisse es nicht, doch habe er die Gewissheit, dass Gedichte notwendig sind.

Das wollte einer von den Gästen, ein ihm nahestehender Mediziner, näher erläutern; worauf der Gedichteschreiber ihn fragte, ob er sich denn noch die Zeit nehme, Gedichte zu lesen. Nein, seit der Schule sei er, wie wohl die meisten hier, kaum mehr dazu gekommen, und damals habe man das Übliche, Klassische, auswendig gelernt, um es dann auf immer zu vergessen. Doch, sagte ein Naturwissenschaftler, er lese ab und zu noch Gedichte, weniger klassische, eher neuere. Aber die meisten der Anwesenden, denke er, seien gezwungen, in der wenigen Zeit, die ihnen zum Lesen noch bleibe, sich mit Fachzeitschriften und Fachbüchern zu beschäftigen. Es sei natürlich nicht dasselbe, sagte der Gedichteschreiber, wissenschaftlich Informatives oder ein Gedicht aufzunehmen. Das sei nun jedem auf den ersten Blick klar, meinte der Gastgeber. «Aber wo liegen die tieferen Unterschiede?» fragte er.

Der Gedichteschreiber erklärte es sich so: Wissenschaftlich Informatives erfasse man mit dem Verstand, und was einer so verstanden habe, könne er auch zusammenfassen; ein Gedicht nicht. Informationen könne man mit ähnlichen Sätzen wie die gelesenen an andere wiedergeben, Gedichte nicht. Gedichte seien nicht auf den lesenden Verstand angewiesen, vielmehr auf die Einbildungskraft, auf jenes affektive Sensorium in uns, das Sprachbilder

HERBERT MEIER, geb. 1928 in Solothurn (Schweiz), Studien in Basel, Wien, Paris, Fribourg. 1954 Uraufführung «Die Barke von Gawdos» am Schauspielhaus Zürich. Seitdem freier Autor und Übersetzer. Schreibt Dramen («Mythenspiel», 1991), Gedichte, Romane, Essays. Träger des Bremer Literaturpreises u.a. Auszeichnungen. Chefdramaturg am Schauspielhaus Zürich 1977-82. Writer in Residence an der University of Southern California in Los Angeles. Übersetzt gemeinsam mit seiner Frau Yvonne Meier-Haas Racine, Molière, Claudel (Der seidene Schuh, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003) u.a.

wahrnehmen und ihnen nachgehen könne, sich führen lasse von ihnen, wohin sie gehen wollen, und nicht der Verstand. Das lyrische Lesen sei in seinen Augen nichts anderes als ein Nachgehen und mutiges Verfolgen der Worte in ihre imaginativen Felder hinein. Lesen sei ein freies inneres Aufbrechen dorthin, wo das Gedicht sich aufhalte – im Mikrokosmos seiner Imaginationen.

Aber er nehme doch an, warf der Naturwissenschaftler ein, solche Imaginationen beruhten auf bestimmten Erfahrungen des Autors. Gewiss, sagte der Gedichteschreiber, und oft seien es nur kleine Erfahrungspartikel, die das Schreiben eines Gedichtes auslösten, wie Impulse. Diese subjektiven Elemente, von denen er manchmal das eine oder andere biographisch datieren könne, würden im poetischen Prozess, im Schreiben selbst absorbiert und hinterließen im Gedicht keine Spuren mehr; und wenn sich noch Spuren fänden, ruhe er nicht, bis sie sich in der Sprache des Gedichts aufgelöst hätten. Wir erleben es immer wieder: Auch die Wörter haben Geschichte; aus ihr übertragen sie Bedeutungen, von denen wir oft nichts mehr ahnen, so sehr sind wir vom Gebrauch der rein informatorischen Sprache geschädigt. Die Sprache selbst aber habe ein langes Gedächtnis. Sie sei ein Generator, der die poetische Energie für das Gedicht erzeuge. Man könne auch sagen, ein Gedicht erzeuge sich selbst, Wort für Wort unter den Augen des Autors. Ein Sprachbild treibe das nächste hervor und so immer weiter, bis sich ein anschauliches, komplexes Gefüge ergebe, nun eben das Gedicht. Für den Lesenden sei ein Gedicht ein vielfarbenes Spektrum, dessen Erscheinungen und Sinnreflexe, die Wörter, wenn er es zulasse, in ihm eine individuelle Spiegelung bildeten. «Mit einem Wort, der Lesende schafft das Gedicht von neuem, er re-kreiert es, und so kann es in ihm neue, ungewusste Bedeutungen und Einsichten erwecken.» Der Lesende mache eine eigene poetische Erfahrung, die er keineswegs vor dem Autor zu rechtfertigen habe. Die Instanz sei das Gedicht selbst. Es sei nicht einem mathematischen Problem vergleichbar, dessen Lösung vorerst nur einer wisse, derjenige, der es gestellt habe. Dass der Lesende sich auf einen re-kreativen Prozess einlasse, sei wichtig. Das lateinische «recreare» meine ja nichts anderes, als etwas von neuem schaffen, es wieder erzeugen. Darin bestehe gleichsam die lyrische Tat, die ein Gedicht vom Leser verlange. Zum andern beschenke es ihn, es belebe seine Imagination; was übrigens das gleiche lateinische Wort in der mediopassiven Form «recreari» ausdrücke; es bedeute bekanntlich: sich erholen und erfrischen, sich neu beleben. Und so sei es auch, man könne sich mit Gedichten neu beleben. Darin sehe er übrigens den sozialen Sinn der Lyrik, in der Re-kreation oder Neubelebung der Einbildungskräfte der anderen.

Das sei ohne Zweifel ein edler Zweck, sagte der Mediziner, aber Gedichte, die sich so hermetisch gäben wie diese hier, erreichten ihn nicht.

Der Arzt hatte, während unser Gedichteschreiber von der poetischen Energie und anderem sprach, zu dem Gedichtbuch gegriffen, das als Gastgeschenk auf dem Tisch lag, und darin flüchtig gelesen. Der theoretische Vers, den der Autor auf die Lyrik mache, helfe ihm nichts, sagte er. Das hier sei ihm unverständlich. Und er schloss das Buch.

«Manche Gedichte lesen sich wie eine Traumschrift», sagte jetzt die Gastgeberin, «und sie verstehen sich wie von selbst.» Manche Träume könne man kaum schildern, geschweige denn erklären, und doch habe man die Gewissheit, etwas Notwendiges, Wichtiges erlebt zu haben. «Ja», sagte der Gedichteschreiber, «Sie sagen es.» Ihm falle es übrigens leichter, ein Gedicht zu schreiben, als sich einen theoretischen Vers darauf zu machen. Nun habe man es von ihm gewünscht, und er habe zu erklären versucht, was jedermann hier wisse: dass es bei Gedichten nicht um ein Verstehen mit dem reinen Verstand gehe, sondern um sprachliche Wahrnehmung, in die man sich einüben könne. Mit schnellen, flüchtigen Leseblicken sei da nichts zu erreichen, und hermetisch verhalte derjenige sich, der das Buch schließe, bevor er sich auf die Gedichte eingelassen habe. Was auf den ersten Blick befremde, könnte sich doch mit der Zeit als etwas Verwandtes erweisen. Es handle sich beim Gedichtelesen eher um Meditation. Er sage es jetzt rundheraus: «Gedichte sind Gegenstände zeitgemäßer Meditation und in diesem Sinn auch zu gebrauchen.»

«Also Gebrauchsgegenstände für den Geist», sagte der Gastgeber. Das alles rieche ihm nach Liturgie, warf der Mediziner ein. «Nein», entgegnete der Gedichteschreiber, «ganz und gar nicht. Liturgische Texte sind eine sprachliche Ausstattung von Riten. Gedichte sind das nicht.» – «Dann vielleicht höhere Freizeitgegenstände?» meinte jemand mit einem kurzen Lachen. «Ja, warum nicht», sagte der Autor, «sagen wir meditative Gegenstände für Zeitnischen in unserem digitalen Alltag», und damit schloss er die definitivische Reihe, nicht ohne ein ironisches Erstaunen über den abgehobenen Satz, den man ihm, wie er fand, zu guter Letzt noch abgezwungen hatte.

Ja, aber, begann ein nebenbei politisch Tätiger, es gebe doch Gedichte und Gedichte. Gewiss, unterbrach ihn der Gedichteschreiber, es gebe vielerlei Arten, wie Vögel. Und der andere fuhr fort, er lese nur Gedichte, die eine gewollte, genau geformte Mitteilung oder Botschaft enthielten, einen Mahnruf, eine gesellschaftliche Forderung. – Jeder schreibe seine Art, jeder lese seine Art, sagte unser Gedichteschreiber und wollte nach seinem Glas greifen. Da wurde er gefragt: «Worin liegt denn nun der gesellschaftlich politische Sinn Ihrer Art?»

«Verzeihn Sie», gab er zur Antwort, «haben Sie zugehört?» und nahm einen Schluck Wein.

Was der Gedichteschreiber an jenem Abend der Gesellschaft nicht verriet, war sein poetologischer Glaube. Bei allem, was er schrieb, empfand

ich, dass für ihn Sprache etwas Gestisches, rhythmisch Gestalthaftes, Inkarnatorisches ist. Doch fällt es auch mir nicht leicht in diesem Augenblick, die tieferen Beweggründe seines Schreibens zu sehen. Ich erinnere mich, dass er mich einmal auf eine Maxime Goethes hinwies, die in dessen Nachlass zu finden sei: «Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst». Natürlich, bemerkte er dann gleich, habe Goethe vermutlich an Raphael, wenn nicht an die unseligen Nazarener seiner Zeit gedacht. In einem andern Sinn aber wirke auf ihn, meinte unser Gedichteschreiber, die Maxime aktuell, wobei er das Wort Kunst in einem weiteren Bereich sehe.

Es gebe auch Gedichte, die auf ihre Art einen religiösen Sinn haben, bei Pindar zum Beispiel, wenn er Sport und Götter besinge, bei Goethe, der in einem Gedicht wie «Selige Sehnsucht» Eros und Religion vereinige, ferner bei Hölderlin und dem fast schon vergessenen Trakl.

Nun, ich finde, das alles hätte er auch der Gesellschaft an jenem Abend sagen können. Nein, fand er, ein Wort wie «religiös» mache alle geheimnisvollen Katzen und Sphinxen grau, und also spreche man am Besten dieses Allerweltswort nicht aus. Er glaube, er habe mit der Formel «Das Gedicht als Meditation» mehr aussäen können. «Nun gut», sagte ich, «wie du meinst». Das aber reizte ihn offenbar, sich mir doch näher zu erklären. Er sagte: «Was mich eines Tages erschüttert hat ...» Daraufhin schwieg er einen kurzen Augenblick. Und ich wiederholte für ihn: «Was dich eines Tages erschüttert hat, war ...» Da kam er heraus mit der Sprache und sagte: «Was mich erschüttert, nun ja. Es gibt offenbar einen Gott, der zu uns spricht. Der das Wort ist.»

«Und?» fragte ich ihn.

«Eben», sagte er und ließ mich stehen.

Vorwort des Autors zu seinem Gedichtband, der 2003 im Johannes Verlag Einsiedeln erscheinen wird: Herbert Meier, Gesammelte Gedichte. Mit einem Essay von Alois M. Haas.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

INKARNATION UND REINKARNATION

Gestalten der Gnade und des Gesetzes

Meinungsumfragen belegen heute eine wachsende Aufgeschlossenheit gegenüber der Vorstellung, daß der Mensch unter veränderten Bedingungen wieder ins Dasein zurückkehrt.

Dieser Zunahme an Wiederkehrerwartungen entspricht der Verlust der Zukunftshoffnung, die sich mit der österlichen Auferstehungsgewissheit verbindet. Der Frage, inwiefern hier eine Korrespondenz zwischen diesen beiden vorliegt, soll im folgenden nachgegangen werden. Sie betrifft jenen Zusammenhang zwischen der vertrauenden Ausschau: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt» (P. Gerhard) und der Absage an diese: «Nach droben ist die Aussicht uns verrannt; Tor, wer dorthin die Augen richtet» (J.W. Goethe). Dem Verlust an Bereitschaft zur Annahme der gnadenhaften Zuwendung von Seiten Gottes, entspricht der Zuwachs an neuer Akzeptanzbereitschaft schicksalhafter Naturgesetzlichkeit. Nach «ewigen, ehernen Gesetzen des Daseins Kreise vollenden» zu müssen, wird zum Anlaß einer neuen, andersartigen Zukunftsorientierung. In den Konstellationen des Universums erscheinen dann die Antworten ablesbar, die den Erklärungsgrund für das eigene Schicksal abgeben. In den Sternen soll es geschrieben stehen, mit welcher Zukunft der Mensch zu rechnen hat. Ein kaltes, unerbittliches Kausalgesetz liegt über dem unabänderlich zu Erwartenden. «Das Prinzip Hoffnung» (E. Bloch), das sich in nachchristlicher Fremdmotivation noch in den Ideologiebewegungen der Neuzeit wiederfindet, erliegt den vermeintlich feststehenden, objektiven Naturgesetzlichkeiten. Dabei begegnen wir den Spuren sowohl vorchristlicher Denkweisen in Europa wie auch den Einflüssen östlicher außerchristlicher Weltanschauungssysteme.

In Griechenland findet sich Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. bei Pythagoras der Gedanke einer Wiederverkörperung der einzelnen Seelen in sich

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

wiederholenden Existenzen. Der Gedanke eines kausalgesetzlich sich auswirkenden Verursachungsprinzips wird im vorchristlichen Europa vor allem von Pindar und Empedokles vertreten. Die Instanz der notwendigen Vergeltung wird in die Abfolgen zukünftiger Wiedergeburten verlegt. Inwieweit wir hier bereits mit Einflüssen und Abhängigkeiten seitens des die indischen Weltanschauungen bestimmenden *karman*-Gedankens zu rechnen haben, wird in der Forschung bis heute unterschiedlich beurteilt. Bedrängend stellt sich die Frage nach der in diesem Dasein nicht ausgleichenden Gerechtigkeit, die solche sich wiederholenden Lebensrunden als notwendig erscheinen lässt. Dieses moralische Postulat findet seine naturgesetzliche Grundlage bei Herodot. Er weiß von einer Art von Chronologie, nach der sich die Seele in über dreitausendjährigen Wiederverkörperungen in außermenschlichen Daseinsformen (Tiergestalten) soz. geläutert schließlich wieder in menschlicher Gestalt zurückmeldet. Auch hier walten «ewige, eherner Gesetze», die den Rahmen für das Vergeltungsschema abgeben. Dem natürlichen Gesetz folgend, erfährt das Gerechtigkeitsprinzip letzte Verbindlichkeit. Mit dem Einfluß der Orphiker, zurückgehend auf den Traker Orpheus, verbinden sich dualistische Vorstellungen. Der menschliche Körper gilt als Gefängnis der Seele. Der Mythos nimmt sich des Themas an. Bildhaft und erzählend treiben die Vorstellungen von den sich ihrer körperlichen Fesseln entledigenden Seelen üppige Blüten. Platonisches Denken hat hier mit seiner Kritik angesetzt und der Sprache des Mythos wieder die für ihn gültigen Inhalte zugeordnet. Die Seelenwanderung steht im Dienste der sich läuternden, Gerechtigkeit heischenden und solche an sich erfahrenden unsterblichen Seelen. Der Rahmen, in dem sich die Wiederkehr der Seelen abspielt, bleibt dabei diesem durchlebten Leben und seinem Erfahrungshorizont verhaftet.¹

Hoffnung bezieht sich auf das schon bekannte Leben. Es wird in verbesserten Auflagen zurückerwartet. Wo immer sich in unserer Zeit die Sinnfrage abseits christlicher Zukunftsgewißheit und nach deren Verlust neu stellt, liegt der Rückgriff auf vor- und außerchristliche Orientierungsmodelle nahe. Säkulare Sinnsuche bildet den idealen Boden für die Rückkehr des Wiedergeburtsgedankens. Was liegt näher, als die dieser Existenz entnommenen Regeln und Maßstäbe auch für das in Geltung zu setzen, was sich in diesen Lebensjahren nicht erschöpfen darf. Warum soll der Leistungsmaßstab, dem alles unterworfen werden muß, nicht über die mir zur Verfügung stehende Zeit hinaus in Geltung gesetzt werden?

Für das gesetzlich waltende Schicksal soll dasselbe Regelwerk gelten wie für die bekannten und angewandten Maßstäbe eigenen Verhaltens. Die Investition ins Zukünftige wird in einer nach den Erfolgsregeln jetzt schon bekannten Weise fortgesetzt. Die Verbesserungen in neuen Modellen dieses Lebens sind planbar. Sie ergeben sich aus den noch entwicklungsfähigen

bisherigen Zuständen. Erfahrungen spielen eine Rolle. Sie sind die Voraussetzung, um die Beseitigung bisheriger Mängel an Lebenspotentialen ausgleichen, möglicherweise beheben zu können. Dabei geht es nicht um einzelne «gute Werke». Die Lebensqualität insgesamt steht mit der Möglichkeit der Wiederholung zur Disposition. Sie ist Folge von bereits Erreichtem und Durchlebtem. Der Mensch, der mit Nietzsche Gott nicht mehr finden zu können meint, bleibt sein eigener Programmierer im Blick auf das Leben im Wiederholungsfall. Es muß kalkulierbar und in Kontinuität mit diesem Leben verlaufen. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß es sich nicht mehr, antiker Mythologie folgend, um die Rückkehr in niederen Daseinsformen handelt. Es bedarf vielmehr der eigenen, bekannten Daseinsgestalt, um den Entwurf einer weiteren, verbesserten Existenz verwirklichen zu können. Die Planungsentwürfe entstammen den Vorgaben dieses eigenen gelebten Lebens. Sie reichen für den modernen Menschen nicht mehr in die bunte Welt des bei Plato noch wiederbelebten Tierreiches.

Motiviert der Entwicklungsgedanke auf der einen Seite die Vorstellung von der Wiederkehr, so wirkt auf der anderen Seite die Last des Unabgeschlossenen, Bruchstückhaften. Da der moderne, autonome Mensch allein sich selber gegenüber etwas schuldig zu bleiben vermag, drängt die Frage des Nachholbedarfs an die Stelle des Schuldiggebliebenseins und der möglichen Wiedergutmachung. Wo letztere noch lebendig ist, nährt sie den Wunsch nach einer wiederholten Lebenschance. Das in keiner Weise in diesem Leben und seiner Zeit mehr Wiedergutzumachende kann dann zum wirkungsvollsten und unausweichlichen Grund für den Wunsch nach Wiederkehr in dieses Leben werden. Das Bewußtsein, Verursacher von etwas nicht mehr wieder Gutzumachendem zu sein, Schuldner gegenüber einem anderen Menschen zu bleiben, der unerreichbar geworden ist, den es möglicherweise nicht mehr gibt, läßt das Ein-für-allemal des Todes leugnen und das «Danach noch einmal anders» als höchste, ethisch motivierte Hoffnung aus sich herauszusetzen. Es ist die edelste Perspektive solcher gegenwärtigen Daseinserfahrung, der in ihrer *splendid isolation* die christlich gegründete Transzendenzerfahrung abhanden gekommen ist.

Naturgesetzliche Entwicklung und ausgleichende Gerechtigkeit sind die beiden Pole, um die bereits das im 18. und 19. Jh. in Deutschland neu aufbrechende Interesse am Reinkarnationsgedanken kreist. Was von Hause aus als ein individuelles Schicksal erwartet wird, erhält bei G.E. Lessing seinen größeren Zusammenhang in der Erziehung des ganzen Menschengeschlechtes. Die «Pädagogik» Gottes ist langfristig angelegt. Sie kann sich nicht nur auf einen zeitlich begrenzten Lebenslauf beschränken. Der Universalismus des Heils in Christus wird bei Lessing in den Rahmen der Geschichte eingespannt in Gestalt eines die Generationen umgreifenden Entwicklungsprozesses. Göttliche Vorsehung ist es, die den Menschen über

ihre Lebensfrist hinaus die Chance zur Erreichung höherer Qualitätsstufen einräumt. Der einzelne hat Teil an einer kollektiven, überindividuellen Aufwärtsbewegung der gesamten Menschheit. In diesem Aufstiegsbewußtsein verliert der persönlich zu erleidende Tod seine Schrecken. Dies nicht allein deswegen, weil er nur Durchgangsstation ist auf dem Wege zu weiteren, reiferen Lebensphasen. Er hat seinen notwendigen Platz in einem göttlich vorprogrammierten Gesamtplan zur stufenweisen Entwicklung aller Menschen.

J.W. Goethe greift diesen Gedanken auf und macht ihn fruchtbar als Trostperspektive am Grabe. Der Tod soll nicht beenden, was in diesem Leben zwischen Menschen gewachsen ist. Es soll erhalten bleiben und sich fortsetzen in einer sich wieder und neu gestaltenden weiteren Beziehungsrunde. Basis solcher Ausschau ist Goethes Naturverständnis. In ihr schließt sich «der Ring der ewigen Kräfte», sieht er die «Dauer im Wechsel». Der Metamorphose der Pflanzen und später der Tierwelt entsprechend gewinnt er der Natur immanente Trostperspektiven ab. «Jede Pflanze verkündet dir nun die ew'gen Gesetze. Jede Blume, sie spricht lauter und lauter mit dir. Aber entzifferst du hier der Göttin heilige Lettern, überall siehst du sie dann, auch in verändertem Zug». Es ist ««die Göttin» Natur, als Gestalterin «ewiger Gesetze», ... ein heiliger Kreis lebendiger Bildung».²

Neues Interesse gewinnt der Gedanke der Reinkarnation im Westen im Zusammenhang der Berührung mit östlicher Weltanschauung. A. Schopenhauer und unter seinem Einfluß zeitweise F. Nietzsche zeigen neue Aufgeschlossenheit. Für sie ist es die Konzentration auf den in seiner Verwirklichung auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, die deren Prolongierung über den Tod hinaus verlangt. Schopenhauers «Welt als Wille und Macht» kennt keine Zielrichtung des Willens. Letztlich geht es darum, diesen zwecklosen Willen in seinem unerschöpflichen Lebensdrang zur Ruhe und die Selbstbehauptung zur Aufgabe zu bewegen. Indische Perspektiven bieten sich ihm dazu an, die er – dem Kenntnisstand seiner Zeit entsprechend – zunächst mit buddhistischem Gedankengut identifiziert. Es gilt, den täuschenden Schleier dieser raumzeitlichen Vielfalt zu lüften.³ Der ins Leere laufende Wille macht den Ausstieg aus dem Kreislauf des Lebens erstrebenswert. Er mündet in eine «Vorstellung» der Welt, die in ihren unendlich sich wiederholenden Abläufen Anleihen an die indischen Befreiungstechniken im Yoga und vermeintlich auf dem buddhistischen Wege in Sicht bringt.

Auch Nietzsches «Sinn der Erde», die keines Jenseits mehr bedarf und sich im Zeitlichen erschöpft, fordert ihre Erfüllung in Fortsetzung. Für die Verwirklichung seines Übermenschen ist diese Lebensfrist zu kurzfristig. Der Bruch mit einer «Herdenmoral» bedeutete für ihn zugleich die Absage an eine Gewißheit, die sich an der Wirklichkeit jenseits der Todesgrenze

orientierte. Nietzsche feiert unter Schopenhauers Einfluß den Buddhismus als die neue Religion der Sich Befreienden. «Der Buddhismus ist hundertmal realistischer als das Christentum – er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Problemstellens im Leibe, er kommt nach einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung; der Begriff «Gott» ist bereits abgetan, als er kommt». Nietzsche feiert den Buddhismus als «Religion der Selbsterlösung». «Wie ferne ist Europa noch von dieser Stufe der Kultur!»⁴ Wiedergeburt ist hier Teil einer Befreiungsphilosophie, die in Nietzsches Menschenbild die Funktion eines «Prinzips Hoffnung» zu übernehmen hat. Sie ist ein Postulat als Folge seiner Absage an das Christentum.

Die neue Aufgeschlossenheit gegenüber östlichen Reinkarnationsvorstellungen in unserer Zeit hängt nicht allein mit dem zunehmenden Einfluß von Teilen östlichen religiösen Gedankengutes zusammen. Sie geht Hand in Hand mit dem sich entleerenden Hoffnungshorizont christlichen Auferstehungsglaubens. Dabei wird verkannt, daß es sich dabei um eine Auswahl «in Teilen» handelt. Ebenso wie die österliche Auferstehungswirklichkeit ihren Zusammenhang im Geschehen der Inkarnation und damit im trinitarisch sich offenbarenden Gott selber hat – darüber wird noch zu sprechen sein –, so hat auch die in Indien beheimatete Lehre von der Reinkarnation ihren eigenen und anderen gesamtweltanschaulichen Bedingungs-zusammenhang. Darin täuscht sich der moderne Mensch. In seiner auch sonst praktizierten Wahl nach Belieben sucht er nach dem ihm vermeintlich Passenderen. Das geht aber nur um den Preis einer künstlichen Amputation eines solchen «Ersatzteiles» aus dem sich gegenseitig bedingenden indischen religiösen Gesamtsystem. Ähnliches gilt auch für bestimmte hinduistische oder buddhistische Disziplinen, die ihrem religiösen Wurzelboden entnommen und als bloße Konzentrationstechniken Verwendung finden. Für den indischen Yogi oder für den buddhistischen Zen-Meister bleiben sie integraler Bestandteil einer religiösen Gesamterfahrung, die sich nicht in Teilen verwerten lässt oder nach Belieben verfremdet werden kann. Die Redlichkeit im Umgang mit dem zu diesen Religionen gehörenden, in ihnen tief verwurzelten und sie darüber hinaus bedingenden Reinkarnationsgedanken erfordert nicht weniger. Diese östlichen Religionen wollen Wege weisen, die herausführen aus den Zwängen zu nicht endenden Wiedergeburtfolgen auf den verschiedensten Daseinsstufen.

Am entschiedensten und eindeutigsten ist dabei die Wegweisung des Gautama Buddha vorgegangen. Endgültiger Ausstieg aus dem tragischen Beziehungsgeflecht immer neu sich bedingender Daseinsfolgen lautete die Zielangabe für den achtfachen Weg. Mit Sympathieäußerungen zu den Gedanken neuer Wiedergeburtswunden hätte Buddha nichts anzufangen gewusst. Es sei denn, sie hätten sich auf die Möglichkeit bezogen, das endgültige Ende der Wiedergeburten im Sinne des von ihm erfahrenen und

gekündeten *nirvana* dann wirklich vollziehen zu können. Auch darin ist der Buddhismus eine der Religionen Indiens. Er ist die endgültige Absage an einen Ritualismus, der in den Auseinandersetzungen der Brahmanen in ihren unterschiedlichen Götterkulten seinen Höhepunkt hatte. Die Einhaltung der vedischen Gesetze galt als wesentlicher Teil des das Schicksal in den kommenden Wiedergeburten bestimmenden Verhaltens. Dieser *sva-dharma* ist das Lebensgesetz, unter dem eine je neue individuelle Geburt erfolgt. Es ist das Produkt einer unzähligen Folge vorangegangener Daseinformen. Sie reichen vom außermenschlichen Bereich bis in die Götterwelt. Dieses Gesetz der ‹Tatenfolge› ist bindend. Es erklärt die unterschiedlichsten menschlichen Schicksale. Die Hypotheken vieler Vorgeburten spielen da hinein. Nur wer ihr Ergebnis in Gestalt seiner derzeitigen Lebensumstände annimmt, hat Aussicht, seine Lebensqualität in künftigen Reinkarnationen aufzubessern. Nach ewigen, ehernen Gesetzen gilt es, die eigenen Daseins-Kreise – keineswegs nur in diesem Leben, sondern unter den jeweils veränderten Bedingungen des eigenen *karman* – in unendlicher Abfolge zu erfüllen. Sowohl die theistischen wie die atheistischen Systeme im Hinduismus setzen diesen Vergeltungsmechanismus im kausalen Wechselspiel von Erfüllung des individuellen *sva-dharma* und Konditionierung des *karman* im Blick auf die Wiedergeburtsgesetze voraus.

In den theistischen Traditionen Indiens, besonders denen der Bhakti-Frömmigkeit, tritt die jeweilige Gottheit in mystischer Vereinigung mit ihrem Verehrer helfend ein. Das gnadenlos waltende Gesetz des *karman* jedoch vermag auch die in solcher mystischen Einwohnung im Menschen erfahrene Gottheit nicht aufzuheben. Aber sie verhilft zu einer befreienden Perspektive. Es geht um Erleuchtung. In ihr wird die Seele frei von dem gebannten Blick auf die sich auswirkende Tatenfolge. «Alles, was jetzt an der Seele geschieht, geschieht durch Gott, der sie rein macht. Dies ist sein ‹Werk der Erleuchtung›: Gott erleuchtet die Seele, indem er alles, was der wahren Erkenntnis entgegensteht, von ihr entfernt und ihr wahres Wissen mitteilt. Die Seele muß jedoch dazu erzogen werden, das höchste Gut in sich selbst zu suchen. Deshalb erscheint der von Ewigkeit her in ihr gegenwärtige Siva ihr, sobald sie genügend gereift ist, als ein menschlicher Sad-guru, als ein guter Lehrer.»

Im Siva-Kult kann in der sich hingebenden Verehrung und Vereinigung mit der Gottheit die schicksalsbestimmende Macht des *karman*-Prinzips entschärft werden. An die Stelle des unpersönlich waltenden Vergeltungsmechanismus tritt die um ihre zukünftigen Wiedergeburten Sorge tragende Gottheit selber. Siva «kann nach Belieben die Lage der Dinge und die Bestimmung der Menschen ändern. Es gehört zu seinen Funktionen, die Wesen in verschiedenen Existenzen mit verschiedenen Körpern zu versehen. Daraus folgt aber nicht, daß man sich nicht zu bemühen braucht, zu handeln

und gutes Karman zu produzieren.»⁵ Entsprechend tritt in den der Bhakti-Mystik fernen Kulturen des Hinduismus das brahmanische Opferwesen an die Stelle der Erleuchtung gewährenden *unio mystica*. Aber auch hier bildet die als selbstverständlich vorausgesetzte Reinkarnationsfolge den Motivationsrahmen. Im Blick auf ihn haben die unterschiedlichen Kulte Indiens ihre Funktionen.

Das gilt auch für die atheistischen Traditionen Indiens, die wie bestimmte yogische Praktiken keine Götterbezüge kennen. Sie sind im weitesten Sinne Ausstiegsmethoden aus einer davon unberührten, zyklisch sich wiederholenden Welt der kosmischen und der individuellen Wiedergeburt abläufe. In diesem Sinne hat Mircea Eliade die yogischen Disziplinen Indiens als Wege zu «Unsterblichkeit und Freiheit» bezeichnet – Unsterblichkeit im Sinne des in die Sterblichkeit dieser Daseinsfolgen nicht mehr Wiederkehrenmüssens, Freiheit verstanden als Zustand eines Sich-lösens aus den Zwängen unberechenbarer Daseinsfolgen. «Die indischen Texte wiederholen bis zum Überdruß die These, daß die Ursache der ›Versklavung‹ der Seele und damit auch die Quelle der endlosen Leiden die Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos, die aktive oder passive, direkte oder indirekte Teilhabe an der Natur sei.»⁶ Hier ist der Mensch in einem anderen Sinne «Mensch im Kosmos», als es Teilhard de Chardin in Bezug auf eine Erweiterung christologischer Aussagen einmal gemeint hat.⁷ Er erscheint als ein integraler Teil eines sein Sein durchdringenden und bestimmenden universalen *brahman* – einer vergöttlichten Welt und deren sakrosankten Verlaufsregeln. Der Zyklus der Wiedergeburten ist eingefügt in diese nie endenden kosmischen Zyklen ewig sich ablösender Weltzeitalter. Die einzelne Wiedergeburt ist ein verschwindendes Teil im großen Räderwerk des kosmischen Reigens. Schwer verständlich ist darum die Faszination, mit der sich zeitgenössische Denker solcher kosmischen Abhängigkeit zuwenden.⁸

Von Natur aus gilt der Mensch immer schon als Teilhaber an solcher *brahman*-Haftigkeit und wird deshalb als partiell «göttlich» verstanden. Auf die Erfüllung seines Lebensgesetzes (*sva-dharma*) kommt es an. Hier liegen die Chancen zur Aufbesserung wie auch die bedrohlichen Möglichkeiten der Verschlechterung seines karmischen Zustandes. Diese Verlaufskurve zieht sich durch die unabsehbare Folge der Wiedergeburten. Die vorgeburtlichen «Vorprogrammierungen» der derzeitigen Lebensumstände haben längst stattgefunden. Nicht die Schuld früherer Generationen ist es, die sich wie im biblischen Verständnis belastend auch auf die Nachfahren auszuwirken vermag. «Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf» (Jer 31,29). Die Aufhebung dieser schuldhaften Zusammenhänge sind nach dem Prophetenwort dem neuen Bund vorbehalten, «nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe» (V.32). Er wird in Erfüllung dieses Prophetenwortes in der Menschwerdung seines

Sohnes durch Gott selber gestiftet. Mit diesem Erblast tilgenden, Vergebung und Versöhnung stiftenden Christusergebnis tritt eine uneingeschränkte persönliche Zuständigkeit an die Stelle der alttestamentlichen Generationenverkettung. «Nein, jeder stirbt nur für seine eigene Schuld; nur dem, der die sauren Trauben isst, werden die Zähne stumpf» (V. 30). Der Tod, der in der Inkarnation Jesu Christi in das Leben in und mit ihm verwandelt wird, erhält durch seine Todesüberwindung seine existentielle, je mich betreffende Einzigartigkeit. Im österlichen Sieg Christi über den Tod wird dem Sterben seine Einmaligkeit zuteil. Der Einzigartigkeit der Person entspricht auch ihr unwiederholbares Sterben. Es wird nicht zu einer naturgemäßen Durchlaufphase in der nicht absehbaren Reihe möglicher Wiedergeburten. Das bloß «Natürliche» verblasst jetzt in seiner Verwandlung in das eigentliche und wirkliche Leben in und mit dem erhöhten Gottessohn. Schuld im Erbe bedeutet, daß Gott die Person in ihren menscheitsgeschichtlichen Zusammenhängen sieht. Keiner lebt je nur für sich oder beginnt mit seinem Leben in einer individuellen Nullpunktsituation. Die Begegnung mit indischer Reinkarnationslehre kann wieder aufmerksam machen auf etwas, was ein auf sein Individuum eingegrenztes autonomes Selbst an geschichtlichen Einbindungen und überpersönlichen Schicksalszusammenhängen nicht gelten lassen will.

Das religiöse Sehnen des Menschen in den indischen Religionen gilt der Überwindung seiner Schicksalsabhängigkeit von den Bedingungen seiner Wiedergeburten. Hier schlagen die hymnischen Gesänge höher, wenn sich der Bhakti-Fromme in einer *unio mystica* mit seiner jeweiligen Gottheit vereint und den Zwangsfolgen zeitlicher Lebensbedingungen entnommen fühlt. Die Kosmischen Weltzeitalterzyklen und die selbstprogrammierten Schicksalsfolgen, in denen das eigene *karman* die Bedingungen unabsehbarer Fortsetzungen produziert, gehören zusammen. Sich ihnen zu entwinden, sie in ihren Wirkungen für sich selber außer Kraft zu setzen, darauf zielen die Wege, die der indische Mensch als Heilswege sucht. Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt in aller Kürze diese unterschiedlichen Wege. Sie verlaufen in Gestalt einer Absage an das dieses *karman* nährende und damit neue Wiedergeburten hervorbringende Leben «durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott». «Liebend-vertrauend», das kennzeichnet die Haltung des Bhakti, der sich mit seiner jeweiligen Gottheit im indischen Pantheon auf dem Wege mystischer Einswerdung identifiziert. Es ist die andere Form, in der sich der Mensch im Namen und in der Gegenwart einer solchen Gottheit seiner selbst zu entäußern vermag. Erst dort, wo der Name eines Gottes keine Rolle mehr spielt, wo der Meditierende alle personhaften Vorstellungen von einer bestimmten Gottheit hinter sich gelassen hat, erreicht er nach anderen Heilslehren die höchste Stufe seiner karmischen Befreiung. Auf

diesen sog. atheistischen Wegen der Heilssuche vermag er sich als integraler Teil eines Absoluten zu erfahren. Die Suche und die Zuflucht nach Befreiung endet für ihn immer neu in der Entdeckung seiner eigenen Göttlichkeit. Der Mensch soll seiner Unsterblichkeit gewahr werden. Von Natur aus und in der Tiefe seines Wesens ist er schon, wonach er sich sehnt. Das ist die Botschaft, die die Bhagavadgita, die populärste indische heilige Schrift, für die Menschen bereit hält. Es ist die Aufforderung, daß der Mensch erkennen soll, was er doch schon immer ist, was er – i.S. unseres Themas formuliert – in unendlichen Wiedergeburten nicht zu werden vermag: göttlich – ohne den Ballast dieser raum-zeitlichen Existenz. «*Tat tvam asi*» – «Du bist Es» – anders gewendet: Diese Seele (*atman*) ist ein integraler Bestandteil des göttlichen absoluten Brahman. Die Bhagavadgita legt diese Formel Krishna – einer der Manifestationen des in sich gestalt- und personlosen, unveränderlichen göttlichen Seins (*brahman*) – in den Mund. Auf diese neue Perspektive kommt es an. «Zur höchsten Erleuchtung zu gelangen», bedeutet so zugleich «den Zustand vollkommener Befreiung an sich zu erfahren» (Nostra aetate, 2). Nicht, daß die Gesetze ewiger Wiederkehr mit ihren Ursache-Wirkungsmechanismen damit außer Geltung gesetzt wären. Aber sie gehören dieser uneigentlichen, vorläufigen und verblendeten *maya*-Welt an, deren sich der Erleuchtete in ihn beseligender Schau zu entziehen vermag. Der Mensch entdeckt sich in seiner Vollkommenheit, indem er methodisch das Unvollkommene in und um sich auszublenden vermag. Zu diesem noch Unvollkommenen gehört wesentlich der Zwang zu weiteren Geburten.

Von ihm befreit sich der die «höchste Erleuchtung» Suchende; denn sie sind Bestandteil «der Enge und Beschränktheit unserer Lage».

Der Gautama Buddha hat für die Menschen dieses Weltzeitalters diesen Weg der Perspektivenkorrektur am konsequentesten gewiesen. Auf seinem achtfachen Pfad werden die vorangegangenen Wege yogischer Erleuchtung noch einmal aufgegipfelt i.S. einer nicht mehr überholbaren Erfahrung: Der Daseinsdurst kommt zum Erlöschen. Stufenweise und langfristig verläuft dieser Pfad. Was in einem Lebensabschnitt nicht für den Pfadfinder erreichbar bleibt, muß auf neue Existenzverläufe vertagt werden. Die Reinkarnationen stehen dann im Dienste ihrer endgültigen Aufhebung. Der «Löwenruf» von Benares, wo Gautama dieses Ziel für sich erreicht, gipfelt darum in seiner Befreiungsbotschaft: «Dies ist die letzte Geburt!» ... «Unwandelbar ist für mich die Befreiung des Geistes. ... Nicht gibt es nun ein Wiedersein.»⁹ Die Befreiung des Geistes besteht für Buddha wesentlich in der Überwindung des Zwanges, wiedergeboren werden zu müssen. Das Gesetz unendlicher Vergeltungsfolgen, Ursache allen Leidens, setzt der Erleuchtete für sich außer Geltung. Die Wesen um ihn, die Weltabläufe insgesamt unterliegen ihm weiter. Hier hat das «große Mitleid» (*karuna*) mit

allen unerlösten Wesen, von dem insbesondere der spätere Mahayana-Buddhismus beseelt ist, in Gestalt der vielen Buddhas in ihrer Helfersfunktion als Bodhisattvas seine Bedeutung auf der Suche nach Heil.

Sich des eigenen Ichs entäußern, hebt nach Deutung des großen japanischen Buddhisten Keiji Nishtani nicht nur die Verkettungen in die Wiedergeburtfolgen auf. Er sieht darin die Grundlagen für eine das christliche Personenverständnis überbietende und vertiefende Sicht. Nishtani versucht, eine Brücke zum Geheimnis der Inkarnation Christi zu schlagen. Er deutet das Geheimnis der Inkarnation Jesu Christi auf diesem Hintergrund seiner buddhistischen Selbstentäußerungslehre. Sie wird für ihn zu einem Sonderfall dessen, was von jedem Menschen vollziehbar ist. Es übersteigt nicht nur die in der Liebe seiner Person sich äußernde Hingabe für die mit Gott zu versöhnende und wieder in ihr Gottesverhältnis einzuholende Menschheit. Es ist die Gestalt des sein Selbst in sich aufhebenden, zum *nirvana*-Ziel gelangten Buddha. Der um anderer unerlöster Wesen wegen in diesem Ziel aber nicht verharrende Bodhisattva wird hier zum Auslegungsprinzip für die Inkarnation des Gottessohnes.¹⁰ Wir haben es hier mit einem herausragenden Beispiel dafür zu tun, wie heute Vordenker anderer Religionen ein Kernstück christlichen Glaubens wie die Inkarnation nichtchristlichen Deutungsmustern unterordnen. Buddhistische *nirvana*-Lehre soll auf diese Weise den tiefer liegenden Ermöglichungsgrund für das Geschehen der Menschwerdung abgeben. Dabei erfährt die im Leben des irdischen Christus erfahrene Selbsterniedrigung zugleich eine Auslegung im Sinne eines «Buddhaanwärters». Er enthält sich seiner eigenen, erreichten Buddhaschaft, um der Befreiung der anderen, noch in ihre Reinkarnationen verstrickten, unerlösten Wesen willen. Die Botschaft von dem, der sich selbst erniedrigte, Gehorsam übte und sich dafür am Kreuz opferte (Phil. 2,6–10) wird hier zu einem Fallbeispiel für eine dem Bodhisattva-Ideal gemäße Haltung der Selbstlosigkeit. Der im zweiten Artikel des christlichen Bekenntnisses bekannte «eingeborene Sohn des Vaters» erscheint hier in Gestalt einer der im Mahayana-Buddhismus verehrten Bodhisattvas. Sie gelten als die vorbildlichen Verzichtleister auf das von ihnen erreichte *nirvana* um anderer willen. Als solche werden sie als Begleiter und Helfer auf Wegen angerufen, die jeder Mensch für sich noch zu gehen hat.

Die Botschaft von dem «im Fleisch» erschienenen göttlichen Logos (Joh 1,1ff.) ist unter den Anhängern der östlichen «Religionen des ewigen Weltgesetzes» (H. v. Glasenapp) nicht ohne Echo geblieben. Beispiele dafür lassen sich unter den dem Dialog mit dem Westen aufgeschlossenen Hindudenkern ebenso finden wie unter modernen Wortführern des Buddhismus. Der Name des Japaners Keiji Nishtani als einer der letzten großen Denker der neobuddhistischen Philosophenschule der Universität Kyoto steht hier für andere Beispiele. Sie alle sind wie die anderen Namen der großen Dialog-

führer mit dem Christentum berührt von der Gestalt und der Botschaft Jesu Christi. Sie folgen den Spuren des irdischen Jesus, sie zitieren seine Worte und nehmen die Ethik des durch ihn erneuerten Menschen wahr. Neutestamentliche Begriffe wie Versöhnung, Liebe, Erlösung können dabei an die Stelle der von Hause aus anders gefüllten und verstandenen zentralen Lehrinhalte treten. Dieses alles ist beredter Ausdruck dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil auch «in unseren Tagen» ... als «eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht» bezeichnet, «die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist» (Nostra aetate, 2). Die Religionen des Ostens mit ihren kosmischen Rahmenwerken, zu denen die Gesetze der ewigen Wiederkehr gehören, nehmen in ihren herausragenden Vordenkern auf ihre Weise etwas wahr von dem, was nicht diesen ewigen Weltgesetzen unterliegt: den *Deus incarnatus*.

Aber diese «Wahrnehmung» bleibt nur «eine gewisse». In ihr spiegelt sich für sie wieder, was sich auch unter anderen Namen und unter anderen Umständen unter den ewigen Weltgesetzen wiederholt und immer wieder ereignet. Das Geschehen, das sich für den christlichen Glauben mit dem «Ein-für-allemal» des Ereignisses Jesus der Christus verbindet, hat für sie seine Zeit und seinen Ort in dem kosmischen Reigen immer wieder neu sich ereignender göttlicher Manifestationen. Darin stimmen die nichtchristlichen Religionen des Ostens überein: Das Göttliche kennt keine zeitlichen und räumlichen Festlegungen. Es ist im weitesten Sinne in einer pantheistischen Allgegenwart allen Wesen immanent. Wo es in heiligen Gestalten sich menschlich nahe zeigt, kann es sich in Personen manifestieren. Darum ist auch die Zahl der Buddhaschaften unbegrenzt. Sie haben die Zwänge zur Wiedergeburt durchbrochen. Darin sind sie selbst den Göttern überlegen, denen auch in Manifestationen wie Krishna nur eine Rolle auf Zeit im ewig sich wiederholenden Weltenspiel (*samsara*) zufällt.

Von solchen «gewissen Wahrnehmungen» zur Entdeckung des trinitarischen Geheimnisses der Inkarnation zu gelangen, würde voraussetzen, es als die Aufhebung jener kosmischen Wiederkehrzwänge zu begreifen. Es ist dann nicht eine der vielfältigen göttlichen Manifestationen, in denen das in allem Sein verborgene göttliche *brahman* sich in neuen und wechselnden Gestalten vergegenwärtigt. Der durch den Sohn in die Zeit und in den Raum eintretende Gott der Inkarnation gibt dem natürlichen Fluß der Zeit die orientierende Mitte. Es ist die «erfüllte Zeit» dieses einmaligen *kairos*, durch den alle anderen Ereignisse im geschichtlichen Vorher und Nachher ihre Bedeutung erst gewinnen. Vorbereitet in der Bundesgeschichte seines erwählten Volkes wird der neue Bund in Jesus Christus zum erfüllenden Geschehen, das die Menschheitsgeschichte vollendet. Die erste Verkündigung Jesu in Galiläa zielt auf dieses die Zeit erfüllende Ereignis seiner Inkarnation ab. Seine Frohbotschaft (*euangelion*) vom Anbruch der Reich-Gottes-Herr-

schaft bezieht sich auf diese neue Zeitansage: Mit der Menschwerdung des Sohnes «hat sich der *Kairos* (Anm.: d.h. die durch Gott qualifizierte Mitte der Zeit) vollständig ereignet und die Königsherrschaft Gottes ist nahe» (Mk 1,15).

Was im Sehnen und Streben den vedischen Götterkulten, den yogischen Heilswegen und dem Erleuchtungspfad der Buddhanachfolge als Zielverheißung vor Augen steht, hier wurde es für den Menschen unter den Bedingungen dieser Zeit erfüllt. Im Glaubensdialog mit den Menschen östlicher Religionen gilt es darum, dieses «Schon» und seine erfüllende Bedeutung i.S. des «Ein-für-Allemal» und des «Für Alle» hörbar werden zu lassen. Es lässt sich nicht nachträglich wieder in ein Rahmenwerk ewiger Wiederkehr zurückverweisen.

Anders verhält es sich mit dem Menschen, der seiner Orientierung als Christ verlustig gegangen ist. In seiner Sinnsuche über den Tod hinaus rechnet er mit einer Wiederkehr seiner Seele zu einer neuen Runde in diesem Dasein. Das bedeutet Abschied von der Wirklichkeit und von der Geschichte, in der er sein mit Christus gesetztes Ziel erkennen und erfahren sollte. Der Kreis der vor- und außerchristlichen Wiederkehrfolgen hat sich für ihn damit wieder geschlossen. Der Mensch unterwirft sich von Neuem dem Gesetz der Natur; denn seine Seelenwiederkehr ist, wie wir gesehen haben, nur ein Teil jener unendlichen kosmischen Wiederkehren, wie sie östlichen und auch vorchristlichen Weltansichten eigen sind. Um des «Linsengerichtes» einer individuellen Rückkehr und Wiederholung seines Lebens in Varianten willen, gibt er sein königliches «Erstgeburtsrecht» zurück, wie es den in Christus Befreiten gewährt ist.

Darum geht es bei unserem Thema der Seelenwanderung nicht um eine mögliche Option innerhalb der christlichen Glaubenslehre. Es geht bei ihr um das Ganze dieses Glaubens. Denn das Ganze wird getragen von der Verheißung Gottes: Ihr seid nicht mehr der Natur und ihren Gesetzen unterworfen. Der Schöpfer hat euch befreit von ihnen: Er hat seinem Christus auch die Schöpfung zu Füßen gelegt (1 Kor 15,27). «Zur Freiheit» – auch zur Freiheit von den natürlichen Rückkehr- und Wiedergeburtswängen – «seid ihr berufen ... Lasset euch nicht wieder unter das knechtische Joch fangen» (Gal 5,1.13).

ANMERKUNGEN

¹ Mit den Einflüssen des Neuplatonismus auf die Reinkarnationsvorstellung hatte sich der Kirchenvater Augustinus auseinander zu setzen. Dem Neuplatoniker Porphyrios (1. Hälfte des 3. Jhs. n. Chr.) setzt er sein Bekenntnis zum Glauben an Gott den Schöpfer entgegen. Durch Gott hat der Mensch Sein und Leben in einzigartiger Einmaligkeit. Dann aber begründet er die Ablehnung der Reinkarnation mit Hinweis auf Jesus Christus, der einmal gestorben und auferstanden ist. In diesem einzigen und einmaligen (*hapax*) Geschehen (Hebr 9,28) liegt das Vorbild für die Vollendung der Christen (Civ. Dei XII, 14).

² Hermann Kunisch: Goethe-Studien. Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd. 7, Berlin 1991, S. 209.

³ Hinter seiner Absage an das an der Geschichte orientierte Denken der Hegelianer steht die dem Kreislauf und der zyklischen Wiederkehr unterliegende indische Weltanschauung. «Alle die, welche solche Konstruktionen des Weltlaufs, oder ... wie sie es nennen, der Geschichte aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal» (Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 38).

⁴ Antichrist, § 20 (Schlechte II, S. 1179).

⁵ J. Gonda: Die Religionen Indiens. Bd. II. Stuttgart 1963, S. 240, 217.

⁶ M. Eliade: Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960, S. 18.

⁷ «Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewusstseins in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen. ... Und wenn er so alles versammelt und alles umgeformt hat, wird seine letzte Tat die Rückkehr zu dem göttlichen Herd sein, den er nie verlassen hat» (Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 290).

⁸ So z.B. F. Capra in seinem Buch «Das Tao der Physik» und unter seinem Einfluß zahlreiche andere, die der indischen Weltanschauung Perspektiven für ein «neues Zeitalter» abzugewinnen meinen. – Dazu H. Bürkle (Hg.): New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung. Düsseldorf 1988.

⁹ Reden des Buddha. Einl. v. H. v. Glasenapp. Stuttgart 1964, S. 38.

¹⁰ «Selbst-Losigkeit (anatman) ist bekanntlich das Grundprinzip des Buddhismus, der diese Selbstlosigkeit Große Weisheit oder Großes Mitleid (maha-prajna und maha-karuna) nennt. ... Ohne Ich oder selbstlos sein heißt leer sein (sunnyata). Darin hat die Vollkommenheit Gottes etwas mit dem Großen Mitleidigen Herzen des Buddhismus gemein. Und vom Menschen wird verlangt, in solch einer Weise vollkommen zu sein wie Gott. Ich glaube nicht, daß die Geschichte der christlichen Dogmatik eine Gottesvorstellung bereithält, die diesem Problem gewachsen ist» (Was ist Religion? Frankfurt 1982, S. 119f.).

DANIEL A. MADIGAN SJ · ROM

GOTTES BOTSCHAFT AN DIE WELT: CHRISTEN UND MUSLIME, JESUS UND DER KORAN

In der Diskussion über die Beziehung zwischen Islam und Christentum ist es nicht unüblich, dass die Autoren einen von christlicher Seite wiederholt begangenen Fehler eingestehen, nämlich die Unterstellung eines gewissen Parallelismus zwischen der Rolle, die Jesus für das Christentum spielt und der Bedeutung Muhammads für den Islam, oder auch zwischen dem Evangelium und dem Koran. Immer häufiger wird auch erkannt, dass diese Parallele in Wahrheit zwischen Jesus und dem Koran zu ziehen ist.¹

Gleichwohl wird dieses Eingeständnis oft übersehen, manchmal sogar von den Autoren selbst. Sobald sie die Korrektur der Parallelen abgesehen haben, stellen sie nur allzu oft wieder die selben Vergleiche an. Alte Gewohnheiten sterben bekanntlich nur schwer, und so gibt es auch heute noch einen zäh fließenden Strom von Veröffentlichungen über Jesus und Muhammad, die Bibel und den Koran. Ungebrochen ist auch unsere Bereitschaft, jene Auffassung des Korans zu akzeptieren, der zufolge Gottes Eingreifen in menschliches Leben als das Wirken einer langen Reihe von Propheten verstanden wird, die im Wesentlichen dieselbe Botschaft Gottes übermitteln. Einige dieser Propheten, darunter auch Jesus, erhielten diese Botschaft in Form einer Schrift. Im Koran und in der muslimischen Überlieferung werden Christen und Juden sowie einige andere als das «Volk der Schrift», *ahl al-kitâb*, bezeichnet.² In diesem Ausdruck haben wohl viele Menschen guten Willens die Gelegenheit zu gegenseitigem Verstehen und einem positiven Ausgangspunkt für den Dialog erkannt.

Nun wird uns aber zunehmend klar, dass wir, indem wir diese Bezeichnung für uns akzeptieren, tatsächlich ein falsches Verständnis des christlichen Glaubens fördern. Wir preschen voran auf einem Weg, der uns mit Sicherheit in eine theologische Sackgasse führt. Wir Christen sind nicht das Volk der heiligen Schrift, sondern das Volk des Wortes Gottes, das, wie wir glauben, in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Die ersten Generationen

DANIEL MADIGAN SJ ist Professor am Institut für das Studium der Religionen und Kulturen an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

von Christen lebten ganz offensichtlich ohne eine andere Schrift als jene, die Teil ihres jüdischen Erbes war. Sie lebten entweder mit der unmittelbaren Erfahrung des Wortes selbst oder mit den Aussagen der apostolischen Gemeinde, welche die Erfahrung der Kreuzigung und der Auferstehung bezeugten. Schließlich wurde dann dieses Zeugnis die Schrift, die wir heute als Neues Testament bezeichnen. Schrift bedeutet Bekenntnis zum Wort Gottes; sie besteht aus Wörtern, die uns in Verbindung setzen mit dem Wort, das in Jesus menschliche Gestalt annahm.

Unser Ausgangspunkt in der Diskussion mit Muslimen ist also nicht die Schrift, sondern das Wort Gottes, oder, wie Muslime es formulieren würden, die Sprache Gottes, *kalām Allāh*.³ Dem muslimischen Glauben nach ist im Koran nichts geringeres als Gottes ewige Sprache in die Geschichte der Menschheit eingetreten. Harry Austryn Wolfson hat den Ausdruck «Inlibration», also Buchwerdung, für die islamische Parallele zu dem christlichen Begriff der «Inkarnation» oder Fleischwerdung geprägt.⁴ Wir werden sehen, dass dieser Begriff nicht wirklich zutrifft. Gleichwohl weist Wolfson sehr deutlich hin auf die Parallele, die zwischen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Wesen Christi als Wort Gottes einerseits und der theologischen Spekulation der Muslime über das Wesen des Korans andererseits, besteht. Solche Parallelen sind wohl für jene, die sich mit den Begriffen des Erschaffenseins oder Unerschaffenseins des Korans abkämpfen, nicht immer einleuchtend gewesen; für unsere Zwecke sind sie dennoch bedeutungsvoll.⁵

Dies ist nun keineswegs ein Taschenspielertrick der Nicht-Muslime oder ein Versuch, den Islam in den Kategorien des Christentums umzudenken. Vor beinahe 40 Jahren schon hat der iranische Gelehrte Seyyed Hossein Nasr erkannt, dass es ein kategorieller Fehler ist, das Evangelium mit dem Koran zu vergleichen: «Im Islam ist das Wort Gottes der Koran; im Christentum ist es Christus.»⁶

Der Glaube an das Wort Gottes als etwas an sich Erkennbares – eine «Hypostase»⁷ – kam keineswegs erst mit dem Christentum auf. Eine große Zahl von Juden glaubte bereits daran, als die christliche Bewegung inmitten des Judentums entstand, und sie fuhren noch über Jahrhunderte fort, daran zu glauben, trotz der Bemühungen ihrer Rabbis, diese Ketzerei, die sie «Zwei Mächte im Himmel» nannten, zu verdammen. Aus Targums, die aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr. und sogar noch später stammen, wissen wir, dass Gottes Sprache der Schöpfung und der Offenbarung von einer verbalen zu einer nominalen Form übergegangen war, um eine Art Hypostase zu werden – die *memra*.⁸

Das Neue am christlichen Glauben ist der Begriff der Inkarnation. Bis zu Vers 14 und der Ankündigung der Fleischwerdung wäre der Prolog zum Evangelium des Johannes für die meisten zeitgenössischen Juden völlig

akzeptabel gewesen – Daniel Boyarin argumentiert, dass er nicht als eine Art Gemeindelied gelesen werden sollte, das einfach dem Werk des Johannes vorangestellt worden sei, sondern als etwas in der Art der Synagogenpredigten, das «die bisherige Geschichte» der Bemühungen der *memra*, sich einen Platz in der Welt zu finden, erzählt – ein Thema, das im jüdischen Denken der Zeit durchaus eine gewisse Rolle spielte. Mit anderen Worten, nicht der *logos* selbst, sondern der fleischgewordene *logos* ist der Stolperstein. Christen sind all jene, die das charakteristische Tun der *memra*/des *logos* anerkennen, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Die majestätische, eindrucksvolle Stimme dieses Jesus des Johannes-Evangeliums ist die Stimme von Gottes *memra/logos*, die sich immer wieder des göttlichen Titels «Ich bin» bedient.

Die jüdischen Anhänger Jesu waren nicht weniger monotheistisch als jene Juden, die nicht an die Menschwerdung der *memra* in Jesus glauben mochten. Beide Gruppen glaubten an den einen Gott. Ungeachtet der gegenteiligen Überzeugung der Rabbis bedeutete dies aber nicht den Glauben an «zwei Mächte im Himmel», sondern den Glauben an die Wirklichkeit jenes Aspektes des Wesens Gottes, der sich mit der Welt einläßt – der Glaube, dass Gott nicht nur vollkommen transzendent ist, sondern *wirklich* am Universum Teil hat – und zwar erschaffend, offenbarend und befreiend. Der Punkt, an welchem die beiden jüdischen Gruppen auseinanderdrifteten, war die Frage der Inkarnation.

Auf diesem Gebiet ist das Zeugnis der synoptischen Evangelien von großer Bedeutung. Obwohl die hier dargelegten Theologien weniger explizit sind als die des Johannes, läßt sich in ihren Berichten, besonders aber bei Markus und Lukas, nichtsdestoweniger ein roter Faden verfolgen, der immer wieder in der Form einer rhetorischen Frage erscheint: «Was ist das für ein Mensch, dass ihm sogar der Wind und der See gehorchen?» (Mk 4,41), «Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» (Mk 2,7); «Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl.» (Mk 1,27). Was den Begegnungen mit Jesus eine solche Nachhaltigkeit verleiht, ist die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen, die die ihm Begegnenden erleben. Sie glauben ja, dass es nur den einen Gott gibt, und dennoch läßt sich die Erfahrung nicht leugnen, dass dieser Gott ganz unmittelbar in Jesus Christus präsent ist und handelt. Gleichzeitig aber zweifeln sie nicht daran, dass Jesus ein Mensch ist – sie sehen doch, wie er ißt und trinkt, wie er trauert und zornig wird; sie sehen ihn beinahe überwältigt von Angst; und sie kennen seine Familie. Dies war ein Aspekt des Wesens dieses einen Gottes, der vorher nur ganz sporadisch zu erkennen gewesen war – Gottes wesentliche Teilhabe an der Menschheit, die so deutlich erkennbar ist, dass wir nicht nur rein metaphorisch von einem «Gott-ist-mit-uns» sprechen können.

Betrachten wir nun die muslimische Gottesdoktrin, so lassen sich trotz aller gegenteiligen Beteuerungen eine ganze Reihe auffälliger Ähnlichkeiten mit der christlichen Theologie feststellen. Obwohl kaum Zweifel daran besteht, dass die viel differenziertere Lehre der *kalâm Allâh* sich durch die Begegnung mit dem Christentum entwickelte, sollte man diese Betrachtungsweise nicht einfach als eine bei dem Christentum gemachte Anleihe erklären.⁹ Ich selber bin der Meinung, dass diese theologischen Auseinandersetzungen fast unvermeidlich aus der grundlegenden Überzeugung kommen, dass der eine, ewige, transzendente Gott in die Geschichte der Menschheit eingegriffen hatte, indem er erschuf, offenbarte und lenkte. Das heißt, dass schon der bloße Umstand, dass Muslime glauben, Gott habe sein Wort an die Menschheit gerichtet, unweigerlich die Frage aufwirft, wie das denn möglich sei. Mit eben diesem Problem kamen auch Juden und Christen nur schwer zurecht.

Die Frage kommt, genau wie bei den Christen, von unten her, also von der Begegnung mit dem, was den Anspruch erhebt, Gottes Wort in der Welt zu sein. Diese Begegnung verweist uns zurück auf unsere Lehre von Gott, damit wir verstehen, wie die Hingabe an die vollkommene Transzendenz mit der tatsächlichen Erfahrung der Immanenz zusammen zu bringen sei. Muslime mussten sich abmühen mit der Beziehung zwischen dem transzendenten Gott und dem Koran als Gottes Wort. Diese Frage beinhaltet gewissermaßen vier unterschiedliche Phasen: Zum ersten, die Beziehung zwischen Gott selbst und Gottes Sprechen; sodann die Beziehung zwischen dem Sprechen Gottes und dem prä-existenten (also dem schon immer, das heißt schon vor seiner Niederschrift existierenden) Koran; ferner die Beziehung zwischen dem prä-existenten Koran und dem eigentlichen, offenbarten Koran; und schließlich die Beziehung des Wortes Gottes zu dem nun niedergeschriebenen und rezitierten Koran. In diesen vier Phasen sind interessante Parallelen zu christlichen Überlegungen erkennbar, und zwar nicht etwa wegen der Imitation, sondern weil der gemeinsame Ausgangspunkt vom Monotheismus her bei beiden die gleichen Fragen aufwirft.

In der ersten Phase stellte sich die Frage, wie «wirklich» denn Gottes Attribute seien. Waren die Eigenschaften, die Gott im Korantext zugeschrieben wurden – zum Beispiel sein Wissen, sein Lebendigkeit, seine Weisheit und seine Fähigkeit zu sprechen – lediglich Namen oder existierten sie wirklich? Vorausgesetzt, sie existierten wirklich, wohnten sie dann Gott inne oder waren sie außerhalb seiner? Und wenn sie etwas anderes waren als Gott, waren sie ewig oder geschaffen? Ibn Kullâb (ein Zeitgenosse Ahmad Ibn Hanbals in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts), der sich gegen die Mu'taziliten wendete, sagte von Gott, er sei «ewig mit seinem Sprechen».¹⁰ Als wesentliches, Gott innewohnendes Attribut ist Gottes Sprechen, in den Worten der Überlieferung, weder bloß identisch mit

Gott noch etwas Anderes als Gott – *lâ 'aynuhu wa-lâ ghayruhu*. In gewisser Weise ist dies das gleiche, was auch Johannes in seinem Prolog vom Wort Gottes sagt: «Das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.»

Eine Parallele zu dem muslimischen Nachdenken über die göttlichen Attribute finden wir vielleicht in der christlichen Diskussion über Modalitäten und Hypostasen in der Trinität. Wolfson vermutet, dass wahrscheinlich gerade solche christlichen Diskussionen Muslime dazu trieben, ihre eigenen Überlegungen zu dieser Sache zu überprüfen.¹¹ Doch die Notwendigkeit einer solchen Überprüfung war in dem muslimischen Glaubensbekenntnis selbst schon begründet. Sie hatte etwas mit dem theologischen Streit der Christen gemeinsam, weil beide Gruppen eine monotheistische Position innehatten und dennoch auch glaubten, dass der transzendente Gott mit uns Menschen gesprochen hatte.

In der zweiten Phase spielt die himmlische *Wohlverwahrte Tafel* (*al-lauh al-mahfûz* K 85:22) eine Rolle. Muslime glauben, diese Tafel enthalte den Text des Korans und vielleicht auch die Texte der anderen Schriften. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass man in der Frühzeit des Islams glaubte, der Koran sei noch vor der Erschaffung der Welt auf dieser Tafel erschaffen worden. Diese Annahme führt zu dem – recht weitverbreiteten, wenn auch nicht universellen – Glauben, der Koran sei ewig prä-existent, da er als Wort Gottes ja ein ewiges Attribut Gottes darstelle. In einem christlichen Kontext wäre die Parallele zu diesem Glauben in der Beziehung zwischen dem noch nicht fleischgewordenen Wort (*logos asarkos*) und dem fleischgewordenen Wort (*logos ensarkos*) zu sehen – ein Problem, dem in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, besonders nach dem Erscheinen von Jacques Dupuis' Werk.¹² In welchem Sinne kann es denn eine Ökonomie des *logos ensarkos* vor dem Zeitpunkt, zu welchem das Wort im Schoße Mariens Fleisch wurde, geben? Wie C.H. Dodd schon zeigt, ist es vernünftiger, Joh 1, 9-13 als das Tun des noch nicht fleischgewordenen *logos* zu lesen, anstatt diese Textstelle auf den fleischgewordenen *logos* zu beziehen.¹³

Die dritte Phase steht in einer interessanten Beziehung zu der christlichen Frage der Menschwerdung Gottes. Der Koran besitzt offensichtlich auch menschliche Natur, in dem Sinne, dass er in einer den Menschen verständlichen Sprache verfasst ist; als er zum ersten Mal rezitiert und gehört wurde, waren dafür die Organe des menschlichen Körpers erforderlich. Er ist auch in einem weiteren Sinne menschlich: Er spricht ganz bestimmte Augenblicke der Geschichte der Menschheit an ganz bestimmten Orten an – was die Überlieferung *asbâb al-nuzûl*, also «Offenbarungsereignisse» nennt. Auf welche Weise kann er dann aber noch das Wort Gottes sein, wenn er so erkennbar menschlich bedingt ist? Mehrere muslimische Theologen behaupteten, das könne nicht sein. Sie meinten, was Gabriel vom

Himmel herab gebracht habe, sei ein Ausdruck nicht so sehr des Wortes selbst als vielmehr des Wortes Gottes gewesen. Dieser Standpunkt wird von Ibn Kullâb und seinen Anhängern vertreten.¹⁴ Andere muslimische Theologen haben diese Position jedoch weitgehend verworfen. Die Mehrheit teilt die Überzeugung des Ibn Hanbal, dass jeder rezitierte Koran, und somit jeder Koran, der gehört, memorisiert oder niedergeschrieben wird, eine Doppelnatur besitzt, nämlich eine erschaffene und eine unerschaffene.¹⁵ Doch obwohl eine dieser beiden Naturen erschaffen war, verzichtete Ibn Hanbal darauf, den Begriff «erschaffen» auf irgendeine Form des Korans zu irgendeinem Zeitpunkt seiner Existenz anzuwenden.

Ähnlich hat auch die klassische Christologie behauptet, dass die menschliche Natur Jesu Christi zwar zweifellos erschaffen ist, er aber dennoch nur eine einzige personale Identität besitzt. Diese Personalität muss daher, paradoxerweise, ewig sein, obwohl sie ein erschaffenes, menschliches Element enthält.

Die Frage ob der Koran erschaffen wurde oder auf andere Weise entstanden sei, wird auch heute noch viel diskutiert, weil sie für den Status des gegenwärtigen Textes und die Möglichkeit seiner großzügigeren Auslegung erhebliche Bedeutung besitzt. Eine Antwort auf diese Frage, die im 19. Jahrhundert von Muhammad Abduh benützt wurde und in manchen Kreisen immer noch verbreitet ist, besagt, dass die Bedeutung, *ma'na*, nicht erschaffen ist, während der eigentliche, gegliederte und unterteilte Text, *mabna*, erschaffen wurde. Dies macht es möglich, die ewigen Wahrheiten zu erkennen, die in dem Text aus dem siebten Jahrhundert zwar enthalten sind, von ihm aber gelegentlich verdunkelt werden.

Selbst wenn sich in der muslimischen Auseinandersetzung mit dem Koran in gewissem Sinne eine Parallele zu der christlichen Inkarnationslehre erkennen lässt, gibt es gleichwohl keine Todes-/Auferstehungs-/Himmelfahrt-Bewegung und somit keinen einzigen Zeitraum, in welchem das Wort nicht mehr auf Erden ist.¹⁶ Es ließe sich jedoch sagen, dass durch die Beendigung der ursprünglichen Rezitation durch den Tod Muhammads eine neue Ära eingeläutet wurde, und dies wäre dann die vierte Phase – die fortgesetzte Präsenz und Wirkung des Wortes in der Welt nach seiner ursprünglichen Offenbarung. Die muslimische Praxis und Reflexion über dieses Thema ist in gewissem Sinne verwandt mit den christlichen Fragen bezüglich der Gegenwart Gottes im Sakrament, des Geistes in der Kirche, der Vollständigkeit der Offenbarung und ihres fortgesetzten Erscheinens in der lebendigen Tradition. Wenn Muslime die auch heute fortgesetzte Präsenz des Wortes diskutieren, appellieren sie oft an einen bestimmten Vers des Korans (9:6), der sie dazu ermutigt, «Polytheisten» Asyl zu gewähren, weil sie auf diese Weise das Wort Gottes hören werden. Das eigentliche Wort Gottes kann man immer noch hören, obwohl der Text heute ein

abgeschlossener Kanon ist. Jene, die das Wort rezitieren, führt Gott immer noch der Wahrheit entgegen – die Rezitation des Textes und die Auseinandersetzung mit ihm besitzen auch heute noch Offenbarungscharakter.

Muhammad und Maria: Die Träger des Wortes

Nachdem Seyyed Hossein Nasr erkannt hatte, dass die Rolle des Koran im Islam und die Rolle Jesu Christi im Christentum Parallelen aufweisen, ging er noch weiter und machte den nächsten, ebenso logischen wie bedeutenden Schritt: «Das Werkzeug der Göttlichen Botschaft im Christentum ist die Jungfrau Maria; im Islam ist es die Seele des Propheten.»¹⁷

Es gibt mit Sicherheit zahlreiche bemerkenswerte Parallelen; ja, man kann sogar vielleicht ihren Widerhall im Koran und in der Überlieferung hören.¹⁸ Die erste und vielleicht naheliegendste Parallele ist, *mutatis mutandis*, in der Jungfräulichkeit Mariens und dem Analphabetentum Muhammads zu entdecken. Lassen wir noch einmal Seyyed Hossein Nasr sprechen: Der Prophet darf aus dem selben Grund nicht lesen und schreiben können, wie die Jungfrau Maria jungfräulich sein muss. Der menschliche Mittler einer göttlichen Botschaft muss rein und ohne jeden Makel sein. Das Wort Gottes kann nur auf die reine, «unberührte» Tafel menschlicher Empfänglichkeit geschrieben werden. Nimmt dieses Wort die Form des Fleisches an, so wird die Reinheit durch die Jungfräulichkeit der Mutter, die das Wort geboren hat, symbolisiert; erscheint das Wort in der Form eines Buches, so ist das Symbol dieser Reinheit das Analphabetentum dessen, der auserwählt ist, dieses Wort den Menschen zu verkünden.¹⁹

Mit allem gebührenden Respekt für Nasr muss doch darauf hingewiesen werden, dass diese Parallele nicht so sehr die Reinheit als vielmehr die eindeutig göttliche Herkunft des – fleischgewordenen oder buchgewordenen – Wortes betrifft. Ob sie nun in den Evangelien oder in der Überlieferung gemacht werden, christliche Aussagen über Maria besitzen ihrer Intention nach im Grunde eher christologischen als «mariologischen» Charakter. Sie konzentrieren sich nicht so sehr auf die Person der Maria, um diese zu verherrlichen (was man ja auf Grund einfacher Beobachtung mit Leichtigkeit annehmen könnte), sondern um mit dem Mysterium der Inkarnation und der Rolle, welche der menschlichen Person darin zukommt, zurechtzukommen. Die Lehre von der Jungfräulichkeit (zumindest *ante partum*) ist eine Aussage über göttlichen Ursprung und das Eingreifen Gottes, und nicht etwa über Heirat und Sexualität. Und die Lehre vom Analphabetentum des Propheten ist eine Aussage, die genau das gleiche meint, selbst wenn sich über die Interpretation der betreffenden Schriftstellen streiten lässt. Maria «weiß von keinem Manne», und deshalb war das, was sie empfing und gebar, ausschließlich Gottes eigenes Tun. Die muslimische Überliefe-

nung wiederum legt diejenigen Textstellen, die sich auf Muhammad in seiner Eigenschaft als «ungelernter Prophet», *al-nabiyy al-ummiyy* (K 7:157, 158), beziehen, einstimmig dahingehend aus, dass sie bedeuten, er habe keinerlei Kenntnis von früheren Schriften oder den Feinheiten der Literatur besessen, sondern habe selber tatsächlich weder lesen noch schreiben können.²⁰ Was er also empfing und durch Rezitation weitergab, war ausschließlich das Tun Gottes. Ein Beweis dafür war sowohl der religiöse Inhalt als auch die (prinzipiell unnachahmbare) literarische Qualität dieser Gottesgabe.

In ihrem jeweiligen Kontext sind somit Jungfräulichkeit und Analphabetentum eine Doktrin, welche den göttlichen Ursprung des Wortes, das zu uns gekommen ist, lehrt. Ihre Funktion ist es, die *bona fides* der Träger dieses Wortes zu begründen. Diese Träger sind nicht so sehr *Schöpfer* des Wortes Gottes, als vielmehr *Kanäle*, durch welche es zu uns kommt. In beiden Fällen macht die besondere Methode, die Gott gewählt hat, um das Wort in der Welt gegenwärtig zu machen, menschliches Mitwirken erforderlich: In dem einen Fall, um das Wort Fleisch werden zu lassen, also eine Art «Körpersprache», im anderen Fall, um ihm eine Stimme zu verleihen.²¹ Doch dieses menschliche Mitwirken darf die Integrität des Wortes selbst auf keine Weise beeinträchtigen. In der jeweiligen Überlieferung werden sowohl Maria als auch Muhammad als unverzichtbar für den Vorgang der Offenbarung – also das Eintreten des Wortes in die Welt – gesehen, und dennoch stehen sie diesem Vorgang gleichzeitig auf eine seltsame Weise fern.

Vielleicht sollte man hinzufügen, dass die Parallele zu Maria die unterschiedlichen Rollen, die Muhammad spielt, keineswegs erschöpft. Auf andere Weise besitzt Muhammad auch eine Entsprechung in Mose, nämlich in dem Sinne, dass auch er ein Gesetzgeber und Führer war, der sein Volk aus der Verfolgung an einen neuen Ort brachte und ihm eine neue Identität verlieh. In anderen Hinsichten wiederum entspricht Muhammad auch der Rolle, die Paulus und Kaiser Konstantin im Christentum spielen. Er ist der einzige autorisierte Interpret des Offenbarungsgeschehens; und er vereinigt die politische und die militärische Macht im Dienste eines religiösen Zweckes.

Das Buchstabe (Buch) gewordene Wort?

Wollen wir uns nun nach all der Mühe, die wir uns mit der Untersuchung dieser Parallelen gegeben haben, wirklich nur damit rühmen, dass Christen an ein Wort glauben, welches lebt und handelt und Person geworden ist, während Muslime lediglich einen «toten» Text, einen abgeschlossenen Kanon, besitzen? Das käme einem schwerwiegenden Irrtum gleich. Wir müssen zunächst ein Schlüsselwort in der Selbstbeschreibung des Korans untersuchen, und dann sehen, wie der Koran, der jetzt die Form eines Buches besitzt, tatsächlich im Leben der muslimischen Gemeinde wirkt.

Für das Selbstverständnis des Korans kommt wahrscheinlich kaum einem anderen Wort so viel Bedeutung zu wie dem Wort *kitáb* – ein Hauptwort, das von dem Verb *kataba* «schreiben» abgeleitet ist und oft – allzu oft sogar – einfach mit «Buch» übersetzt wird. Der Koran sagt nirgends, dass er ein Buch, oder Gottes Buch, sei. Er sagt von sich, er sei *kitáb*, und «Buch» ist nur eine der möglichen Übersetzungen dieses Begriffes. Um die ganze Bedeutungsbreite dieses im Koran zentralen Begriffes auszuschöpfen, müssen wir zunächst die mit ihm assoziierten semantischen Felder untersuchen.²²

Als Schöpfer der Welt kennt Gott die Wahrheit aller Dinge und herrscht zugleich über alle Dinge. Es heißt, er führe Buch über alles, was existiert und was geschieht. Wenn Gott etwas befiehlt oder etwas beschließt, heißt es, er «schreibe» es auf. Somit dient *kitáb* («eine Schrift») als Symbol für Gottes Allwissen und Autorität. Mit großer Aufmerksamkeit und tiefem Nachdenken vermögen die Menschen aus den Offenbarung spendenden Zeichen (*áyât*) in der Natur und der Geschichte vieles über die Wahrheit dessen, was Gott weiß und befiehlt, erfahren. Und doch tun sie das nur selten.

Um die Menschen zu einer solchen Aufmerksamkeit und Reflexion zu führen, schickt Gott prophetische Boten, die ihre Gemeinden unterweisen und ihnen eine bevorzugte Einsicht in Gottes Willen, Wissen und Autorität verschaffen. Und wiederum ist das Symbol dieser Unterweisung oder Rechtleitung der *kitáb* – das maßgebliche Wort Gottes, das er durch den Propheten herabsendet, um sich zu einer bestimmten Situation oder in einer dringlichen Angelegenheit zu äußern. Diese göttlich/prophetische Stellungnahme trägt die Bezeichnung *kitáb* nicht wegen ihrer Form (die mündlich, fließend und mitfühlend bleibt), sondern wegen ihres Ursprungs und weil sie ihrem Wesen nach eine Übermittlung des Wissens Gottes und eine klare Aussage über Gottes Gebote darstellt. Der Koran kommt zu Muhammad nicht als ein vollständiger Text, sondern als lebendige Stimme, die eingreift und Antwort gibt und sich auf den Propheten und die Menschen in seiner Umgebung einläßt.

Die Bedeutung all dessen kann nicht überbewertet werden. Der Koran bezeichnet sich selbst als *kitáb* lange bevor er niedergeschrieben wird.²³ Er ist *kitáb* nicht, weil er ein Buch ist oder in schriftlicher Form vorliegt, sondern weil er göttlich ist. «Schreiben» ist die Quintessenz des göttlichen Tuns – es symbolisiert das Wissen und das Gebot. *Kitáb* ist eine Metapher für Gottes Sicheinlassen auf die Welt. Es ist nicht das, wofür es so oft gehalten wird, nämlich die einfache Beschreibung der Form, in welcher Gott sich offenbart. Dies symbolische Verständnis scheint die einzige Art zu sein, auf welche die vielschichtige Bedeutung des Begriffes *kitáb* im Koran wirklich Sinn macht, selbst wenn es lange gehegte Vermutungen bezüglich der Absichten des Propheten, des Wesens der kanonischen Texte und der intendierten Form des Korans in Frage stellt.

Und somit kommen wir wieder zu der Frage, ob Gottes Wort im Islam tatsächlich zum Buche wird. Gottes Wort ist bereits – und schon seit Ewigkeit – *kitâb*, Schrift. Das bedeutet, es ist seinem innersten Wesen nach ein Ausdruck von Gottes Wissen und seines unwandelbaren Willens. Gottes Wort wird mitnichten ein Buch, sondern eben *Koran* – wörtlich übersetzt also «Rezitation». Die Gemeinde, an die Gott sich wendet, nimmt das Wort an, das ihr durch den Propheten übermittelt wurde, und zwar indem sie es nicht niederschreibt, sondern es ihrerseits rezitiert. Auf diese Weise wird sie zu einem Volk, das sich dadurch identifiziert und definiert, dass es Teil hat an der *kitâb*, wodurch ihm ein bevorzugter Zugang zu dem Reich von Gottes Weisheit und Macht gewährleistet ist. Der Akt der Rezitation (*Koran*) fungiert also wie ein Sakrament. Indem die Gläubigen den Klang von Gottes Sprechen wiedergeben, nehmen sie teil an jenem Ur-Moment der Offenbarung, in welchem Gott die Rechtleitung der Gemeinschaft der Gläubigen beschließt und ihnen mitteilt. Wiederholtes Rezitieren verankert die Gemeinde fest in dieser Beziehung zu Gott und schenkt ihr die feste Zuversicht, dass sie von Gott geleitet werden wird, wenn sie ihr Gesetz und ihre Theologie über den Buchstaben des beschränkten Korpus von Rezitationen hinaus zu entwickeln beginnt.

Dem Koran ist bewusst, dass er seine Autorität nicht seiner Buchform verdankt. Tatsächlich stellt er die Beweiskraft geschriebener Dokumente immer wieder in Frage, selbst wenn diese vom Himmel herunter kommen.²⁴ Er lehnt die Last einer einzigen, einmaligen und vollständigen Offenbarung ab und behält sich das Recht vor, immer wieder auf die aktuelle, sich entwickelnde Situation zu reagieren und dafür neue Gesetze zu schaffen.²⁵

Der muslimischen Geschichtstradition zufolge wird schließlich, etwa zwanzig Jahre nach Muhammads Tod, das Korpus von Rezitationen kanonisiert und niedergeschrieben – obwohl die zu jener Zeit noch nicht voll entwickelte arabische Schrift die Reinheit des Textes keineswegs gewährleisten konnte. Dieser Akt der Kodifizierung und Kanonisierung schuf jedoch die Gefahr, dass der Kodex – er wurde *mushaf* genannt – der *kitâb* gleichgestellt würde. Der äußerst komplexe Begriff der Gottesschrift war in Gefahr, zu einem offensichtlich paraphrasierten, beschränkten Text reduziert zu werden. Allmählich begannen die Kommentatoren zu sagen, dass *kitâb* «der Koran» bedeute; doch die Überlieferung fand immer neue Wege, die allzu simple Gleichsetzung der Sprache des Kodex mit dem Worte Gottes in Frage zu stellen.²⁶ Ibn Kullâb sprach von dem Unterschied zwischen der Rezitation des einzelnen Gläubigen (*qirâ'a*) und dem, was rezitiert wird (*maqrû'*), also zwischen den tatsächlich benützten Wörtern und der eigentlichen Absicht Gottes.

In der theologischen Auseinandersetzung trat der Begriff *kalâm* «Sprache», obwohl er im Koran nur selten vorkam, schließlich an die Stelle von *kitâb*

als Schlüsselbegriff für das Verständnis des Wesens der göttlichen Offenbarung. Der Begriff *kitáb* wurde nun vielleicht allzu eng mit dem beschränkten Text assoziiert, um noch für die Entwicklung einer komplexen Theologie der Offenbarung von Nutzen zu sein. Der Begriff *kalám* hingegen vereinigte in sich den ganzen Reichtum, die ganze Flexibilität, Reaktionsfähigkeit und Frische, die *kitáb* zwar im Korantext, wenn wir ihn aufmerksam lesen, noch besitzt, aber nicht mehr in der Überlieferung. Gleichwohl lässt die Art, wie die muslimische Gemeinschaft traditionell mit dem Koran umgeht, erkennen, dass sie sehr wohl versteht, dass der Text von Anfang an sowohl reaktions- als auch entwicklungsfähig sein wollte. Der Koran erhob niemals den Anspruch, Gottes Sprechen zu den Menschen in seiner Gesamtheit darzustellen. Gottes Wort kann niemals «zu Ende gehen» (K 18:109; 31:27), also erschöpfend dargestellt werden. Da er an der *kitáb* teilhat, fungiert der Koran nicht als Summe des göttlichen Wortes, sondern als der Ort fortgesetzter Rechtleitung, das Sakrament des Da-Seins des Wortes.

Der Begriff *kitáb* birgt erst eine gewisse Gefahr, wenn er so verstanden wird, als bezeichne er etwas, das ebenso statisch und festgelegt ist, wie ein Buch. Für manche Gläubige wird der Anspruch auf Totalität und Vollständigkeit, den das Wort «Buch» impliziert, zur Grundlage für einen Fundamentalismus, der sich selber von der immersprudelnden Weisheit der Überlieferung abschneidet. Der Koran selbst jedoch billigt eine solche Auffassung der göttlichen Rechtleitung keineswegs. Denjenigen, die den Islam aufmerksam beobachten, aber auch vielen Muslimen selbst scheint die Idee vermessen, dass dieses Buch, dieser beschränkte Text den Anspruch erhebt, die Gesamtheit von Gottes Sprechen zur Menschheit zu sein. Aus der Sicht des Korans bedeutet der Umstand, dass den Menschen die *kitáb* gegeben wurde, keineswegs, dass sie nun in einem schmalen Buch eingesperrt ist; er bedeutet vielmehr, in der schönen Formulierung von Mohammed Arkoun, dass sie «Gastgeber ist für eine Kraft, die die unendliche Fähigkeit besitzt, Bedeutung zu schaffen ... Gastgeber für das göttlich-offenbarende Wort.»²⁷

ANMERKUNGEN

¹ Diese Einsicht geht noch auf Nathan Söderblom (1866-1931) zurück, ist also keineswegs neu. Obwohl sie so offensichtlich wahr ist, hat sie sich doch erst sehr spät durchzusetzen vermocht.

² Aus Gründen, auf die ich später eingehen werde, ziehe ich es vor, *kitáb* nicht mit «Buch» zu übersetzen. In diesem Falle ist «Schrift» eine viel genauere Übersetzung, da sich das Wort *kitáb* ja von dem Verb *kataba*, «schreiben», ableitet.

³ Der Koran bezeichnet Jesus als Wort Gottes – das arabische Wort dafür ist *kalima*, – und viele haben darin die Bejahung der christlichen Lehre durch den Koran gesehen. Doch der Ausdruck, der in den theologischen Betrachtungen über Gottes ewiges Wort benützt wird, ist das mit ihm verwandte Wort *kalâm* (Sprache). Im Koran selbst wird der Unterschied zwischen den beiden Wörtern nicht klargestellt; es gibt parallele Schriftstellen, in welchen sie austauschbar scheinen (vgl. K 48:15 und 6:34, 115). Die traditionelle Auslegung zieht es aber vor, die sich auf Jesus beziehenden Stellen auf eine Art zu lesen, welche die Parallele zum ewigen Worte Gottes ausschließt.

⁴ Wolfson, Harry Austyn, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1976), S. 244ff.

⁵ Zumindest ein Teil der Mu'taziliten hat zugegeben, dass man der christlichen Position gefährlich nahe kam, wenn man behauptete, das Wort Gottes sei nicht erschaffen worden.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1966; zweite Auflage Unwin Paperbacks, 1979) S. 43.

⁷ Ich verwende den Ausdruck «Hypostase» in einem nicht-terminologischen Sinn, wenn das nach den frühen Konzilien der Kirche überhaupt noch möglich ist. Das Wort, das die Väter der Konzilien benützten, war kein eindeutig definierter Begriff und es ist sicherlich möglich, dass sie vermuteten, es würde niemals ein Fachterminus werden.

⁸ Daniel Boyarin, «The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John», in *Harvard Theological Review* 94.3 (Juli 2001), S. 243–284.

⁹ Der Begriff der Anleihe selbst ist mehr als komplex. Wenn wir uns daran erinnern, dass die Mehrzahl jener Gläubigen, die nach der Ausbreitung der Gemeinde vom Hijâz Muslime geworden waren, ehemals Christen, Juden oder Anhänger Zarathustras gewesen waren, wird deutlich, dass sie zumindest einen Teil ihrer eigenen theologischen Überzeugungen und ihres religiösen Gefühls in den neuen Glauben eingebracht hatten, obwohl dieser ja auf einer eher vereinfachten Lehre von Gott basierte. Eine solche Beziehung konnte schwerlich mit dem Begriff Anleihe bezeichnet werden, weil dies ja der Glaube wirklicher Muslime war. In jenen ersten Generationen von Muslimen war der Begriff Muslim weitgehend gleichbedeutend mit Konvertit, alle Muslime waren vormals Mitglieder irgend einer anderen religiösen Gemeinschaft gewesen, – sie waren ehemalige Christen, Juden, Zoroastrier oder Heiden.

¹⁰ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, (Berlin 1991–1997), Bd. IV, S. 615, Bd. VI, S. 411.

¹¹ Harry Austyn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard U.P.: 1976) S. 113–234. Wolfsons Werk ist mit Abstand die umfassendste Untersuchung der klassischen muslimischen Theologie in englischer Sprache. Allerdings wirft die Kritik ihm vor, er sei allzu sehr bereit, ganz einfache Erklärungen für den Ursprung verschiedener Termini und Ideen in der islamischen Theologie zu finden. In der deutschsprachigen Fachliteratur wird sein Buch noch übertroffen von dem monumentalen, sechsbändigen Werk von Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991–1997).

¹² J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis, 1997). In seinem neueren Werk, *Christianity and the Religions* (Maryknoll: Orbis, 2001) ist Dupuis von dieser Terminologie abgerückt.

¹³ C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1954), S. 281.

¹⁴ Van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 614–615.

¹⁵ Wie von Ibn Khaldûn überliefert und von Wolfson in *Philosophy*, S. 253, zitiert. Für eine ausführlichere Darstellung von Ibn Hanbals Ideen siehe Walter Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden, 1897).

¹⁶ Man könnte sagen, auch der Koran habe eine Art Leidensgeschichte, selbst wenn es darin den Tod nicht gibt. Sie wird jedoch abgelehnt und gilt lediglich als Dichtung, Lüge, Zauberei, ein uraltes Märchen oder das Produkt einer Verschwörung mit Fremden.

¹⁷ *Loc. Cit.*

¹⁸ Auf einige dieser Parallelen hat Neal Robinson hingewiesen in «Jesus and Mary in the Qur'ân; some neglected affinities», *Religion* 20 (1990), S. 161–175. Die Schlussfolgerungen, die er daraus zieht, sind jedoch gelegentlich etwas seltsam.

¹⁹ Nasr, *Ideals*, S. 43–44.

²⁰ Athamina, Khalil, «*An-Nabiyy al-Ummiyy*»: An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse». *Der Islam* 69 (1992), S. 61–80.

²¹ In diesem Zusammenhang weist Robinson (S.170–171) auf zwei sehr interessante Parallelen im Koran oder in der *Hadīth*-Überlieferung hin. Der Koran lässt Maria das Kind neben dem Stamm einer Palme gebären, und die Überlieferung erzählt, dass sich der Prophet, bevor er eine Kanzel in Medina hatte, bei seinem Predigen an den Stamm einer Palme zu lehnen pflegte. Diese zweite Aussage ist ziemlich komplex und es ist schwierig zu bestimmen, welche Bedeutung ihr zukommt. Robinson identifiziert die Schlüsselbegriffe der Offenbarung (*wahy*, *arsala*, *rasūl* und *hijāb*, wie in K 42:51 zu erkennen) auch in den Berichten über die Verkündigung an Zakaria (K 19:2–11) und über Mariä Empfängnis (K 19:19). Der Umstand, dass diese Schlüsselworte in zwei separaten Erzählungen vorkommen, scheint die Beweiskraft seines Arguments jedoch etwas abzuschwächen. In dem Bericht über Mariä Empfängnis fehlt der wichtigste Begriff, nämlich *wahy* (Offenbarung).

²² Eine so detaillierte Analyse geht natürlich über die Absicht dieses Aufsatzes hinaus; wir müssen uns auf eine kurze Übersicht der Forschungsergebnisse beschränken. Die vollständige Untersuchung kann jedoch in meinem Buch *The Qu'ran's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, 2001) eingesehen werden.

²³ Der muslimischen Überlieferung zufolge war die Idee, den Koran in die Form eines Buches zu bringen, von den Führern der muslimischen Gemeinde zunächst abgelehnt worden, weil Muhammad das nicht selbst getan hatte und auch keinen Auftrag für die Durchführung dieser Aufgabe hinterlassen hatte. Der gleichen Überlieferung zufolge entstand die Niederschrift aus der Sorge heraus, dass ein lediglich in mündlicher Form existierender Text verändert werden oder verloren gehen könne. Siehe dazu auch Madigan, *Self-Image*, S. 23–52.

²⁴ K 4:153; 6:7; 17:93; 28:48. Siehe auch Madigan, *Self-Image*, S. 23–52.

²⁵ K 25:32–33. Siehe dazu Madigan, *Self-Image*, S. 63ff.

²⁶ Beispiele hierzu finden sich in van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 622–623.

²⁷ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, verlegt und übersetzt von Robert D. Lee (Boulder, Col.: Westview Press, 1994), 42; zuerst veröffentlicht als *Ouvertures sur l'Islam* (Paris: Grancher, 1989).

EDITORIAL

Fast ein halbes Jahrhundert lang, von 1945–1989/90, stand Europa im Zeichen des «Kalten Krieges», war der alte Kontinent politisch zweigeteilt. Das betraf auch die Kirchen und ihr Verhältnis zur staatlichen Gewalt. Nicht nur politisch ging der Riss mitten zwischen Ost- und Westeuropa hindurch. Auch im kirchlichen Bereich waren viele Brücken abgebrochen. Die Tradition geordneter Beziehungen zwischen Kirche und Staat – ein wichtiges Stück abendländischer Rechtskultur – schien im Osten endgültig verschüttet zu sein. Nur wenige rechneten damit, dass sich das eines Tages ändern könnte, dass der Kommunismus verschwinden würde, dass Europa wieder lernen könnte, «mit beiden Lungen zu atmen» (*Johannes Paul II.*).

Der Osten Europas bot in jenen Jahren ein relativ gleichförmiges Bild: die kommunistischen Regierungen hatten alle Konkordate und Kirchenverträge der Vorkriegszeit gekündigt und überall ein Regime der *Trennung* etabliert, das freilich nur die Fassade der alten, vor allem in den Ländern der Orthodoxie seit langem praktizierten Staatsherrschaft über die Kirche war. Vielfältiger war das Bild im Westen: hier reichte das Spektrum rechtlicher Ordnungen von den Staatskirchen des protestantischen Nordens und Nordwestens und des katholischen Südens bis zum Gegenpol des französischen Staatslaizismus – dazwischen lagen die zahlreichen, für Westeuropa typischen Systeme der *Koordination* (Schweiz, Österreich, die Benelux-Staaten, die Bundesrepublik Deutschland).

Die Wiedervereinigung Europas – seit 1989/90 im Gang und künftig mit der EU-Osterweiterung sich intensivierend und vertiefend – hat Ost- und Westeuropa nach Jahrzehnten der Trennung und Entfremdung wieder miteinander ins Gespräch gebracht. Menschen in Ost und West entdeckten in den letzten vierzehn Jahren vieles neu, was sie seit langer Zeit verbindet. Aber auch ausgeprägte Unterschiede wurden sichtbar. Die Kirchen leben seit den Ereignissen von 1989/90 im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit: die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein; die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «politischer Religionen» erwehren. Aber das «größere Europa» hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung

mit der säkularen Kultur hat sich an vielen Orten eher verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog neue Konzepte der Mission, der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubensschwundes entgegenwirken. Der Weg dahin ist freilich nicht einfach, er erweist sich immer wieder als mühsam und steinig.

Dieses Heft versucht eine vorläufige Bilanz. Welche Entwicklungsperspektiven zeichnen sich ab? In welchem Zustand befinden sich die großen Kirchen Europas: die Orthodoxie, die Catholica, die Kirchen der Reformation, die anglikanische Kirchenfamilie? Wie ist das Zahlenverhältnis? Wie steht es mit den ökumenischen Beziehungen? Sind die Kirchen «europakompatibel» (*Ulrich Ruh*)? Und umgekehrt: Ist Europa sich seiner christlichen Vergangenheit und Gegenwart bewusst? Spiegelt sich etwas davon in den in Entstehung begriffenen Verfassungstexten?

Die Kirche lebt heute unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft. Die volkswirtschaftlichen Prägungen verblassen mehr und mehr. Evangelisierung muss vor diesem Hintergrund neu bedacht werden (*Kurt Koch*). Was die veränderte Präsenz der Kirche für die Lösung – oder Nicht-Lösung – aktueller ethischer Konflikte bedeutet, arbeitet *Eberhard Schockenhoff* am Beispiel der Biopolitik heraus. Dass «Welt» und «Kirche» miteinander kooperieren, aber auch gegeneinander streiten können, ist nicht neu: schon im Zinsgroschengleichnis treten «Gott» und der «Kaiser» mit unterschiedlichen Forderungen an den Menschen heran. Die «Biblisches Bilder der Stadt» (*Gianfranco Ravasi*) waren insofern von Anfang an komplexer und anspruchsvoller als die antike Symbiose des Göttlichen und des Menschlichen, die eine Trennung von Religion und Politik kaum zuließ. *Erik Peterson* ist den Fragen der christlichen Dualität von Religion und Politik (Kirche und Staat) ein Leben lang mit Spürsinn und Aufgeschlossenheit für ihre aktuelle Bedeutung im Zeitalter der Totalitarismen nachgegangen. *Barbara Nichtweiß* stellt ihn als modernen Klassiker der christlichen Lehre vom Politischen vor. Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses im künftigen Europa und seiner vielfach geteilten Christenheit untersucht *Hans Maier*. *Ernst Suttner* liefert die ergänzende – in vielen Bereichen unauflösbar «andere» und antagonistische – Lesart der Orthodoxie zum Kirche-Staat-Problem.

Fazit: eine Ökumene der Religionen gibt es im zusammenwachsenden Europa nicht. Es gibt bislang nicht einmal eine Ökumene der christlichen Kirchen, die in Bezug auf den staatlichen Partner einig und handlungsfähig wäre. In der Europäischen Union sind die traditionellen christlichen Grundwerte mehr implizit als explizit vorhanden – der Versuch, sie zu explizieren ruft, wie die Arbeit an der Europäischen Verfassung zeigt, eher Streit hervor,

als dass er geeignet wäre, die Fundamente des Zusammenlebens sichtbar zu machen. So werden die christlichen Kirchen in Europa in einer ökumenischen Kraffanstrengung erst Maximen eines gemeinsamen Handelns entwickeln müssen, ehe sich die Politik herbeilässt, vom Christentum in der gleichen Weise Notiz zu nehmen, wie dies im «alten Europa» selbstverständlich war.

Hans Maier

KURT KOCH · SOLOTHURN

HAT DAS CHRISTENTUM NOCH ZUKUNFT?

Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas¹

«Wenn ich gefragt werde, was mich in den 50 Jahren am tiefsten als Problem berührt und beschäftigt hat, dann werde ich zur Antwort geben: Das war für mich persönlich nicht die Nazizeit und nicht der Krieg, sondern der rapide und fast totale Glaubensabbruch in den letzten 20 Jahren. Wir erleben das Zerschneiden und Zu-Ende-Gehen einer Kirchengestalt und wir ahnen, dass diese Kirchengestalt zerschneiden muss, insofern sie in den Augen der pluralistischen Gesellschaft ... nur ein Subsystem dieser Gesellschaft sein soll, ein Phänomen am Rande zur religiösen Verzierung der großen Lebenszeiten.»² Diese Worte sprach kurz vor seinem Tod *Johannes Bours*, der lange Zeit als Spiritual im Priesterseminar der Diözese Münster gewirkt hat und ein beliebter geistlicher Schriftsteller gewesen ist. Treffender kann man kaum formulieren, was in der heutigen Situation des Christentums und der Kirche in den europäischen Gesellschaften der Fall ist. In der Tat stehen wir heute vor einem grundlegenden Wandel der Kirchengestalt, der unmittelbar zusammenhängt mit den rapide vorgeschrittenen Wandlungsprozessen in den europäischen Gesellschaften, die sich im Stichwort der «Säkularisierung» fokussieren lassen. Denn seit längerer Zeit unternimmt Europa ein ebenso einmaliges wie schwieriges historisches Experiment, von dem niemand sagen kann, wie es ausgehen wird. Europas Versuch, Gesellschaften oder gar eine Gemeinschaft von Staaten zu bauen, die von einem religiösen Fundament prinzipiell absehen, stellt so sehr ein kulturgeschichtliches Novum dar, dass sich einem das Urteil aufdrängen könnte, Europa sei der einzig wirklich säkularisierte Kontinent. Obwohl zwar die Modernisierung Europas wesentliche Voraussetzungen dem Christentum verdankt, ist dieses gerade in Europa einem konsequenten Prozess der Säkularisierung ausgesetzt, so dass sich erst recht

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

die Frage stellt, ob und wie das Christentum in den europäischen Gesellschaften überleben kann.³

I. Segen und Tücken der Säkularisierung in Europa

Unter dem Prozess der Säkularisierung ist zunächst das Verblässen aller volkscirchlichen Prägungen und der unwiderstehliche Trend zu einem vom Christentum emanzipierten und in diesem Sinne säkularistischen Lebensgefühl zu verstehen, das unter den europäischen Menschen weit verbreitet ist. Dieser Säkularismus tritt dabei im Osten Europas offener – gleichsam «unverkleidet, nackt»⁴ – zutage als im Westen. Von daher kann es nicht erstaunen, dass wir seit der Wende von 1989 nochmals eine rasante Welle der Säkularisierung aller Lebensbereiche und eine weitgehende Erosion des Christlichen in ganz Europa erleben. Denn nicht nur der Staat, sondern auch die modernen Wissenschaften und die ganze moderne Kultur drohen sich vollends zu verselbständigen und autonom zu werden. Im Zuge dieser rasanten Säkularisierungswelle ist das Christentum besonders in Westeuropa in einen Schwächezustand geraten. Diese Herausforderung zwingt an erster Stelle zu einer differenzierten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Lebenswelt von heute und zu einer sensiblen Rechenschaft darüber, was genauerhin unter der Säkularisierung zu verstehen ist und worin die komplex gewordene Situation des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft besteht. Diesbezüglich drängen sich vier notwendige Unterscheidungen auf, deren grundlegende diejenige von Säkularisierung und Säkularismus ist.

1. Säkularisierung und Säkularismus

Der geistesgeschichtliche Prozess der *Säkularisierung* wird erstens oft vom ökonomischen und staatsrechtlichen Vorgang der *Säkularisation* her und damit als historisches Unrecht betrachtet. Werden in diesem Sinne beide geschichtlichen Entwicklungen miteinander identifiziert, sieht man sich schnell gezwungen, in der *Verweltlichung* Europas zugleich seine *Entchristlichung* zu erblicken.⁵ Denn unter dem Vorzeichen der Säkularisation vollzog sich zunächst auf der ökonomischen und staatsrechtlichen Ebene eine Überführung bisher kirchlicher Güter in den weltlichen «Besitz». Für diese Säkularisation der ökonomischen Kirchengüter wurden jedoch die Religionsgemeinschaften von der weltlichen Macht in der Regel finanziell entschädigt. Für die analoge Verweltlichung der geistlichen und geistigen Schätze der Kirche, nämlich für die Säkularisierung auf der kulturellen Ebene, verstanden als Überführung ehemals kirchlicher Güter in einen weltlichen Gemeinbesitz, kann es jedoch prinzipiell keine Entschädigung

geben; und es wäre nicht nur geschichtsblind, sondern geradezu absurd, für diesen Verweltlichungsprozess auf der geistig-kulturellen Ebene, der bereits im Spätmittelalter eingesetzt und sich seit der europäischen Aufklärung nicht nur in grosser Breite, sondern auch mit voller Wucht vollzogen hat, eine Entschädigung einklagen zu wollen.

Die Kirche ist vielmehr herausgefordert, auch den Segen der neuzeitlichen Säkularisierung dankbar wahrzunehmen. Dieser besteht vor allem darin, dass die geistig-geistlichen Güter der Kirche seit der neuzeitlichen Aufklärung nicht nur in der explizit kirchlichen, sondern auch in einer weltlichen Form und in einem säkularisierten Gewand existieren.⁶ Deshalb sollte sich die Kirche, wie der evangelische Tübinger Theologe *Eberhard Jüngel* mit Recht betont, «dieses ihres weltlichen Kindes freuen statt es als verlorenen Sohn oder verlorene Tochter zu beklagen»⁷. Zur Illustration kann es genügen, nur einige der kostbaren Früchte zu erwähnen, die das Evangelium den europäischen Gesellschaften vermitteln konnte: Die säkulare Behauptung der Unverletzlichkeit der Würde jeder menschlichen Person und die weltliche Selbstverpflichtung zum Schutz eines jeden, auch und gerade des beschädigten Menschenlebens, sind ebenso als säkularisierte Schätze der christlichen Kirche zu würdigen wie die weltliche Hochschätzung der Freiheit des menschlichen Gewissens, das der große deutsche Philosoph *Fichte* zu einem «Heiligtum» erklärt hat, «das anzutasten Frevel wäre». Demgemäß vermag die Wahrheit, auch die Wahrheit des Evangeliums, allein durch ihre eigene Kraft im Gewissen zu überzeugen.

Der Prozess der *Entkirchlichung*, der sich in der Gestalt der kulturellen Säkularisierung vollzogen hat, muss deshalb nicht notwendigerweise auch die *Entchristlichung* nach sich ziehen.⁸ Dort hingegen, wo die Säkularisierung von einem unheilvollen Säkularismus begleitet und überschattet wurde, konnte sie auch die Stoßrichtung eines antichristlichen Prozesses annehmen. Damit wird der dunkle Schatten der neuzeitlichen Situation in den europäischen Gesellschaften sichtbar, den *Martin Buber* als «Gottesfinsternis» bezeichnet und den neuerdings *Johann B. Metz* als «Gotteskrise» diagnostiziert hat, die für ihn die tiefste Wurzel der Krise in der heutigen Gesellschaft darstellt. Denn für die Glaubenden erscheint die Welt unter der säkularen Metapher vom Tode Gottes als «die Welt der ‹Gotteskrise›»; und diese Gotteskrise ist «die ökumenische Situation heute».⁹ Da somit zwischen legitimer Säkularisierung und gefährlichem Säkularismus differenziert werden muss, drängt sich eine zweite notwendige Unterscheidung auf.

2. Säkularisierung oder diffus-religiöse Postmoderne?

Mit der Charakterisierung der neuzeitlichen Gesellschaft als einer säkularisierten ist zweitens zumeist das Urteil verbunden, in ihr habe die Religion

überhaupt und das Christentum im Besonderen keine Zukunft mehr. Wie steht es aber genauer mit der Zukunftsfähigkeit der Religion und des Christentums in der modernen Gesellschaft?¹⁰ Es gibt zu denken, dass sich das diesbezügliche Urteil innerhalb der Religionssoziologie in den vergangenen dreißig Jahren sehr gewandelt hat: Bereits *Max Weber* hat den Prozess der Säkularisierung als «Entzauberung der Welt» charakterisiert und ihn als ein unabwendbares geschichtliches Schicksal für die modernen Industriegesellschaften prognostiziert.¹¹ Seither galt es den Religionssoziologen beinahe einstimmig als ausgemacht, dass der neuzeitliche Prozess der Säkularisierung nicht mehr revidiert werden könne. Er sei vielmehr unumkehrbar, weil die stets fortschreitende Säkularisierung als eine kulturelle Begleiterscheinung der modernen Industriegesellschaften betrachtet werden müsse und weil diese die Religion immer mehr an den Rand des gesellschaftlichen Lebens abdrängten.

Dieses vor noch etwa dreißig Jahren von den Religionssoziologen beinahe unisono vertretene «Dogma» von der schicksalhaften Nicht-Revidierbarkeit des Säkularisierungsprozesses ist heute weitgehend verabschiedet und ersetzt worden durch die religionssoziologische Fundamentalüberzeugung von der «persistence of religion», von der unbeirrbar und hartnäckigen Beharrungskraft der Religion auch und gerade in den säkularisierten Gesellschaften Europas. Symptomatisch für diese Trendwende innerhalb der Religionssoziologie, die heute unumwunden von der «Wiederkehr von Religion» spricht¹², war das Buch «The Homeless Mind» der amerikanischen Religionssoziologen *Peter L.* und *Brigitte Berger* und *Hansfried Kellner*¹³. Darin vertraten sie die These, dass es gerade die zunehmende «Modernisierung» der modernen Gesellschaften, genauerhin ihre Industrialisierung und Funktionalisierung, ihre Bürokratisierung und Verwaltung des öffentlichen Lebens seien, die diese «Modernisierung» an innere Grenzen führen und ihr weiteres Vordringen hemmen würden. Deshalb könne man nicht mit einer beliebigen Zunahme der Säkularisierung rechnen. Vielmehr produzierten die modernen Gesellschaften selbst Sinnbedürfnisse und schafften ein Sinnvakuum, das die säkulare Kultur selbst jedoch nicht mehr mit Sinn zu erfüllen vermöge. Da die Menschen aber einer umfassenden Sinndeutung jener Wirklichkeit, innerhalb derer sie sich bewegen, bedürfen, um ihr eigenes Leben als sinnvoll empfinden zu können, provoziere gerade der moderne Prozess der Säkularisierung ein lebendiges Wiedererwachen von Religion in den modernen Gesellschaften Europas.

Den Tatbeweis für diese sogenannte religiöse «Postmoderne» kann man in der Tatsache finden, dass Religion im heutigen gesellschaftlichen Leben (wieder) weit verbreitet ist. Deren hervorstechendes Kennzeichen liegt freilich darin, dass es sich zumeist um eine außerkirchliche Religiosität

handelt, um eine «religion unchurched», die in den christlichen Kirchen unbehaust ist und gleichsam an den offiziellen christlichen Kirchen vorbeivagabundiert. Dem aufmerksamen Beobachter der religionspolitischen Situation der Gegenwart fällt jedenfalls sofort auf, dass ausgerechnet zu der Zeit, in der Christen das Verdunsten christlicher Grundüberzeugungen selbst unter ihresgleichen zu beklagen haben und in der sich die Kirchen immer mehr leeren, außerhalb der christlichen Kirchen ganz neue Formen von Religion entstehen, die man mit Kardinal *Walter Kasper* am adäquatesten als recht diffuse, oft genug auch fundamentalistische Postmoderne bezeichnen kann.¹⁴ Trend zur Religion – am kirchlich verfassten Christentum vorbei: An dieser Kurzformel müsste man aufgrund der skizzierten Beobachtungen die religionspolitische Situation der heutigen europäischen Gesellschaften am adäquatesten festmachen, so dass man diese als seit langem nicht mehr so religiöse, aber zugleich unkonfessionelle und unkirchliche beurteilen muss.¹⁵

Diese Feststellungen zeigen, dass die neuzeitliche Säkularisierung die Religion keineswegs, wie zunächst zu erwarten war, überholt, aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt oder gänzlich aufgehoben hat, dass sich vielmehr die diesbezüglichen Erwartungen von *Feuerbach* und *Marx*, von *Nietzsche* und *Freud* als Aberglaube erwiesen haben. Auf der anderen Seite aber gäbe man sich einer verhängnisvollen Selbsttäuschung hin, würde man daraus den Schluss ziehen, an die Stelle dieses Aberglaubens hätte inzwischen wiederum der christliche Glaube treten können. Vielmehr droht in den europäischen Gesellschaften der frühere *religionskritische* Aberglaube durch einen äußerst *religionsfreundlichen* Aberglauben ersetzt zu werden. *Johann B. Metz* bezeichnet die säkulare Welt von heute sogar als «Welt einer religionsfreundlichen Gott-losigkeit». Denn es will ihm scheinen, dass «auf dem Grabe Gottes ungezählte neue Religionen blühen».¹⁶ Von daher liegt das eigentlich elektrisierende Problem, das sich dem Christentum heute stellt, nicht in der Alternative von Glauben und *Un*-Glauben, sondern in der viel elementarerer Alternative von Glauben und *Aber*-Glauben, zwischen Gottesverehrung und Götzendienst.

3. Geistesgeschichtliche Säkularisierung oder weltanschauliche Pluralisierung?

Von daher betrachtet ist die gesellschaftliche Situation der Gegenwart in religionspolitischer Hinsicht drittens vor allem durch eine fundamentale Pluralisierung gekennzeichnet. Um den radikalen Unterschied zwischen der heutigen gesellschaftlichen Situation von Religion und Kirche zu früheren Konstellationen zu verdeutlichen, kann der Begriff der Säkularisierung wiederum allein nicht genügen. Als hilfreicher erweist sich hingegen die politstrukturelle Kategorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung.

Diese besagt, dass – im Unterschied zur «segmentierten» Gesellschaft beispielsweise des Mittelalters, die noch von einem religiösen Einheitsgrund geleitet war –, die neuzeitliche Gesellschaft eine «ausdifferenzierte» Gesellschaft geworden ist, in der sich das gesellschaftliche Gesamtsystem zu autonomen Teilsystemen auseinanderdividiert hat.¹⁷ Die spezifische Konsequenz für die Kirche kann dabei nur darin liegen, dass im Zuge dieser Ausdifferenzierung aller gesellschaftlich ponderablen Funktionen wie Politik und Wirtschaft, Recht und Bildung auch der religiöse Bereich zu einem Subsystem unter vielen anderen geworden ist¹⁸: So wie es politische Institutionen und Parteien, Verwaltungsapparaturen und Gewerkschaften, Bildungswesen und Sport, Unterhaltung und Touristik gibt, so gibt es unter anderem auch noch die Kirche als jenes religiöse Subsystem, das sich freilich als das schwächste erweist, insofern die anderen gesellschaftlichen Subsysteme nicht mehr auf die Religion angewiesen sind, es sei denn höchstens zur Bewältigung von individuellen Problemfällen.¹⁹

Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung führt notwendigerweise zur Privatisierung des religiösen Bekenntnisses. Dabei ist freilich die Feststellung wichtig, dass die Erklärung der Religion zur «Privatsache» des bürgerlichen Subjektes zunächst nur besagt, dass sie nicht mehr verfügte Staatssache ist. In diesem Sinne «befreit sie den Staat von der Kirche und die Kirche vom Staat» und bildet die «Voraussetzung für den modernen, vernünftigen, toleranten Verfassungsstaat, der seinen Bürgern und Bürgerinnen keine Religion vorschreibt, sondern ihnen Religionsfreiheit garantiert»²⁰. Die neuzeitliche Erklärung der Religion zur Privatsache des einzelnen Bürgers bildet somit prinzipiell nur einen Gegensatz zur *Staatlichkeit*, nicht hingegen zur *Öffentlichkeit* der Religion: Die Religion ist Privatsache im Unterschied zu einer Staatssache, nicht hingegen zu einer öffentlichen Sache!

Hinter dieser Privatisierung des religiösen Bekenntnisses ist aber als Grundprinzip die durchgehende Pluralisierung nicht nur der Lebensformen, besonders im Bereich von Ehe und Familie, sondern auch der Weltanschauungen und ethischen Grundüberzeugungen wirksam. Diese Pluralisierung ist dabei in den vergangenen Jahrzehnten so sehr vorangeschritten, dass sich der gesellschaftliche Pluralismus gleichsam als die deutlichste Konstante in den modernen Gesellschaften herausgestellt hat, so dass sich auch das Christentum prinzipiell in einem vom Pluralismus durchgehend geprägten Lebensraum aufhält.²¹ In der heutigen Gesellschaft, die sich durch Multikulturalität und damit auch Multi religiosität auszeichnet, stellt sich deshalb mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann. Denn in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft kann die weit verbreitete Tendenz nicht erstaunen, die sich schwer damit tut, in Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes schlechthin zu

sehen. Man erblickt in Jesus vielmehr nur *eine* Offenbarungsgestalt unter vielen anderen, und zwar in der Annahme, dass das Geheimnis Gottes sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigen könne. So behaupten heute etwelche religionspluralistische Theologen, dass es eine unmögliche Annahme sei, dass sich Gott selbst in der historischen Gestalt Jesus von Nazareth endgültig geoffenbart habe, dass er sich in ihm höchstens für uns Menschen in Europa gezeigt habe. Dementsprechend gebe es nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch eine Pluralität von Offenbarungen Gottes, und demgemäß sei Jesus Christus *ein* religiöses Genie neben vielen anderen.²²

Diese Tendenzen machen eine Grundgewissheit des modernen Menschen sichtbar, die davon ausgeht, dass wir Gott selbst nicht erkennen können, dass vielmehr auch der christliche Glaube nur *eine* symbolische Darstellung Gottes unter vielen anderen bietet. Hier liegt der Grund, dass man heute selbst in der Kirche den Christusglauben möglichst klein schreiben möchte, zumal in der Begegnung mit anderen Religionen, wie nicht zuletzt die heftigen Reaktionen auf die Erklärung der Glaubenskongregation «Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» mit dem Titel «Dominus Iesus» gezeigt haben. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass mit der Bestreitung, dass Jesus Christus der eine und einzige und damit zugleich universale Mittler des Heils für alle Menschen ist, der wohl zentralste und fundamentalste Punkt des christlichen Glaubens berührt ist. Denn dabei steht die Identität des Christentums und der christlichen Kirche auf dem Spiel²³; geht es doch dem christlichen Glauben um das elementare Bekenntnis zur geschichtlichen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth: «Im Zentrum des Christentums steht das – nun auch Judentum und Christentum voneinander trennende – Bekenntnis, dass Gott nicht nur zur Welt kommt, sondern dass Gott *als Mensch*, dass er *in der Person Jesu von Nazareth* in unüberbietbarer Weise zur Welt gekommen ist.»²⁴

4. Ende des konstantinischen Zeitalters

Damit wird viertens vollends deutlich, dass die augenblicklichen Lebens- und Überlebensfragen des Christentums in den europäischen Gesellschaften in einem sehr engen Zusammenhang mit der gesamten modernen oder postmodernen Kultur und ihrer Lebens- und Überlebensfragen stehen, worauf *Medard Kehl* mit Recht hinweist: «Die großen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.»²⁵ In diesem größeren Zusammenhang legt es sich erst recht nahe, die Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft

näher zu betrachten. Dann drängt sich unweigerlich das Urteil auf, dass wir uns gegenwärtig in der Phase des endgültigen Endes der konstantinischen Gestalt des Christentums und der Kirche befinden. Unter der konstantinischen Gestalt der Kirche ist dabei die durchgehende Vergesellschaftung des Christentums, vor allem des Glaubensbekenntnisses und der Taufe, zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass man gleichsam aufgrund der Geburt Christ wird und selbstverständlich in die Kirche hineinwächst. Die Christianisierung des römischen Imperiums hat deshalb unweigerlich auch zur Imperialisierung des Christentums geführt.²⁶

Dieses konstantinische Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der weltlichen Gesellschaft hat zwar Nachwirkungen bis heute, auch und gerade in der Schweiz, und zwar vor allem aufgrund der hier wirksamen staatskirchenrechtlichen Systeme.²⁷ Aber auch den historischen Kirchen steht immer deutlicher jener Prozess bevor, den nach dem Urteil von Kardinal *Walter Kasper* die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich «die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche»²⁸. Die Zeichen der Zeit in der heutigen Gesellschaft weisen jedenfalls in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird. Zugleich wird damit immer deutlicher, dass die mit dem konstantinischen Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationsprozesse des Glaubens immer unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-)konstantinischen Sozialisationspraxis zugrundeliegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äußerst labil und fragil gewordene Status der volkscirchlichen Situation der katholischen Kirche hierzulande begründet.

Auf der anderen Seite ist aber noch nicht wirklich deutlich geworden, was in der Zukunft an ihre Stelle treten wird und kann. Es scheint vielmehr, dass wir irgendwie an einem toten Punkt angelangt sind und nicht genau wissen, wie es weitergehen kann. Es ist zwar unübersehbar geworden, dass wir an der Schwelle einer epochal neuen Sozialgestalt der Kirche stehen. Mehr als Umrisse freilich sind noch nicht sichtbar, was aber für die gegenwärtige Phase notwendiger Trauerarbeit im Blick auf vergehende Formen des kirchlichen Lebens nicht erstaunen kann. Hier dürfte es denn auch begründet liegen, dass sich die gegenwärtige Kirche weithin in einem glaubensgeschichtlichen Vakuum bewegt; und hier dürfte auch der tiefste Grund jener pastoralen Ratlosigkeit liegen, die heute weit verbreitet ist und nicht selten dazu neigt, nach Sündenböcken zu suchen, als welche sich Bischöfe offensichtlich besonders gut eignen.

II. Kirche jenseits von säkularistischer Anpassung und fundamentalistischer Absonderung

Auch angesichts dieser Entwicklungen einer weitgehenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens haben wir Christen jedoch keinen Grund, die Situation des Christentums in Europa einfach zu bejammern. Denn wir können nicht hinter die neuzeitliche Säkularisierung zum sogenannten «christlichen Abendland» *zurück*, so sehr wir über die neuzeitliche Säkularisierung *hinaus* gehen müssen. Denn auf der einen Seite bildete die mittelalterliche Einheitsgesellschaft von Thron und Altar, von fürstlichem Zepter und bischöflichem Krummstab, von Kultur und Kirche in der europäischen Geschichte ohnehin eher die Ausnahme. Auf der anderen Seite kommen wir aber nur über die neuzeitliche Säkularisierung hinaus, wenn sich das Christentum ihr nicht einfach anpasst. Darin besteht freilich die besondere Versuchung des Christentums heute, wie mit Recht der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, diagnostiziert. Er erblickt das elementare Problem der christlichen Kirchen heute darin, dass sie mit ihrer starken Konzentration auf Ethik und Diakonie in der Gefahr stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der kirchlichen Selbstsäkularisierung zu reagieren, genauerhin mit einer durchgehenden «Ethisierung der Religion»: «Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.»²⁹

Die Erfahrung zeigt freilich, dass diese Tendenzen zur Selbstsäkularisierung des Christentums der beste Nährboden für einen neu erstarkenden Fundamentalismus sind, der sich als Gegenwehr zum Säkularismus versteht.³⁰ Beide kapitulieren aber vor der elementaren Spannung zwischen der ursprungstreuen Bewahrung und der zeitgemäßen Bewährung des christlichen Glaubens. In der Tat ist in der heutigen Situation des Christentums die alternative Versuchung wieder groß geworden, entweder die ursprungstreue Identität des christlichen Glaubens zu bewahren, sie aber fundamentalistisch von der Welt *abzusondern*, oder den dialogischen und zeitgemäßen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber den Glauben der Welt säkularistisch *anzupassen* und seine Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben³¹:

Wer auf der einen Seite den christlichen Glauben allein *ursprungstreu* bewahren will und ihn nicht in die jeweilige Zeit hinein zu übersetzen wagt, steht in der Versuchung, aus der Kirche ein historisches «Antiquitätengeschäft» zu machen, in dem alles nicht nur beim Alten bleibt, sondern

auch bleiben muss. Diese eher «konservative» Versuchung neigt dazu, die Identität des christlichen Glaubens allein auf dem Weg der Absonderung des Glaubens von der heutigen Welt zu retten und damit eine «Festungskirche» zu fördern, die sich in einer säkularisierten Welt bedroht weiß und darum bestrebt ist, sich zu einer klaren Bastion auszubauen. Wer sich hingegen auf der anderen Seite allein um eine *zeitgemäße* Übersetzung des Glaubens kümmert, ohne sich dabei von den normativen und ursprungstreuen Vorgaben des Evangeliums und der großen Tradition der Kirche leiten zu lassen, steht in der Versuchung, die Kirche zu einem spirituellen «Modegeschäft» verkommen zu lassen, in dem nur das Neueste gut genug sein kann. Diese eher «progressive» Versuchung ist bestrebt, den christlichen Glauben den gesellschaftlichen Plausibilitäten der heutigen Welt anzupassen und damit eine «Anbieterkirche» zu etablieren, die auf eine möglichst grenzenlose Offenheit setzt und eine Kirche des mühelosen Zutritts, der weitgehenden Unverbindlichkeit und der moralischen Billigstangebote will.

Diese beiden Versuchungen können dabei in den verschiedenen christlichen Konfessionen spiegelverkehrt in Erscheinung treten. In diesem Sinn attestiert beispielsweise der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* neuerdings der Leitung der katholischen Kirche den Versuch, «die Verselbständigung einer katholisch-fundamentalistischen Strömung aufzufangen durch Integration ihrer Anliegen in die offizielle Linie der Kirche». Auch wenn dies «um den Preis einer mehr oder weniger großen Entfremdung eines erheblichen Teils des katholischen Kirchenvolkes von den offiziellen Positionen der Amtskirche» geschehe, sieht Pannenberg darin doch einen Vorteil, zumal angesichts jener spiegelverkehrten Gefahr, die er in den evangelischen Kirchen diagnostiziert und die er genauerhin darin erblickt, dass deren Kirchenleitungen nur schwer oder gar nicht dem Druck standhalten, «sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins anzupassen»³².

Die Christenheit insgesamt und die katholische Kirche im Besonderen sind heute jedenfalls zwischen Fundamentalismus und Säkularismus hin- und hergerissen und leben in der gefährlichen Versuchung, die belebende Polarisation von Identität stiftender Ursprungstreue und auf Modernisierung abzielender Zeitgemäßheit in eine unheilvolle Polarisierung zu verwandeln, die freilich die alte Weisheit bestätigt, *que les extrêmes se touchent* – et se battent. Im Licht dieser alten Weisheit aber kann deutlich werden, dass die Traditionalisten mit einem nostalgisch-umflorten Blick in eine gute alte Zeit zurückschauen, die es freilich nie gegeben hat, und dass die Progressisten sich ein utopisches Morgen erträumen, das es freilich nie geben wird. Beide jedoch treffen sich darin, dass sie das Heute der Kirche versäumen.

Um diesen heute schwelenden «unfruchtbaren Grabenkämpfen zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten» wie zwischen «geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern»³³ entgegen zu können, brauchen wir – jenseits der fundamentalistischen Selbstisolierung der Kirche von der heutigen Zeit und jenseits der säkularistischen Anpassung der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Zeit – einen «dritten Weg zu glauben»³⁴. In seinem Licht wird wohl manches relativiert, was sogenannte Traditionalisten verteidigen, und manches wird wohl fragwürdiger, was andere leichthin als modernes Christentum ausgeben. So urteilt mit Recht *Reinhold Stecher*, der Altbischof von Innsbruck, und fährt fort: «Die Kirche ist weder eine geistige Modeboutique noch ein Antiquitätenladen, sondern Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn.»

III. Neuevangelisierung in einer säkularisierten Welt

Als Volk Gottes auf dem Weg zum Herrn steht die Kirche heute vor jener elementaren Herausforderung, die bereits Papst *Paul VI.* mit seinem grossartigen, leider noch immer viel zu wenig beachteten Apostolischen Rundschreiben «*Evangelii nuntiandi*» aus dem Jahre 1975 namhaft gemacht hat. Darin hat der Papst als das eigentliche Drama unserer Epoche das Schisma zwischen dem christlichen Evangelium und der modernen Kultur bezeichnet³⁵. Mit diesem Schisma können sich Christen und Christinnen nie abfinden, weshalb alle ihre Bemühungen auf die Überwindung dieses Schismas zielen müssen. Denn der Papst erblickt in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung: «Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.»³⁶ Der Papst sieht in der Evangelisierung vor allem den entscheidenden Weg, um den dramatischen Bruch zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur zu überwinden. Diese Evangelisierung wird sich naturgemäß von der ersten Evangelisierung in Europa maßgeblich unterscheiden³⁷: Unter der ersten Evangelisierung ist die missionarische Ausbreitung des christlichen Glaubens zu verstehen, die dem Evangelium Lebensraum in den alten Kulturen zu verschaffen versuchte, die bislang ohne Beziehung zum Christentum, jedoch ganz und gar religiös gewesen sind. Demgegenüber meint die heute notwendige Evangelisierung das erneute missionarische Bemühen der Kirche insbesondere in den europäischen Gesellschaften, die zwar eine beinahe zweitausendjährige Geschichte der christlichen Verkündigung durchlebt, jedoch im Prozess der Neuzeit entweder – im Westen – eine radikale Säkularisierung oder – im ehemaligen Osten – eine kämpferische Vernichtungskampagne gegen das christliche Evangelium und eine rigore Unterdrückung der Kirche durchgemacht haben.

Diesem missionarischen Bemühen ist in besonders intensiver Weise die apostolische Wirksamkeit von Papst *Johannes Paul II.* gewidmet. Dies lässt sich vor allem daran ablesen, dass der Papst eine umfassende Neu-Evangelisierung angeregt hat. Dieses Stichwort hatte der Papst zunächst im Blick auf die katholische Kirche in Lateinamerika angesichts des 500-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas und der mit ihr einhergegangenen Evangelisierung dieses Kontinentes geprägt. Während seiner Reise nach Mittelamerika sagte er auf der 19. Vollversammlung des Celam am 9. März 1983 im haitianischen Port-au-Prince: «Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird seine volle Bedeutung dann erhalten, wenn Ihr als Bischöfe daraus eine Aufgabe macht: eine Aufgabe nicht der *Re-Evangelisierung*, sondern der *Neu-Evangelisierung*: neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise.»³⁸ Dieses Programmwort hat der Papst sodann seit seiner Rede in Santiago de Compostela im Jahre 1989 auch auf Europa bezogen. Denn mit seinem Aufruf: «Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung»³⁹ wollte er auf die unvergesslichen Veränderungen in den europäischen Ländern reagieren. Gemäß diesen wegweisenden Worten kann es aber nicht um eine retrospektive *Re-Evangelisierung* Europas gehen. Es handelt sich vielmehr um eine prospektive *Neu-Evangelisierung* in der säkularisierten Welt von heute. Einigen Facetten einer solchen Neu-Evangelisierung in der heutigen Situation wollen wir etwas nachspüren.

1. *Evangelisierung mit demütigem Selbstbewusstsein*

Die Neu-Evangelisierung in der säkularisierten Lebenswelt Europas wird erstens ohne jeden Zweifel anders erfolgen als die erste Evangelisierung. Denn eine zwangsweise oder sonstwie politisch verordnete Bekehrung, bei der die Taufe eines Stammesfürsten die Taufe seines ganzen Volkes nach sich gezogen hat, wie sie am Anfang der Christianisierung Europas üblich gewesen ist, ist heute aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen. Unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwart kann das Christentum nicht mehr davon ausgehen, je wieder einmal Volksreligion in dem Sinne zu werden, dass mehr oder weniger alle Glieder der europäischen Gesellschaften praktizierende Christen und Christinnen sein werden. Das Christentum wird in Europa vielmehr immer spürbarer Diasporakirche werden und sein und die selbstverständliche Erfahrung Israels und der alten Kirche machen müssen, dass das Volk Gottes in der Welt als Fremdling lebt⁴⁰. In dieser – gesamtulturell ohnehin zugemuteten – Gestalt aber liegt die Chance begründet, dass Christen und Christinnen selbst entschiedener beginnen, das Evangelium zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem demütigen Selbstbewusstsein. Christ-

liche Mission vollzieht sich heute vor allem auf dem Weg der «Mund-zu-Mund-Beatmung», und zwar im Sinne jenes verheißungsvollen «Proposer la foi», das die katholischen Bischöfe in Frankreich angeregt haben.

Diese Perspektive bedeutet konkret, dass Neu-Evangelisierung auf das Über-Zeugen der Menschen abzielt und gerade nicht auf das Über-Reden. Diese Unterscheidung ist bei der Aufgabe der Neu-Evangelisierung von grundlegender Bedeutung: Während das Überreden der einladenden und auf keinen Fall zwingenden Wahrheit des christlichen Glaubens von Grund auf widerspricht, adressiert sich nur die Praxis des freiheitlichen Überzeugens an die Freiheit des Menschen und wird nur das einladende Überzeugen der freilassenden Wahrheit des christlichen Evangeliums selbst gerecht, zumal das Ereignis der Bekehrung allein das Werk des Heiligen Geistes ist. Denn die Neu-Evangelisierung steht oder fällt mit der Überzeugung der Glaubenden, dass der christliche Glaube ein großartiges Geschenk Gottes selbst ist, ein Geschenk, das man nicht für sich behalten, das man aber anderen Menschen auch nicht aufdrängen darf, das man nur verschenken und dazu einladen kann.

In dieser Sinnrichtung hat Papst *Paul VI.* betont, die heutige säkularisierte Welt höre nicht auf Lehrer, sondern auf Zeugen, und auf Lehrer nur insofern, als sie zuerst als Zeugen wahrgenommen werden können. Da die säkularisierte Welt von heute auf Erfahrbarkeit, auf Sichtbarkeit und Sinnhaftigkeit aus ist, ist der Prager Kardinal *Miloslav Vlk* überzeugt, dass die Kirche dem heutigen säkularisierten Menschen auch eine säkularisierte Antwort geben muss und dass diese säkularisierte Antwort schlicht im Zeugnis besteht: «Der moderne säkularisierte Mensch möchte Veranschaulichung, Zeugnis, und für uns ist das eine Aufforderung, dass wir weniger predigen und mehr davon zeugen. Das ist der Weg für die Neu-evangelisierung.»⁴¹

Der säkularisierte Kontext stellt unter den pluralistischen Voraussetzungen von heute das Christentum noch vor die weitere Herausforderung, sich auf den seine eigene Existenz relativierenden weltanschaulichen Pluralismus angstfrei einzulassen und mit ihm produktiv umzugehen. Dieses Wagnis kann selbstverständlich nicht die Selbstdispens davon bedeuten, den von der Kirche indispensable zu vertretenden Wahrheitsanspruch des Evangeliums auch in der pluralistischen Gesellschaft von heute als universalen Wahrheitsanspruch zu vertreten. Wohl aber ist die Kirche damit zugleich verpflichtet, den *universalen* Wahrheitsanspruch des Evangeliums, der für sie selbst außer Zweifel steht, innerhalb der weltanschaulich plural gewordenen Gesellschaften Europas als *einen* Wahrheitsanspruch unter vielen anderen zu bejahen.

Diese doppelte Herausforderung schließt freilich die öffentliche Mission keineswegs aus, sondern fordert sie vielmehr heraus. Solche Mission muss

aber stets mit der Selbstevangelisierung der Kirche in dem Sinne beginnen, dass die Kirche ihre eigene Überzeugung zurückgewinnt, dass ihr mit dem Evangelium eine kostbare Perle anvertraut ist, die auch dem heutigen Europa zugute kommt. Deshalb darf die Kirche ganz und gar nicht in den kulturpessimistischen Chor derjenigen einstimmen, die die kirchliche Situation in Europa für so schlecht halten, dass sie bereit sind, Europa auf der universalkirchlichen Weltkarte abzuschreiben. Denn Europa ist gewiss nicht nur gesellschaftlich, sondern auch kirchlich müde geworden, aber es ist nicht Gott-vergessen und schon gar nicht Gott-verlassen. Das Gegenteil zu behaupten, wäre vielmehr selbst ein gottloses Urteil, das man ohnehin nur in Europa gelernt haben könnte. Christen und Christinnen leben vielmehr in der lebendigen Überzeugung, dass Gott auch heute mit Europa und mit dem Christentum in Europa etwas vorhat. Mit dieser Überzeugung steht und fällt die missionarische Dimension des Christentums in Europa, die es heute freilich glaubwürdig und überzeugend zu verlebendigen gilt und auf die Europa auf seinem risikoreich gewordenen Weg in die Zukunft angewiesen ist und bleibt.

2. Pastoraler Primat der Gottesfrage im Dienst am Menschen

Diese missionarische Dimension gelingt der Kirche umso mehr, als sie zweitens die Überzeugung zurückgewinnt und revitalisiert, dass sie keine wichtigere Aufgabe hat, als den lebendigen Gott zu verkünden und dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken. Denn die Menschen brauchen in der Unbehaustheit des heutigen gesellschaftlichen Lebens nicht nur ein Dach über ihrem Kopf, sondern auch ein Dach über ihrer Seele. Darin besteht die indispensable missionarische Dimension der Kirche in Europa⁴², sofern sie sich auch weiterhin als «Erdensekretariat» Gottes für den Menschen versteht und bewährt. Von daher zwingt uns die heutige Situation, die elementarste Lektion unseres Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles andere daraus folgt. Dass die Kirche folglich keine wichtigere Aufgabe hat, als Gott zu verkünden, dies gilt zumal in der heutigen Gesellschaft, in der die Gottesfrage ganz energisch an unsere Kirchentüre klopf⁴³.

Wenn wir dieser Herausforderung gerecht werden wollen, muss sich das kirchliche Leben mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen. Mit Recht erblickt Bischof *Wolfgang Huber* die wichtigste Herausforderung der heutigen Zeit an die Kirche darin, «den alle Moral überschreitenden Gehalt des christlichen Glaubens in seiner Bedeutung für die Orientierungs-

probleme der Gegenwart zu verdeutlichen»⁴⁴. Von daher fordert er die Kirche auf, ihre spezifische religiöse Kompetenz entschieden zur Geltung zu bringen, die in der Gotteserkenntnis, im Engagement für Gerechtigkeit und in der Praxis der Barmherzigkeit liegt.⁴⁵ Dies sind die drei entscheidenden Themen, mit denen die Kirche auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft antworten muss. Denn in diesen drei Themen liegen die elementaren Lebenskräfte und Lebensäfte einer zukunftsfähigen Gesellschaft verborgen. Für die Kirche muss es sich dabei wiederum von selbst verstehen, dass bei dieser Trias der Gotteserkenntnis der eindeutige Primat zukommt.

Der Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen, seinem Leben und seiner Würde zugute. Dieser Zusammenhang zeigt sich bereits in der Feststellung, dass der radikalen Gotteskrise, von der unsere Gesellschaft befallen ist, mit einer inhärenten Logik eine ebenso gefährliche Menschenkrise auf dem Fuß folgt. Wenn nämlich gemäß der Überzeugung des christlichen Glaubens der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens: Dort, wo Gott aus dem gesellschaftlichen Leben verabschiedet wird, besteht höchste Gefahr, dass auch die Würde des Menschen mit Füßen getreten wird. Dem von *Nietzsche* proklamierten «Tod Gottes» wird der «Tod des Menschen» auf der Spur folgen. Die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts hat jedenfalls den christlichen Basalsatz mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt.

Die Symptome dieser Gefahr sind in der heutigen Gesellschaft mit Händen zu greifen. Das deutlichste liegt in einer unausgewogenen Balance zwischen dem moralisch-rechtlichen Schutz von Sachen und demjenigen des Lebens. Der Schutz von Sachen ist in der heutigen Gesellschaft erheblich eindeutiger geregelt als der Schutz des Lebens in seinen vielfältigen Variationen. Autos sind beispielsweise besser geschützt als die Ungeborenen und Sterbenden, und zwar so sehr, dass man den Wiener Pastoraltheologen *Paul M. Zulehner* verstehen kann, wenn er zu bedenken gibt, dass man in der heutigen Gesellschaft «das Glück haben müsste, als Auto zur Welt zu kommen»⁴⁶. Oder nimmt man die anthropologische Revolution wahr, die in den rasanten Entwicklungen der medizinischen Wissenschaften an den Tag tritt, kommt man schnell zur Überzeugung, dass diese Herausforderungen nicht mehr allein ethisch, sondern nur strikt Theologisch und damit vom Gottesgeheimnis her zu bewältigen versucht werden können. Bedenkt man ferner, dass die Menschenrechte historisch wirksam geworden sind auf dem Boden der christlichen Glaubensüberzeugung vom Menschen

als dem unantastbaren Ebenbild Gottes, stellt sich die besorgte Frage, ob und wie sie weiterhin wirksam bleiben können, wenn sie von diesem christlichen Boden losgelöst werden.⁴⁷ Die in Amerika heute wieder neu diskutierte Frage, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen, und die in den europäischen Gesellschaften entfachten Euthanasiedebatten belegen den tödlichen Ernst dieser Frage.

Angesichts dieser vielfältigen Bedrohungen des menschlichen Lebens und seiner Würde in der heutigen Gesellschaft wird die Elementaraufgabe der Kirche vollends deutlich, den lebendigen Gott zu verkünden, dem Menschen Geborgenheit im Geheimnis Gottes als Obdach der Seele zu schenken und sich von daher für das «Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode»⁴⁸, gelegen oder ungelegen, stark zu machen. Denn die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, berühren zutiefst Fragen des christlichen Glaubens. Diese aber lassen sich nicht einfach ethisch beantworten, sondern rufen nach einer Vertiefung der Wahrheiten des christlichen Glaubens selbst. Der prekären Situation des menschlichen Lebens in der heutigen Gesellschaft vermögen wir jedenfalls nur gerecht zu werden, wenn wir die metaphysischen und religiösen Fragen sensibel heraushören, die in ihr enthalten sind: Soll es die Menschheit und die außermenschliche Schöpfung überhaupt weiterhin geben? Soll der Mensch so, wie ihn die Evolution bisher hervorgebracht hat, überhaupt erhalten bleiben? Soll es Leben überhaupt geben?

Diese metaphysisch-religiösen Fragen, die in den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute enthalten sind, warten auf hilfreiche Antwort, und zwar aus der Kernmitte des christlichen Gottesglaubens selbst heraus. Es muss jedenfalls zu denken geben, dass ausgerechnet in einer Zeit, in der die Kirchen selbst gerne zum öffentlichen Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit mit Sozialbilanzen aufwarten und ihre diakonischen Dienstleistungen in der heutigen Gesellschaft in den Vordergrund stellen, ausgerechnet ein Sozialwissenschaftler wie der Züricher Soziologe *Hans Geyer* den Kirchen zumutet, sich nicht einfach als «Dienstleistungsagenturen» in der heutigen Gesellschaft zu integrieren, sondern sich «als ‹trojanische Pferde› mit jenem unberechenbaren gesellschaftlichen Störpotential» zu präsentieren und zu bewähren, «das bereits den biblischen Propheten eigen war»⁴⁹.

Gerade in der heutigen Gesellschaft sind die Kirchen berufen, als trojanische Pferde zu leben und zu wirken, in deren Bauch freilich nichts anderes aufbewahrt ist als die lebendige Erinnerung an Gott und die in diesem Gottesbewusstsein aufbewahrte Würde des menschlichen Lebens. Die Kirchen sind jedenfalls dann gesellschaftlich von Bedeutung und auch wirksam, wenn sie dezidiert bei ihrer «Sache» bleiben, nämlich bei der

Frage nach Gott als dem Geheimnis des menschlichen Lebens. In dieser Aufgabe sind und bleiben sie unersetzbar. Denn nur wenn die Kirche die Kostbarkeit jener Wahrheit im Blick hat, die ihr anvertraut ist, kann sie sich gelassen und entschieden zugleich den gesellschaftlichen Herausforderungen von heute stellen.

3. *Öffentlichkeit des Christentums in einer säkularisierten Gesellschaft*

In dieser Rückbesinnung auf das eigene Glaubenszentrum wird es der Kirche auch möglich, jenen Öffentlichkeitsauftrag in neuer Weise wahrzunehmen, auf den auch und gerade die säkularisierte Gesellschaft selbst angewiesen ist. Denn das wohl tiefste Problem der modernen, säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften besteht darin, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität von weltanschaulichen, religiösen und ethischen Voraussetzungen leben können müssen, die sie selbst freilich nicht mehr zu garantieren vermögen. Diese äußerst prekär gewordene Situation ist vom Rechtsphilosophen *E.-W. Böckenförde* eindringlich herausgestellt und dahingehend fokussiert worden, dass der säkulare und weltanschauungsneutrale Staat nicht mehr über seine eigenen Grundlagen verfügt, dass er aber gerade deshalb auf die Erneuerung von religiösen Orientierungen dringend angewiesen bleibt, die er freilich nicht selbst hervorzubringen vermag, und dass er letztlich «aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften» lebt, «die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt»⁵⁰. Bei der heute üblich gewordenen Behauptung der religiös-weltanschaulichen Neutralität der modernen Gesellschaften handelt es sich somit letztlich um eine verhängnisvolle Illusion. Die modernen Gesellschaften sind nämlich um ihrer eigenen Existenz und Zukunft willen auf religiöse Gruppierungen wie die Kirchen angewiesen, die die fundamentalen Werte, Normen und Rechte, die sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einem verhängnisvollen Prozess der Erosion befinden, aus ihrer letzten Verankerung im transzendenten Bereich schützen und die das religiös-kulturelle Erbe wachhalten, aus dem auch und gerade die säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften leben können müssen.

Diese Insistenz auf die Gottesfrage und den Transzendenzbezug erweist sich aber auch im Blick auf die gesellschaftliche Sendung der Kirche als unabdingbar. Theologisch kann deshalb der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nur in dem den christlichen Glauben fundierenden Evangelium begründet sein. Mit Bischof *Wolfgang Huber* lässt sich geradezu sagen, der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sei in der «Öffentlichkeit Jesu» selbst begründet. Denn ihm ist «alle Macht übertragen im Himmel wie auf Erden» (Mt 28,18). Aus dem Missionsbefehl Jesu Christi ergibt sich freilich nicht ein Öffentlichkeitsanspruch, den die Kirche um ihrer selbst willen ein-

fordern könnte und dürfte. In ihm wird vielmehr der Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi selbst laut, in dessen Dienst die Kirche steht. Das öffentliche Reden und Handeln der Kirche hat deshalb «insgesamt und in allen seinen Einzelzügen den Charakter des Zeugnisses»⁵¹. Zu einem solchen überzeugten und überzeugenden Zeugnis des Evangeliums Gottes mit seinem befreienden Zuspruch und seinem herausfordernden Anspruch an den Menschen ist die Kirche und sind alle ihre Glieder auch in der heutigen säkularisierten Gesellschaft berufen und verpflichtet. Von dieser Aufgabe ist kein Christ dispensiert, sondern jeder engagiert. Gerade hier kann es nicht um eine «Kirche mit beschränkter Haftung» (KmbH) gehen, sondern darum, dass sich alle Christen verpflichten lassen, authentisch Kirche zu sein, weil sie darum wissen, dass mit der Bereitschaft zur öffentlichen Rechenschaft über den Glauben die Zukunft des Christentums und der kirchlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft auf dem Spiel steht.

Nur auf diesem Weg kann die Kirche die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Säkularismus wagen, der eine unumgängliche Herausforderung an das Christentum in den heutigen Gesellschaften Europas darstellt. Denn Europa durchlebt heute eine Fülle von atemberaubenden Veränderungen und befindet sich in tiefgreifenden Umbrüchen: Auf der einen Seite ist zwar das kommunistische System zerbrochen und die Mauer aus Steinen hinfällig geworden, während die Mauer im Herzen der Menschen weiter existiert und sich als ungemein hartnäckig erweist. Im Osten sind aber blutige Nationalitätenkonflikte wirksam geworden und Bürgerkriege ausgebrochen. Auf der anderen Seite steht die Europäische Gemeinschaft in der Phase ihrer Verwirklichung. Angesichts dieser politischen und wirtschaftlichen Umgestaltungen innerhalb der Europäischen Gemeinschaft gilt es, auch nach dem notwendigen und unverzichtbaren Beitrag der Christen und Christinnen und ihrer missionarischen Verantwortung in diesem neu gewordenen und neu werdenden Europa zu fragen. Denn Europa wird nur dann nicht wiederum zu einem gefährlichen Spielball der politischen und wirtschaftlichen Mächte werden, wenn es um seine geistigen Fundamente weiß.⁵²

Kein Geringerer als *Michail Sergejewitsch Gorbatschow* hat betont, dass eine «Politik in Europa ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik» keinen Erfolg haben kann, weil sie sonst Gefahr läuft, «zu entarten und sich gegen die Völker zu wenden». Dabei hat Gorbatschow unmissverständlich hervorgehoben, dass man nicht von Europa reden und dabei über das Christentum hinwegsehen könne, und dass er selbst die fundamentale Erkenntnis dieser spirituellen und christlichen Dimension der Politik in Europa dem persönlichen Lebenszeugnis von Papst Johannes Paul II. verdanke.⁵³ In diesem Sinne ist das Christentum heute herausgefordert, in frischer Weise nach seiner missionarischen Verantwortung in den säkula-

risierten Gesellschaften Europas und zunächst wohl nach seiner eigenen Glaubenskraft und Glaubensfreude zu fragen. Wenn das Christentum heute in demütigem Selbstbewusstsein den Mut aufbringt, sich seiner eigenen Glaubenskrise zu stellen und sich zu erneuern, wird es auch in den säkularisierten Gesellschaften Europas Zukunft haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag am Centre Catholique d'Études de Lausanne am 30. April 2001.

² Zit. bei G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität* (Freiburg i.Br. 2000) 14.

³ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* (Freiburg i.Br. 2000).

⁴ Bischof Joachim Wanke, «Vom Erbe zum Angebot». *Pastorale Herausforderungen im Osten Deutschlands: Perspektiven einer Antwort*, in: Ders. (Hrsg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland* (Leipzig 2000) 110-131, zit. 112.

⁵ Zu dieser Position vgl. bereits R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1965). Zur Diskussion der ganzen Problematik vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1966). Als theologische Auseinandersetzung mit dieser geistesgeschichtlichen Interpretation des Säkularisierungsprozesses und dementsprechend der Neuzeit als «Gegenposition» der humanen Selbstbehauptung gegen den unerträglich gewordenen «theologischen Absolutismus» empfiehlt sich auch heute noch W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: Ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972) 114-128.

⁶ Vgl. A. Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, in: H. Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Göttingen 1997) 17-31.

⁷ E. Jünger, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas. Christliche Verantwortung für Europa in evangelischer Sicht*, in: *epd Dokumentation* 17/92, 43-66, zit. 53.

⁸ Vgl. T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung* (Hamburg 1969).

⁹ J. B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21-33, zit. 22.

¹⁰ Vgl. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt* (Freiburg i.Br. 1988).

¹¹ Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1906)*, neu herausgegeben von J. Winckelmann (Berlin und München 1969).

¹² W. Oelmüller (Hrsg.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Paderborn 1984).

¹³ P. und B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (New York 1973).

¹⁴ W. Kasper, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, in: F. Kardinal Wetter (Hrsg.), *Kirche in Europa* (Düsseldorf 1989) 65-75, zit. 70.

¹⁵ Vgl. Th. Faulhaber und B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1998).

¹⁶ J.B. Metz, *Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*, in: D. Henrich u.a., *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt* (Münster 1997) 21-33, zit. 21.

¹⁷ Vgl. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion* (Frankfurt a.M. 1977).

- ¹⁸ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg i.Br. 1979); Ders., *Religion und Modernität* (Tübingen 1989).
- ¹⁹ Vgl. K. Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums* (Freiburg i.Br. 1989), bes. 71-94: *Religion in der Neuzeit: Nur etwas für den privaten Geschmack?*
- ²⁰ J. Moltmann, *Liberalismus und Fundamentalismus der Moderne*, in: Ders., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie* (München 1997) 189-202, zit. 191.
- ²¹ Vgl. E. Jüngel, *Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke*, in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien* (Göttingen 1993) 311-350.
- ²² Vgl. R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Freiburg i.Br. 1996).
- ²³ Vgl. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: K. Krämer und A. Paus (Hrsg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle* (Freiburg i.Br. 2000) 146-157.
- ²⁴ E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, in: Ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit = Theologische Erörterungen IV* (Tübingen 2000) 1-23, zit. 18.
- ²⁵ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretschner (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen* (Würzburg 1994) 40-62, zit. 41-42. Vgl. auch ders., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose* (Freiburg i.Br. 1996).
- ²⁶ Vgl. die Analysen bei H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* (Paderborn 1996), bes. 39-160: *Kritische soziologisch-theologische Grundlegung*.
- ²⁷ Vgl. K. Koch, *Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 168 (2000) 541-555.
- ²⁸ W. Kasper, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999*, in: *Catholica* 54 (2000) 81-97, zit. 93.
- ²⁹ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh 1998) 31.
- ³⁰ Vgl. K. Koch, *Fundamentalismus: eine «katholische» Häresie? Offene, aber nicht ungestaltete Identität des Christentums*, in: Ders., *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemäßen Christentums* (Freiburg/Schweiz 1995) 65-114.
- ³¹ Vgl. K. Koch, *Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie. Eine Rechenschaft* (Ostfildern 1990).
- ³² W. Pannenberg, *Angst um die Kirche?*, in: K.F. Daiber u.a., *Angst um die Kirche?* (Weimar und Jena 1994) 47-67, zit. 49.
- ³³ K. Lehmann, *Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode*, in: A. Käuflein und T. Licht (Hrsg.), *Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode* (Karlsruhe 1998) 15-28, zit. 18.
- ³⁴ Vgl. A. Müller, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug* (Mainz 1990).
- ³⁵ Papst Paul VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 20.
- ³⁶ Ebd., Nr. 14.
- ³⁷ Vgl. W. Kasper, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, in: P. Neuner/H. Wagner (Hrsg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries* (Freiburg i.Br. 1992) 231-244, und W. Zauner, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 138 (1990) 49-56.
- ³⁸ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 46. *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Mittelamerika vom 2. bis 10. März 1983* (Bonn o.J.) 120.

³⁹ Papst Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 34.

⁴⁰ Vgl. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch/J. Pretschner (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen* (Würzburg 1994) 40-62.

⁴¹ M. Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Kucera, *Wird Europa heidnisch?* (Augsburg 2000) 186.

⁴² Vgl. K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung* (Freiburg i.Br. 1993).

⁴³ Vgl. Kardinal F. König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unserer Tür. Vorwort zu C.M. Martini – U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 11; K. Koch, *Die Gottesfrage klopft an die ökumenische Türe*, in: *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 54 (2000) 1-13.

⁴⁴ W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh 1998) 9-10.

⁴⁵ Vgl. P.M. Zulehner, *KirchenEnttäuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel* (Wien 1997); Ders., *Für KirchenliebhaberInnen. Und solche, die es werden wollen* (Ostfildern 1999).

⁴⁶ P.M. Zulehner, *Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen* (Düsseldorf 1994) 54.

⁴⁷ Vgl. W. Pannenberg, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, in: Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung = Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2* (Göttingen 2000) 191-201.

⁴⁸ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 2000) 149.

⁴⁹ H. Geser, *Sozialbilanzierung: eine neue gesellschaftliche Legitimationsstrategie der Kirchen*, in: A. Loretan (Hrsg.), *Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat* (Zürich 1995) 145-155, zit. 154. Vgl. dazu K. Koch, *Religion et Eglises – des affaires privées?*, in: A. Loretan (Ed.), *Rapports Eglise-Etat en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin* (Freiburg/Schweiz 1997) 73-91.

⁵⁰ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt a.M. 1991) 92-114, zit. 113.

⁵¹ W. Huber, *Kirche* (Stuttgart 1979) 144. Vgl. dazu auch grundlegend ders., *Kirche und Öffentlichkeit* (Stuttgart 1973).

⁵² Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt* (Freiburg ²1992); K. Koch, *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven* (Freiburg/Schweiz 1992).

⁵³ Interview mit Michail Sergejewitsch Gorbatschow, «Eine Europapolitik ohne Verhältnis zur Kultur und Ethik kann keinen Erfolg haben», in: *Wochenausgabe des Osservatore Romano* in deutscher Sprache vom 28. Juli 2000, Seite 6.

GIANFRANCO RAVASI · MAILAND

BIBLISCHE BILDER DER STADT

Der von den Heiligen Schriften betrachtete und durchschrittene Raum ist zwar weithin der des Nomadenlebens, der Wüsten und der Täler, der Berge und der Felder. In diesem Umkreis erstreckt sich jedoch auch ein Netz von Zentren, von Dörfern und Städten, die von Sesshaften bewohnt sind. Ja, anhand der Bibel lässt sich eine eigentliche Ortsnamenkunde von Städten zusammenstellen, die nicht nur den Archäologen und den Historiker interessiert, sondern auch den Theologen und den Symbolforscher angeht. Gewiss bewirkt die für den biblischen Menschen charakteristische nomadische Denkweise, dass der Begriff Stadt fast beständig das Stigma einer Doppeldeutigkeit an sich hat: Er bedeutet Geborgenheit und Schutz (nicht umsonst wird er, wie im bekannten Ausdruck «Tochter Zion» zur poetischen und prophetischen Bezeichnung Jerusalems, als weiblich aufgefasst), erhält aber auch den Beiklang von Monstruosität. Auf der Grundlage dieser Doppelbedeutung des Symbols Stadt in der Bibel wird unsere ideelle Topographie erarbeitet werden, die unter den tausend möglichen nur vier Städte auswählt, gleichsam als eine Art Angabe der Himmelsrichtungen der räumlichen und geistigen Geographie der Bibel.

Henoch, die erste Stadt

Nach dem Brudermord, mit dem die traurige Kette der Sünde in der Geschichte beginnt, wird gesagt: «Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoah» (Gen 4,17). Der englische Dichter und Essayist Abraham Cowley (1618-1664) schrieb: «Gott legte den ersten Garten an und Kain baute die erste Stadt.» Zunächst macht also das städtische Sesshaftwerden einen düsteren Eindruck. Dieser wird dann durch einen der bezeichnendsten Einwohner dieser Stadt bestätigt – durch Lamek, den be-

GIANFRANCO RAVASI, geb. 1942, seit 1966 Priester der Diözese Mailand, Präfekt der Bibliothek Ambrosiana in Mailand. Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Settentrionale. – Die Übersetzung besorgte August Berz, Ins (CH).

rüchtigten Verherrlicher der rücksichtslosen Gewalt, der Rache, der das Gesetz einer der Untat gemäßen Wiedervergeltung aus den Angeln hebt: «Einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach» (Gen 4, 23-24). So kommen in ihrer ganzen Finsternis und Qual die Untergründe der Stadt zum Vorschein, der dunkle Knäuel des Kampfs und des Lasters, des Elends und Blutes.

Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Stadt nach dem gerechten vorsintflutlichen «Patriarchen» benannt ist, der dermaßen gerecht war, dass er nach dem Tod in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wurde. Henoch heißt nämlich auch der Vater von Metuschelach, von dem die Genesis sagt: Er «war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen» (Gen 5,24), wie das beim Propheten Elija der Fall sein wird (2 Kön 2,1-12). Zudem ist es der Stadt Henoch positiv anzurechnen, dass sie Sitz von Künsten und Handwerken ist, denn zur Nachkommenschaft Henochs gehören Jubal, «der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler» (Gen 4,21), und Tubal-Kajin, «der die Geräte aller Erz- und Handwerker schmiedete» (4,22), und ihre Schwester trägt den Namen Naama (ebd.), was auf Hebräisch Liebreiz und Schönheit bedeutet.

Wir befinden uns also vor der Gespaltenheit der städtischen Existenz in zwei Profile. Diese Gespaltenheit wird stets bezeugt werden. Beispielsweise lässt Italo Calvino in seinem Werk *Città invisibili* (Einaudi, Turin 1972) in der Stadt Marozia zwei Zonen nebeneinander bestehen: die der Ratten, das heißt der Letzten, der Versunkenen, der unterirdischen Menschen, die zum gesellschaftlichen Untergrund gehören, und die der Schwalben, das heißt derer, die frei in den Himmeln der Globalität und des Sozialnetzes, der Wirtschaftsblüte und der Kultur segeln. Ähnlich ist die Darstellung eines Soziologen, Michael Walzer, der in seiner Schrift *Sfere di giustizia* (Feltrinelli, Mailand 1987) als Sinnbild das antike Athen einführt, wo die wahren, eigentlichen Athener, die Vollbürger, die sich der Selbständigkeit und Freiheit erfreuen, sich mit den Metöken überschneiden, das heißt mit den Fremden oder «Mischlingen», die zwar tätig, aber bloß geduldet, nicht Vollbürger, sondern Söhne eines minderen Gottes sind. Die Stadt bildet also eine Ballung von Diskrepanzen und Divergenzen, Pracht und Elend, Duetten und Duellen.

Samaria, die Stadt der Ungerechtigkeit

In der Bibel findet sich eine Stadt, die stets argwöhnisch angesehen wurde, obwohl sie als Hauptstadt diente und nach archäologischen Forschungen in den beiden Hauptphasen ihrer Geschichte, in der des Reiches von Omri,

Ahab und Jerobeam II. (9.-10. Jahrh. v. Chr.) und der des Herodes (1. Jahrh. v. Chr.), eine überraschende Pracht aufwies. Das Misstrauen kam von daher, dass sie die Hauptstadt des Nordreiches Israel war, das sich vom Südreich Juda mit dem Zentrum Jerusalem abgespalten hatte. Wir möchten jedoch einen besonderen Aspekt herausgreifen: Samaria war die Stadt des prophetischen Wirkens von Amos, der gegenüber den Übergriffen einer korrupten politischen Klasse für die Gerechtigkeit eintritt. Seine Worte sind nicht bloß allgemeine Aufrufe, das Recht und die soziale Gerechtigkeit zu respektieren, sondern werden zu konkreten heftigen Anklagen, die mit dem Zeigefinger auf strukturelle Missstände hinweisen.

So sagt er ungescheut, dass man auf dem Markt von Samaria «den Unschuldigen für Geld verkauft und den Armen für ein Paar Sandalen», und dass man «den Kleinen in den Staub tritt» (2,6-7). Furchtlos zeigt er an, dass die gehobenen Klassen sich einen «Winterpalast und einen Sommerpalast sowie Elfenbeinhäuser» leisten (3,15) und gegenüber den Notleidenden eine skandalöse Pracht zur Schau stellen, begleitet von einer abstoßenden Lebenshaltung mit Orgien und Vergnügungen jeder Art (4,1) und einer unannehmbaren Scheinfrömmigkeit (5,21-25). Samaria ist also die Stadt der Ungerechtigkeit und sozialen Unausgeglichenheit.

In eben diesem Zusammenhang ertönt die Stimme von Amos und wird zu einem glühenden Ruf hin zu den großen Werten, welche die Religion fortwährend in das Gewebe einer Stadt hineinbringen soll: Gerechtigkeit, Solidarität, Wohl aller und brüderliche *koinonia*: «Sucht das Gute, nicht das Böse ... Hasst das Böse, liebt das Gute, und bringt bei Gericht das Recht zur Geltung ... Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach» (5,14-15.24). Gottesdienst und Gesellschaft, Gebet und Leben sollen miteinander verknüpft sein, nicht in eine sakrale Autarkie und eine morallose Ökonomie getrennt. Wie die Apostelgeschichte berichtet, bildet dann die *koinonia* das Wahrzeichen, das die Christengemeinde von Jerusalem bestimmt, so dass sie zu einem Modell für alle anderen echt menschlichen und christlichen Städte wird.

Und in diesem Licht enthüllt auch noch das neutestamentliche Samaria, an das das Johannesevangelium mit der samaritanischen Frau indirekt anspielt (Joh 4), seinen Doppelcharakter. Auf der einen Seite gibt es dort Simon den Zauberer, der nicht den Wert der hohen Wirklichkeiten erkennt, sondern bloß ihren Preis und sich einbildet, er könne den Heiligen Geist «kaufen». Andererseits wird das Wort Gottes gern angenommen, und Petrus und Johannes begeben sich dorthin, um den Heiligen Geist in Fülle über die Gläubigen auszugießen (Apg 8,14-17). In der Stadt des Geldes und der Magie kann also auch der Geist wehen, der ihre schlechte Luft reinigt und auch über sie die Sonne Gottes erstrahlen lässt.

Babel, die Stadt der Hybris

Babel/Babylon verkörpert in der Bibel fast den Inbegriff des Negativen, denn eine geschichtliche Erfahrung sieht diese wunderbare Großstadt Mesopotamiens als Unterwerferin an und folglich als Wahrzeichen der Unterdrückung. In dieser Hinsicht ist der Gebrauch charakteristisch, den die Offenbarung des Johannes von ihr macht. Für sie vereint Babylon sämtliche Perversitäten und das Diabolische der Geschichte in sich, so dass es – wenigstens nach Ansicht des Großteils der Interpreten – das kaiserliche Rom repräsentiert, das unter Nero und Domitian die Christen verfolgt. Wir jedoch werden uns an den «radikaleren» Text über diese Stadt halten, an den, der «in capite» der Bibel steht, die Erzählung von Genesis 11.

Der Text folgt in seiner Struktur einer doppelten Hybris. Vor allem der «vertikalen» Herausforderung Gottes, worin sich der Wille zur Selbstherrlichkeit des Menschen äußert, der durch den griechischen Mythos von Prometheus und durch Capaneus treffend veranschaulicht wird: «Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze, die in den Himmel reicht, und machen wir uns damit einen Namen» (11,4). Der Autor bezieht sich auf den Tempelkomplex von Babylon mit seiner «Zikkurrat» und macht ihn zu einem sinnbildlichen Inbegriff der blasphemischen Selbstanbetung des Menschen. Der gleiche Gedanke dominiert in der bekannten satirischen Elegie über den König von Babel in Kapitel 14 des Buches Jesaja, worin der Herrscher seine Herausforderung Gottes so formuliert: «Ich ersteige den Himmel; dort oben stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes; auf den Berg der (Götter)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden. Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen» (4,13-14). Dieses Sich-Erheben zum Himmel, «um dem Höchsten zu gleichen», steckt im Keim schon im Plan der Bürger Babels.

Eine zweite Hybris ist hingegen «horizontal». Sie liegt im imperialistischen Verlangen, sämtliche Völker unter einem hegemonischen Regime und unter dem Schirm einer einzigen Kultur und einer aufgezwungenen Religiosität gleichzuschalten. Babel plant ja, «ein Volk» zu sein, «eine Sprache» zu sprechen, so dass «ihnen nichts mehr unerreichbar sein wird, was sie sich auch vornehmen» (Gen 11,6). In mancher Hinsicht können wir in diesen Worten die Züge einer gewissen erträumten Globalisierung gewahren, die sämtlichen Kulturen und allen unterschiedlichen Nationalitäten und Identitäten ein einziges Modell aufzwingen will: das des dominierenden Reiches. Es ist ja bezeichnend, dass die Erzählung von Babel auf das Kapitel 10 der Genesis folgt, worin die vielfarbige «Völkertafel» zusammengestellt wird, die alle Nationen der Erde, ungeachtet ihrer ethnischen Besonderheit, als in harmonischem Miteinander darstellt.

Dem Schöpfer, der diese Freiheitspluralität gewollt hat, kann die doppelte Herausforderung durch Babel nicht gleichgültig sein. Er interveniert mit seinem Urteil, das der inspirierte Autor zusammenfasst und besiegelt, indem er mit der volkstümlichen Herleitung des Wortes Babel von *balal*, verwirren, spielt (in Wirklichkeit kommt der Name von *bab-ilu*, das heißt «Tor Gottes» oder, in Metonymie, «Stadt Gottes», «höchste, vollkommene Stadt»). Und das Endergebnis wird dramatisch verdeutlicht in drei Sätzen, die das Scheitern der von Babel gewagten Herausforderung effektiv bestimmen: «Der Herr zerstreute sie von dort aus über die ganze Erde. Sie hörten auf, an der Stadt zu bauen ... Dort hat der Herr die Sprache aller Welt verwirrt» (11,8-9). Das Urteil Gottes «demütigt» den Stolz des Menschen und zerstört ein oppressives Herrschaftssystem, das die Vielheit zu einer künstlichen monolithischen Einheit gemacht hatte, die zur Aufsplitterung durch Gott bestimmt war.

Jerusalem, die Stadt der Utopie

Gewissermaßen in einem antithetischen Diptychon lässt sich Babel leicht Jerusalem zur Seite stellen, die von der Bibel am meisten genannte, gepriesene und geliebte Stadt. Das tut spontan auch die Offenbarung des Johannes. Es gibt Tausende von Gesichtern, von sinnbildlichen Regenbogenfarben dieser irdischen und himmlischen, sündigen und heiligen, unbesiegbaren und unterjochten Stadt. Die Pfingstszene stellt sie uns geradezu als die Löschung des Dramas von Babel dar. Auf der einen Seite haben wir die Vielzahl der Sprachen und Kulturen: «Wir sind Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Lybiens nach Zyrene hin, auch Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber.» Und doch «hören wir sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,9-11).

In dieser Darstellung zeichnet sich uns die ideale Stadt ab, das Ziel, dem unsere Hoffnung entgegenstreben soll. Es ist das neue Jerusalem, wie die Apokalypse es schildert als Landeplatz der Geschichte und als der Traum und Plan Gottes und der erneuerten Menschheit, als die Immanuel-Stadt des «Gottes-mit-uns» (Offb 21,4), die Stadt der evangelischen Seligpreisungen, die wahre Stadt der Utopie, nicht im verschwommenen Sinn dieses Begriffs, sondern in seiner vollen Bedeutung als transzendenter Entwurf, hoher und lichter Horizont, Idealität und Moralität, als Suche und Wahrheit, Würde und Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe. Sie ist ein Banner der Hoffnung, das im irdischen Jerusalem aufgepflanzt wird, damit dessen Einwohner den Blick nach oben richten und den Entschluss fassen müssen, sich für den Aufbau des Gottesreiches einzusetzen.

Sie ist eine Mahnung für solche, die in der Polis der Gegenwart sich mit der Seefahrt auf Sicht begnügen, mit klein beigegebendem Realismus, kurzem Atem, bloßer Verwaltung oder bloß nebensächlichen Interessen. Es sind die, die schließlich die Gesinnung der «lauen» Stadt Laodizea der Apokalypse (Offb 3,15-16) annehmen. Der große französische Moralist François de la Rochefoucauld bemerkt: «Wer sich allzusehr mit Kleinem abgibt, wird zu Großem unfähig.» Wenn wir so Konkretheit und Utopie, Geschichte und Eschatologie miteinander verbinden, können wir den Plan dieser geschichtlichen und doch verklärten, alltäglichen und doch nach dem Ideal und dem Ewigen strebenden Stadt mit den Worten eines der eindrucklichsten Gesänge beim Aufstieg zum Tempel Zions, des Psalms 122, zeichnen.

In dem vom Psalmendichter entworfenen Bild lassen sich sieben konkrete und zugleich ideale Züge ermitteln, ein wahres Programm für eine Stadt Gottes und des Menschen.

Erster Zug: «Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn, wie es Israel geboten ist» (V. 4). Es handelt sich also um eine Vielfalt, denn die Stämme heben sich durch Bräuche und Sitten, durch Traditionen, ja der Herkunft und der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verfassung nach sehr voneinander ab. Und doch richten sich alle nach dem «Gesetz Israels», akzeptieren es und streben so auf der legislativen und praktischen Ebene eine gemeinsame Norm des Zusammenlebens an.

Zweite typische Linie: «Denn dort stehen Throne bereit für das Gericht, die Throne des Hauses David» (V. 5). Die Stadt muss von einer politischen Regierung (dem «Haus David») regiert werden, aber auch von einer Gerichtsordnung, welche Gerechtigkeit gewährleistet (die «Throne für das Gericht»). Hier werden zwei Bereiche unterschieden, auch wenn im Altertum – und nicht nur damals! – sich oft der eine in den anderen einmischte und auf ihn übergriff. Das Gleichgewicht und die Zweckmäßigkeit der Gewalten sind für das Leben der Polis entscheidend.

Dritte Eigenheit: Die Stämme ziehen hinauf nach Jerusalem, «um den Herrn zu preisen» (V. 4). Zu Beginn seines Hymnus sang der Psalmist: «Ich freute mich, als man mir sagte: <Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern>» (V. 1). Und am Schluss erwähnt er von neuem «das Haus des Herrn», den Tempel. Die alten Städte waren auch räumlich auf den Tempel ausgerichtet. Heute haben die modernen Metropolen wie New York in ihren Plänen keine heilige Achse mehr, und Blaise Cendrars hat in seinem bekanntesten Kurzepos *Ostern in New York* (1912) aufgezeigt, wie ganz anders und darum verwirrend es ist, daselbst Ostern zu feiern. Und doch verkommt ohne den Samen der Spiritualität, ohne den Schimmer der Transzendenz, ohne die Stimme der Religion die Stadt zu einer Wüste, zu einer lichtlosen, poesielen und hoffnungslosen Gegend.

Vierter Zug: «Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut und fest gefügt» (V. 3). Dank der brüderlichen Vielfalt, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Sicherheit, des Gutseins und des Glaubens ist die Stadt nicht mehr zusammenhanglos, sondern «dicht gebaut und fest gefügt». Und sie ist das nicht einfach im multikulturellen Zusammenleben, das durch oft prekäre und heikle oder unbeständige Gleichgewichte bestimmt wird, sondern in Assimilation, Gemeinschaft, Begegnung.

Fünfte Komponente: «Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. Friede wohne in deinen Mauern ... Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Friede!» (V. 6-8). Viermal, den vier Kardinalpunkten der Stadt entsprechend, wird Friede erbeten. Natürlich liegt im Hebräischen ein Wortspiel zwischen *shalom* «Frieden» und *Jerushalajim* – «Jerusalem»; aber der Wunsch hat universellen Charakter; er ist das, was das friedliche und heitere Zusammenleben, das Einvernehmen und die fruchtbare Ruhe ermöglicht.

Sechstes Element: «In deinen Häusern sei Geborgenheit!» (V. 7). Im hebräischen Wort *shalwah* liegt noch ein Widerhall des Begriffs *shalom*, denn die Sicherheit ist ein weiteres Profil des Friedens; sie ist gleichsam dessen Kehrseite. An und für sich ist sie ein negativer Aspekt, denn sie schließt die Angst aus, und sie erfordert deshalb etwas Positives, das eben im Frieden liegt. Etwas von dem sollte in unsern Städten verwirklicht werden, die so ängstlich um Sicherheit besorgt, aber so wenig im Stande sind, stärkende Beziehungen der Freundschaft, der Brüderlichkeit und des Dialogs zu flechten.

Siebter Aspekt: «Wegen des Hauses des Herrn, unseres Gottes, will ich dir Gutes erleben» (V. 9). Das «Gute» ist das sittlich gute Leben oder das Wohlergehen im vollsten Sinn als Wohlstand und Glück. Der ganze Geruch des Leidens, der Not, des Unbehagens, der aus unsern Städten aufsteigt, ist Symptom, dass das «Gute» fehlt, das die Menschheit für den Leib und den Geist erstrebt. Die Stadt erreicht ihren vollen Sinn dann, wenn der franziskanische Gruß «*pax et bonum*», der eben Psalm 122 entnommen ist, den Frieden und das Gute miteinander verknüpft.

HANS MAIER · MÜNCHEN

KIRCHE UND STAAT IM KÜNFTIGEN EUROPA

Peter Henrici zum 75. Geburtstag

Zu den konstituierenden Elementen europäischer Kultur gehören die Kirchen. Europa verdankt ihnen wesentliche Züge seiner Einheit. Klöster und Kathedralschulen schufen die ersten Bildungsfundamente für den Kontinent. Schola und Clericus wurden Grundworte für Schule und Gebildete in vielen europäischen Sprachen. Die Universität als Vereinigung aller Wissenschaften, als «Hohe Schule» für intellektuelle Berufe erwuchs im mittelalterlichen Europa. Gebetsverbrüderungen, gemeinsame Feste, christlicher Kalender und christliche Zeitrechnung und nicht zuletzt die «leise integrierende» Wirkung der römischen Liturgie (G. Tellenbach) – dies alles ließ einen europäischen Kulturraum erstehen, der geprägt wurde von der Botschaft des Christentums, der sich immer wieder herausfordern ließ von antiken Überlieferungen der Poesie und Philosophie und der auf der Grundlage des Lateinischen (im Osten des Griechischen und Kirchenslawischen) eine Fülle eigener nationaler Literaturen hervorbrachte.

Zu diesem gemeinsamen Erbe gehört es auch, dass Kirche und Staat im Rahmen einer stabilen Rechtsordnung als selbständige Kräfte nebeneinander leben – aufeinander bezogen, jedoch voneinander unterschieden, autonom in ihren jeweiligen Bereichen, mit Überschneidungen in zentralen Fragen von gemeinsamem Interesse (*res mixtae*). Eine Reihe typischer Formen der Koexistenz von Kirche und Staat hat sich im Lauf der Zeit entwickelt: die mittelalterlichen der «Symphonia» im Osten, der «Zweigewaltenlehre» im Westen, die neuzeitlichen der staatlichen Herrschaft über die Kirche (vom Cäsaropapismus im Osten bis zum Staatskirchentum im Westen) – endlich die neuerliche Verselbständigung von Kirche und Staat seit der Französischen Revolution, in deren Verlauf sich ein breites Spektrum differenzierter Formen herausbildete: von feindlichen und freundlichen Trennungen bis zum neutralen Nebeneinander oder zu Modalitäten der Kooperation aufgrund von Verfassungen oder Verträgen.

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.

Der Zusammenbruch des Kommunismus und die «Wiedervereinigung Europas» in den Jahren nach 1989/90 haben die Diskussion über Kirche und Staat im künftigen Europa neu belebt. Wie werden sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den europäischen Ländern entwickeln? Welche Trends, welche Entwicklungsperspektiven zeichnen sich ab? Bleibt es bei der Dominanz der nationalen Rechtsordnungen, oder wird auch hier ein «acquis communautaire» entstehen? Und endlich: Welche besonderen Farben bringen die großen christlichen Kirchen Europas – Orthodoxie, Katholizismus, die Kirchen der Reformation, die anglikanische Kirchenfamilie – in diesen Prozess ein? In welchem Zustand befinden sie sich augenblicklich? Wie steht es mit ihren Beziehungen untereinander? Gibt es eine europäische Ökumene? Sind die Kirchen «europa-kompatibel»? Und umgekehrt: Ist sich Europa seiner christlichen Vergangenheit bewusst? Spiegelt sich etwas von diesem Erbe in seinen im Entstehen begriffenen Verfassungstexten?

I. ENTWICKLUNGEN IN DER NACHKRIEGSZEIT

Blicken wir einen Augenblick lang auf die Periode 1945–1989 zurück. Sie zeigt vordergründig, entsprechend den Gegebenheiten des Kalten Krieges und der Spaltung Europas, Züge der Erstarrung, der Blockade. Aber selbst in dieser Zeit vollzogen sich, meist unbemerkt, wichtige Veränderungen.

1. In Mittel- und Osteuropa hatte der kommunistische Staat nach 1945 das Regime der Trennung eingeführt. Vielfach wurde es gewaltsam über einer noch intakten volkswirtschaftlichen Grundlage errichtet und entbehrte so des «natürlichen» Fundaments westlicher Säkularität und einer die Gewissensfreiheit einschließenden Zivilgesellschaft.

Die kommunistischen Regierungen in den ost- und südosteuropäischen Ländern praktizierten das Regime der Trennung in einer prinzipiell kirchenfeindlichen Weise. Von der öffentlichen Stellung der Kirche, wie sie durch Konkordate oder verfassungsmäßige Verbürgung gesichert war, blieb so gut wie nichts übrig. Dennoch gelang es ihnen nur in sehr unterschiedlichem Maß, die Kirchen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und ihnen den alten Einfluss auf die Bevölkerung zu nehmen.¹

Vor allem in Polen behauptete sich der Katholizismus mit Zähigkeit. Hier führte die Entwicklung von einer Phase der Duldung in den ersten Nachkriegsjahren über eine Periode heftiger, jedoch im wesentlichen unblutig verlaufender Kirchenverfolgungen in der Zeit von 1952–56 zu einem unsicheren, weil nur taktisch motivierten *modus vivendi*, der im Prinzip, mit zeitlichen Schwankungen, bis zum Ende der kommunistischen Herrschaft 1988/89 anhielt. Es gelang der kommunistischen Partei in dieser Zeit

nicht, die Kirche zu musealisieren, sie zu einem historischen Denkmal zu machen. Im Gegenteil: In der geistigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Kommunismus erwies sich die Kirche als das ungleich stärkere Element.²

Nicht der christliche Glaube verfiel seit den sechziger und siebziger Jahren – vielmehr verfiel der Glaube an den Marxismus-Leninismus. In den siebziger Jahren war der Kommunismus in Osteuropa keine siegreich voranschreitende Bewegung mehr, sondern nur noch ein von Skepsis und Augurenlächeln umgebenes Machterhaltungskartell. Der marxistische Glaube fand keine verlässlichen Zeugen mehr. Aufschlussreich für diese Entwicklung sind die Biographien und die Äußerungen ehemals kommunistischer Intellektueller wie Djilas, Kolakowski, Machovec, Sacharow: Sie alle wandten sich in jenen Jahren ab von dem «Gott, der keiner war».³

2. Weniger spektakulär, aber nicht weniger nachhaltig waren die Entwicklungen, die im Süden, Norden und Nordwesten Europas in Gang kamen. In diesen Ländern lebte das ältere Prinzip der Staatsreligion in katholischer, protestantischer und anglikanischer Umgebung fort – in Kirchen, die, zumindest nominell, noch 90 bis 100 Prozent der Bevölkerung umfassten, in die man z.T. kraft Landesverfassung hineingeboren wurde und die in der Öffentlichkeit vielfach eine monopolähnliche oder jedenfalls privilegierte Stellung einnahmen (z.T. mit deutlicher Benachteiligung von Andersgläubigen oder Dissidenten). Im katholischen Süden war der «christliche Staat» in der Nachkriegszeit zunächst noch einmal gefestigt worden – so in der italienischen Verfassung von 1948 und im spanischen Konkordat von 1953. Ähnliches galt auch für die Kirchen Skandinaviens und Großbritanniens – so rechneten die Labourreformen nach 1945 noch fest mit den Geistlichen als weltlichen Funktionsträgern. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg amtierten skandinavische und englische Pfarrer als öffentliche Urkundsbeamte, sie führten gleichberechtigt mit den weltlichen Standesbeamten die Standesregister, beglaubigten Unterschriften, stellten Führungszeugnisse aus – ehrwürdige Denkmäler mittelalterlicher, den Staat umgreifender kirchlicher Verwaltung in einer gänzlich säkularisierten Umwelt⁶.

Zuerst verlor das Modell der Staatsreligion in der katholischen Welt seine Gültigkeit. Mit dem Zweiten Vaticanum war es endgültig obsolet geworden. Spanien rückte 1977, Italien 1984 von ihm ab (es folgten lateinamerikanische Länder). Heute gibt es auf der ganzen Welt kein einziges Land mehr, in dem der Katholizismus Staatsreligion (oder gar Staatskirche) ist. An die Stelle der Einheit von Staat und Kirche ist ein auf dem Prinzip der Religionsfreiheit basierendes Trennungs- oder Paritätssystem getreten. «Individuelle Religionsfreiheit und korporativ-institutionelle Kirchenfreiheit im Rahmen des *«iustus ordo publicus»* eines Gemeinwesens sind jetzt als die naturrecht-

lichen, offenbarungstheologisch mitbegründeten Fundamentalprinzipien einer rechten staatskirchenrechtlichen Ordnung anerkannt»⁷.

Nicht ganz so radikal war der Wandel im nordeuropäisch-protestantischen Staatenkreis. So gibt es bis heute in den skandinavischen Ländern Staatskirchen (oder wie sie amtlich heißen: Volkskirchen) mit privilegierter Stellung in der Öffentlichkeit. Sie werden regiert von Monarchen und Parlamenten. Eigenständige kirchliche Organe, soweit überhaupt vorhanden, haben meist nur beratende Kompetenzen⁸. So fällt die Entscheidung über wichtige kirchliche Fragen oft religiös neutralen, agnostischen oder offen antiklerikalen Personen zu. Dies wurde so lange nicht als störend empfunden, als man damit rechnen konnte, dass die überwiegende Bevölkerungsmehrheit der Kirche angehörte. Mit der fortschreitenden Entchristlichung änderten sich jedoch die Verhältnisse, und gerade von überzeugten Christen wurde die Herrschaft des Staates über die Kirche zunehmend als Last und als Gefahr empfunden. Auch für den Staat selbst erwies sich die weitreichende Mitverantwortung bei der Leitung der Kirche als problematisch, da sie eine zeitraubende Einarbeitung in kirchliche Verhältnisse nötig machte und überdies die Regierung ständig in innerkirchliche Parteiungen hineinziehen drohte.

Daher haben sich vor allem die skandinavischen Staaten in der Nachkriegszeit allmählich von den Prinzipien der Staatsreligion wegbewegt. Allen Religionen wurde Toleranz gewährt. Die verfassungsmäßigen Privilegien des lutherischen Bekenntnisses wurden eingeschränkt und sollen in mehreren Staaten bis zum Jahr 2010 ganz fallen.

Verhaltener sind die Reaktionen in England und Schottland. Auch dort haben die kritischen Stimmen gegenüber der Staatsabhängigkeit der «established church» in den vergangenen Jahrzehnten kräftig zugenommen. Sie haben jedoch bisher noch nicht zu einer grundlegenden Veränderung der alten Kirchenverfassung geführt. Bleibt es auch in den kommenden Jahren dabei, so werden die «Church of England» und die «Church of Scotland» die wohl letzten Staatskirchen der westlichen Welt in der Geschichte sein.

3. Eine Erosion der überlieferten Formen machte sich jedoch auch auf der Gegenseite bemerkbar: beim Trennungssystem. Erschien die Trennung von Staat und Kirche früher als «natürliches Ziel» der staatskirchlichen Entwicklung⁹, so ist dieses Modell heute sowohl in seinem Ursprungsland Nordamerika wie auch in anderen Ländern Zweifeln und kritischen Fragen ausgesetzt. Die Übersteigerung der antikirchlichen Dynamik des Trennungsgedankens in den modernen Totalitarismen hat einen Rückschwung des Pendels herbeigeführt und die radikalen Formen der Trennung zumindest innerhalb des westlichen Staatenbereichs entschärft, teilweise sogar abgebaut.

Das Musterbeispiel ist Frankreich. Trotz der programmatischen Erklärung der Vierten Republik zu einer «*république laïque*» (1946) hat sich die Praxis des Trennungsregimes in den letzten Jahrzehnten weitgehend entspannt. Das zeigte sich bereits in der 1949 einsetzenden Neuordnung der Militärseelsorge; es setzte sich fort in der Einbeziehung der katholischen Geistlichen in das Sozialversicherungsgesetz (1950), in der Einräumung von Sendezeiten für die Kirchen im staatlichen Rundfunk und in der langsamen, aber nachdrücklichen Entschärfung im Bereich der Schulpolitik. Bereits Ende der fünfziger Jahre begann man von einem «*concordat de séparation*» zu sprechen. Doch ist es weder in der Vierten noch in der Fünften Republik zu einer staatlichen Initiative bezüglich einer Neuregelung der staatskirchlichen Verhältnisse gekommen. Der Grund ist deutlich: Frankreich könnte für den Fall eines künftigen Konkordats keine wesentlichen Wünsche der römisch-katholischen Kirche mehr erfüllen, die wichtigsten sind bereits erfüllt, und dies, ohne dass der Staat hierfür nennenswerte Gegenleistungen erlangt hätte. Im Gegenteil: Infolge der verfassungsbedingten kirchenpolitischen Abstinenz des Staates ist «Rom» in Frankreich, was die Ernennung der Bischöfe, die Zuständigkeiten des Nuntius usw. angeht, unendlich mächtiger als z.B. in einem Konkordatsland wie Deutschland, wo der Heilige Stuhl vom Mitentscheidungsrecht der Domkapitel bis zum Amtseid der Bischöfe an Regularien gebunden ist.

Hier wird ein spezifisches Dilemma der Trennungspolitik deutlich. Der laizistische Staat kann zwar der Kirche ihren öffentlich-rechtlichen Status nehmen, er kann jedoch – ein bestimmtes rechtsstaatliches Minimum vorausgesetzt – nicht verhindern, dass sie sich auch als private Körperschaft, gestützt auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz, kraft ihrer Zahl, des Zusammenhalts ihrer Mitglieder und der Universalität ihrer Ziele wirksam zu entfalten und so *via facti* zu einer öffentlichen Macht zu werden vermag. Er kann Kirche und Staat positivistisch zu scheiden versuchen, aber die Wirklichkeit des sozialen Lebens mit ihren zahlreichen Verflechtungen wird sich gegenüber diesem Trennungskonzept immer wieder durchsetzen, ohne dass der Staat hierauf einen Einfluss hätte. Die alte Trennungsidee setzt im Grund den seiner selbst gewissen, von einem laizistischen Sendungsgefühl durchdrungenen Kulturstaat des 19. Jahrhunderts voraus: Nicht zufällig war der auf Comte und die radikale Phase der Französischen Revolution gestützte weltliche Moralunterricht das Kernstück der «*école laïque*» Ferrys und Combes'. Davon ist heute wenig übriggeblieben; der Begriff der *laïcité* hat seine alte missionarische Kraft verloren; und die staatliche Schule spiegelt den Zerfall des liberalen Fortschrittsglaubens besonders deutlich wider, so dass sie als Gegenspielerin der christlichen Überlieferung kaum mehr in Frage kommt.

II. 1989/90: DIE NEUEN GEGEBENHEITEN

Seit den Ereignissen von 1989/90 leben alle christlichen Bekenntnisse im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit. Die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein. Die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «säkularer Religionen» erwehren. Aber das «größere Europa hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur und mit den Widersprüchen des Säkularismus hat sich an vielen Orten verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog miteinander neue Konzepte der Mission, der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubenschwundes entgegenwirken.

Der Umbruch des Jahres 1989/90 hat die konfessionelle Landkarte Europas nicht unerheblich verändert. So endete für die Evangelische Kirche in Deutschland mit der staatlichen Wiedervereinigung eine Zeit schmerzlicher geographischer und politischer Isolierung. Die «Stammländer der Reformation» kehrten in das gemeinsame Vaterland zurück. Eisleben und Wittenberg, Magdeburg und Eisenach gehörten wieder zum ganzen Deutschland, nicht mehr nur zum Teilstaat DDR. Eine doppelte Hypothek verschwand: im Westen ein seit den fünfziger Jahren immer wieder artikulierter protestantischer Vorbehalt gegenüber der Bundesrepublik und ihrer Politik der Westintegration; im Osten die Gefahr der Vereinnahmung des Luther-Erbes durch den Staat im Zeichen einer sich schärfer ausprägenden DDR-Identität. Durch die Wiedervereinigung änderte sich auch die Zahlenrelation der Konfessionen in Deutschland: standen 1987 in der alten Bundesrepublik 25 413 000 Protestanten 26 232 000 Katholiken gegenüber, so wies das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Bevölkerungsmehrheit von rund drei Millionen auf. Das Gefühl gewachsener Stärke verband sich mit dem Stolz darüber, dass viele Protestanten in der DDR zur friedlichen Revolution, die zum Einsturz der Mauer führte, mit Gottesdiensten und Gebeten, Prozessionen und Demonstrationen beigetragen hatten.

Im gleichen Zug jedoch, in dem die evangelische Konfession die stärkste in Deutschland wurde, wurde die katholische Konfession die stärkste in Europa. Im wiedervereinigten Europa (diesseits des Urals) leben heute 520 Millionen Menschen; davon sind rund die Hälfte (255 Millionen oder 49%) Katholiken, 99 Millionen (19%) Orthodoxe, während auf die Kirchen der Reformation (mit Einschluss der Anglikaner) 83 Millionen (16%) entfallen.

Mit überraschender Deutlichkeit traten nach 1989/90 die alten, vom Kommunismus zurückgedrängten, aber nie ganz zerstörten religiösen Strukturen Osteuropas neu hervor: die Orthodoxie in Russland, der Ostukraine, Weißrussland, Bulgarien, Rumänien, Serbien; die katholische Kirche in der Westukraine, Litauen, Polen, Ungarn, der Slowakei und Teilen Tschechiens; die Gebiete evangelischer Dominanz in Teilen Rumäniens, Ungarns, Tschechiens und in den östlichen deutschen Bundesländern¹¹. Die christliche Vergangenheit Mittel- und Osteuropas – deutlich ans Tageslicht getreten seit den achtziger Jahren – könnte eine verbindende Kraft für die auseinanderstrebenden Regionalismen und Nationalismen der postkommunistischen Ära sein. Tatsächlich aber sind die christlichen Konfessionen an vielen Orten zerstritten – und besonders in Ost- und Südosteuropa werden die politischen Auseinandersetzungen durch religiöse Traditionen keineswegs gemildert, sondern im Gegenteil verschärft.

Mit dem Sturz des Kommunismus war die Teilung Europas beendet. Der alte Kontinent, lange Zeit gespalten zwischen Ost und West, wurde erneut in seiner geistigen und kulturellen Einheit sichtbar. So wurden das «größere Europa», das «gemeinsame europäische Haus» zu Schlüsselbegriffen europäischer Politik in den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts. Wie haben die Kirchen auf diese neue Lage reagiert? Wie haben sie sich in den neuen Verhältnissen eingerichtet?

1. Am schnellsten fand sich die katholische Kirche aufgrund ihrer straffen Leitungsstruktur und ihrer Präsenz in beiden Teilen Europas zurecht. Sie trat bereits im November/Dezember 1991 mit einer Römischen Bischofssynode für Europa auf den Plan – es war das erste Mal in der Geschichte dieser Institution, dass Vertreter der Bischofskonferenzen eines ganzen Kontinents zusammengerufen wurden. Die Bischofssynode stand unter dem Leitwort «Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat»; in der Diskussion traten vor allem drei Themen hervor: die Befreiung Osteuropas, der Dialog mit der säkularen Kultur und die Neu-Evangelisierung Europas. Vor allem das letzte Thema rückte in den Mittelpunkt; es war das alle Gruppen verbindende Element. Dagegen war die Neigung, sich auf einen vertieften Dialog mit westlicher Kultur, westlichem Pluralismus einzulassen, bei der Synode von Anfang an nicht sehr groß¹².

Die Versammlung war sich darüber einig, dass eine solche Neu-Evangelisierung keine Restauration eines vergangenen Europa sein sollte – keine novalishafte Beschwörung einer die Kirchen und Konfessionen überwölbenden «Christenheit». Dass Dialog und Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen und mit den Juden nötig seien, wurde ebenso betont wie die gemeinsame Verantwortung aller, die an Gott glaubten, für die Geschichte dieser Welt. Man erwog viele mögliche Wege der Neu-Evangeli-

sierung in Familien, Gemeinden, Gesellschaft und würdigte insbesondere die Zeugnisse der jüngst vom Kommunismus befreiten Kirchen. Ein Schweizer Bischof brachte «Neu-Evangelisierung» lapidar in drei Sätzen auf den Punkt: «Ein neues Europa evangelisieren: ja! Ein anderes Evangelium verkünden: nein! Das Evangelium anders verkünden: ja!»¹³

Aber konnte man eine solche Neu-Evangelisierung Europas ins Auge fassen ohne sorgfältige Absprache mit den anderen christlichen Konfessionen des Kontinents? Musste ein solcher Vorstoß ohne Absicherung, ohne «ökumenisches Netz» nicht zu gefährlichen Risiken, zu Misstrauen, Missverständnissen, Gegenreaktionen führen? Schon im Vorfeld der Römischen Synode hatten die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands die Einladung nach Rom zurückgewiesen; sie kritisierten das Wirken der unierten Kirchen in der Ukraine und Rumäniens und die Errichtung katholischer «Parallelstrukturen» in den Ländern orthodoxer Tradition. In all dem sahen sie «Proselytismus» – einen unnötigen und verstimmenden Fall von «Christenmission»¹⁴. Auch die Kirchen reformatorischer Tradition – auf der Synode durch Delegierte anwesend – erinnerten an die Notwendigkeit ökumenischer Verständigung; eine Neu-Evangelisierung sei ohne solche Vorgaben wenig aussichtsreich. Es zeigte sich, dass man katholischerseits in der Euphorie des Aufbruchs die Empfindlichkeiten und Bedenken der Schwesterkirchen zu wenig vorausgesehen hatte.

2. So hatten die beiden Treffen der Evangelischen Kirchen Europas und der Orthodoxie, die im März 1992 der Römischen Synode folgten, nicht nur den Charakter einer «Ortsbestimmung» der beiden Kirchen im Hinblick auf das aktuell gewordene europäische Thema. Sie hatten auch einen «positionellen» und streckenweise einen abwehrenden, abgrenzenden Akzent. Sie sollten eine Antwort geben auf das, was man protestantischer- und orthodoxerseits als ein «Vorpreschen» der Katholiken empfand. Notwendigerweise geriet dabei das «gemeinsame Haus» der Konfessionen in Europa ein Stückweit aus dem Blick.

Um eine sachliche Klärung der evangelischen Position bemühte sich die Botschaft, welche die «Europäische Evangelische Versammlung» im März 1992 in Budapest «An die Evangelischen Christinnen und Christen, Gemeinden und Kirchen in Europa» richtete¹⁵. Auch diese Versammlung war ein Novum – sie war in ihrer Zusammensetzung das erste europäische evangelische Treffen seit den Tagen der Reformation. Es ging darum, das eigene Profil zu schärfen, die «Kenntlichkeit» als evangelische Konfession hervorzuheben. Dabei wurden Defizite der innerprotestantischen Ökumene sichtbar. Die Frage tauchte auf, was denn nun die Protestanten in Europa innerlich zusammenhielt¹⁶.

Auf der Suche nach dem – in Hinblick auf Europa – spezifisch Evangelischen setzte das Budapester Treffen zwei deutliche Akzente. Einmal betonten die Protestanten, ähnlich wie die Katholiken, die Chancen des neuen Aufbruchs, sie drückten ihre Freude darüber aus, dass der Eiserne Vorhang zerrissen sei, und bekundeten ihre Bereitschaft, Verantwortung für die Zukunft Europas zu übernehmen. Sodann aber verwiesen sie – und darin lag ein Unterschied zur katholischen Synode – auf ein doppeltes geschichtliches Erbe hin, das es fruchtbar zu erhalten gelte: «Wir sind in der Tradition der Reformation verwurzelt und durch die Tradition der Aufklärung mitgeprägt. Wir werden aus der Spannung zwischen Glauben und Vernunft nicht entlassen. Der Christus-Glaube trägt und erleuchtet die Vernunft, wie umgekehrt die Vernunft den Glauben kritisch begleitet. Diesem Erbe haben wir uns in Auseinandersetzung mit den Widersprüchen des Säkularismus zu stellen»¹⁷.

Demgegenüber blieb die Orthodoxie in ihrer ersten Stellungnahme im Panorthodoxen Treffen in Istanbul hinter der Deutlichkeit der katholischen und evangelischen Stellungnahmen zurück¹⁸. Durch den Text geht ein bald klagender, bald anklagender, durchweg apologetischer Ton. In der Sicht der Oberhäupter der orthodoxen Kirche gab der Zusammenbruch des Kommunismus nicht den Weg frei in eine neue Zukunft, in ein brüderliches Zusammenwirken der Kirchen; vielmehr wurde die neue Lage vor allem als Bedrohung für die Orthodoxie empfunden, die nun mit westlichem Säkularismus und katholischen und protestantischen «Missionsansprüchen» konfrontiert werde¹⁹.

So schuf der Fall der Mauern zwar freies Geleit für Religion und Kirchen in Europa. Zugleich aber löste er innerhalb der Kirchen eine neue intensive Suche nach Identität, Erkennbarkeit, konfessionsspezifischem Besitz aus – eine Entwicklung, welche die bisher geübte ökumenische Praxis vor neue und harte Proben stellt. Zahlreiche Konfliktfelder sind neu entstanden (vor allem in Südosteuropa). Das Verhältnis von Orthodoxie und katholischer Kirche hat sich zumindest auf der Ebene der Kirchenleitungen eher verschlechtert als verbessert²⁰. Auch zwischen Katholiken und Protestanten stagniert die Ökumene – zumindest gibt es kaum gemeinsame Initiativen in bezug auf das europäische Thema. Ein ökumenisches Nachdenken darüber, wie das Verhältnis von Kirche und Staat im künftigen Europa sich entwickeln könnte, fehlt weithin.

III. DIE KIRCHEN IM KÜNFTIGEN EUROPA

Die Europäische Gemeinschaft reagierte auf die Vorgänge in Osteuropa in den Jahren nach 1989/90 nicht mit einer Verlangsamung, sondern mit einer Beschleunigung des Integrationstempos. Das war im Grunde richtig, brachte

aber auch Probleme mit sich. Erstmals verbreitete sich nicht nur in Großbritannien, sondern auch in den klassischen Europa-Nationen Frankreich und Deutschland eine gewisse Europa-Skepsis. Viele fühlten sich durch Gangart und Tempo überfordert. Der Ruf nach parlamentarischer und demokratischer Legitimation wurde lauter. Die Demokratiedefizite einer von überlegenen Technokraten vorangetriebenen Integration traten ins öffentliche Bewusstsein. Erst mit der geglückten Einführung des EURO im Jahr 2002 war die Krise vorläufig überwunden. Jedoch trat nun unvermeidlich die Frage der Verfassungsstruktur des künftigen Europa in den Vordergrund.

Die Strukturdebatte im Westen verband sich mit der Osterweiterung der Europäischen Union, die in den Jahren nach 1990 ins Zentrum der Unionspolitik rückte. Es ging um den endgültigen Abbau der Teilungen der Nachkriegszeit, um ein neues Gefühl europäischer Zusammengehörigkeit. Sollte Osteuropa nach dem Fall der Mauern eine europäische Zukunft haben – oder nur eine postkommunistische? Sowohl vom Sicherheitsbedürfnis der osteuropäischen Länder wie von ihrer kulturellen Zugehörigkeit her war ihr rascher Beitritt zur Union wünschenswert. Jedoch warf die Osterweiterung schwerwiegende wirtschaftliche Fragen auf, die bis zur Stunde nicht völlig gelöst sind.

Für die Kirchen hatten diese Debatten eine doppelte Konsequenz: Einerseits rückten sie jetzt ins Blickfeld der europäischen Verfassungsdiskussion; die Frage tauchte auf, ob und wie Europa von Kirche und Religion Kenntnis nehmen sollte. Andererseits erweiterte sich mit den beitriftswilligen osteuropäischen Staaten auch das Spektrum der Kirchenformen. Orthodoxe und Unierte traten in die Diskussion ein – neben den Katholiken, Protestanten, Anglikanern, die bis dahin allein im Blick der Unionspolitik gestanden hatten. Wie sollten sich die Kirchen Europas in das künftige Integrationsgeschehen einfügen? Was konnten sie erwarten, und was mussten sie fürchten? Konnten sie selbst den Lauf der Dinge beeinflussen, und wenn ja, auf welche Weise?

Ein Einheitsmodell von Staat und Kirche in Europa gab und gibt es nicht. Es zu forcieren wäre vergebliche Mühe. Nirgends hat sich die europäische Geschichte breiter und reicher verzweigt als auf dem Gebiet der Beziehungen von Staat und Kirche. Welche gewaltigen Unterschiede liegen auch heute noch zwischen den Kirchen des europäischen Nordens in ihrer fast mittelalterlichen Gestalt, den aus dem Laizismus hervorgegangenen Trennungsformen der romanischen Länder (vor allem Frankreichs) und den mannigfachen, zwischen Trennung und Koordination liegenden Gestalten der deutschsprachigen Länder! Wer hier vereinheitlichen wollte, würde an den Kern der jeweiligen nationalen Geschichte rühren. Daher muss hier das Subsidiaritätsprinzip gelten: da kein Regelungsbedarf besteht (und die

Europäische Union auch keine Regelungskompetenz besitzt), wird das Staat-Kirche-Verhältnis in der Europäischen Union vorläufig (und auf lange Frist) seine deutschen, französischen, englischen, italienischen (und künftig seine polnischen, ungarischen, rumänischen, tschechischen und slowakischen) Formen behalten. Nicht einmal die Bekenntnisformen werden voraussichtlich, was das Verhältnis zum Staat angeht, europaweit einheitlich verfasst sein: Zwischen dem Protestantismus in Ungarn, in Rumänien und dem in Norwegen oder Schottland wird es in dieser Hinsicht wenig Gemeinsamkeiten geben – und Ähnliches gilt vice versa auch von den europäischen Katholizismen (und natürlich vor allem von den ohnehin autokephal verfassten orthodoxen Kirchen) des Kontinents.

Man sollte freilich nicht übersehen, dass die Kirchen seit der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 von der Rechtsetzung und Rechtsprechung der Europäischen Union zumindest indirekt – in einigen Fällen sogar direkt – betroffen sind²¹. Die Berührungen sind vielfältig – ich nenne nur die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirchen (man denke z.B. an Klostergüter!), an den Datenschutz, den Umweltschutz, an caritative Aktivitäten, soziale Einrichtungen usw. Die Vereinbarungen von Maastricht, Amsterdam und Nizza haben die Kompetenzen der Europäischen Union vor allem im Bereich der Bildung, aber auch des Arbeits- und Sozialrechts erweitert. Unter anderem besitzt die Gemeinschaft die Kompetenz zur Angleichung der indirekten (nicht der direkten!) Steuern. Auch ist offen, wie weit die Spielräume, welche z.B. das Arbeitsrecht in verschiedenen Ländern den Kirchen bietet, in künftigen europäischen Regelungen erhalten bleiben werden.

Zu ängstlicher Sorge besteht für die Kirchen gewiss kein Anlass. Der Prozess der europäischen Integration bietet ihnen viele Chancen. Dass Großvorhaben ausgeschrieben werden müssen, dass die Normen des Datenschutzes zu beachten sind, dass die Kirchen sich an die Freizügigkeit der Arbeitnehmer in den europäischen Staaten halten müssen – das alles ist keine Belastung oder gar Gefährdung ihrer Position. Im Gegenteil: Die Freizügigkeit von Arbeitnehmern und Dienstleistungen gibt den Kirchen die Möglichkeit, in allen europäischen Mitgliedstaaten tätig zu sein, ohne Diskriminierungen befürchten zu müssen.

Gleichwohl könnten (und sollten!) die europäischen Kirchen im Prozess der europäischen Integration deutlicher und unverwechselbarer in Erscheinung treten. Sie sollten den Integrationsprozess nicht einfach passiv über sich ergehen lassen; sie sollten ihn aktiv, mit eigenen Beiträgen und Initiativen, mitgestalten. Das gilt vor allem für die Kirchen West-, Nord- und Südeuropas. Von den orthodoxen Kirchen des Ostens fehlen einstweilen noch die europapolitischen Signale. Auf die Dauer wird jedoch auch dort der manchmal larmoyante Rückzug auf nationale Traditionen nicht das letzte Wort sein können. Langfristig werden Christen und Kirchen auch

dort daran gemessen werden, ob sie in stande sind, in der posttotalitären Welt neue Lebensmöglichkeiten, neue Perspektiven der Hoffnung zu erschließen. Dazu gehört nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit: Da die totalitären Systeme oft den Charakter «säkularer Religionen» hatten, da sie vielfältig in die Psyche der Menschen eingriffen, kann auch die Befreiung von ihnen nicht stattfinden, ohne dass jene Tiefenschicht erreicht wird, in der sich Abkehr und Umkehr (metanoia) vollzieht – und hier ist der Beitrag der Kirchen unentbehrlich.

Wie könnte die Europäische Union von den Kirchen in angemessener Weise Notiz nehmen? Die bisherigen Versuche sind verständlicherweise tastend, probierend, von Vorsicht geprägt. So gibt es in der Schlussakte des Amsterdamer Vertrags einen Kirchenartikel, der in allgemeiner Form den Kirchen den «Respekt der Gemeinschaft» bezeugt: «Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und lässt ihn unangetastet. Ebenso achtet die Union den Status von weltanschaulichen und nichtkonfessionellen Organisationen»²². Die Formulierung ist natürlich ein Kompromiss – sie will sich keineswegs festlegen in der Frage, was Kirchen «eigentlich» sind, sie lässt fast keinen Nachbarbegriff von Kirchen aus, und vor allem vermeidet sie peinlich den Eindruck, die Freiheit des Glaubens enge die Freiheit des Nichtglaubens ein. Die in den Mitgliedstaaten geltenden Kirchenartikel sollen nicht angetastet werden. Kirchenpolitik und Kirchenverwaltung – und erst recht die Kirchengesetzgebung – sollen «Hausgut» der einzelnen Nationen bleiben. Eine «europäische Kirchenpolitik» ist nicht in Sicht – und wird auch gar nicht intendiert. Es gibt – das lässt der Text erkennen – weder eine europäische Religion noch eine einheitliche Kirchen-Form. Es ist mit der Kirchenpolitik ähnlich wie mit der Bildungspolitik: Es gibt wohl Einzelzüge, die in den verschiedenen Staaten gemeinsam sind – aber es gibt kein die Staaten übergreifendes Modell einer «europäischen Bildung». Allenfalls wird man sich auf Minima eines europäischen Bildungsbegriffs einigen können: auf die Bedeutung von Griechentum, Römertum, jüdisch-christlicher Tradition, auf Humanismus und Aufklärung, auf den Ausgleich zwischen Reich und Arm, Natur und Technik, Kapital und Arbeit usw. Wer konkreter werden will, ist auf nationale und regionale Artikulationsfelder angewiesen. In der Europäischen Union sind die «Grundwerte» – auch die christlichen – mehr implizit als explizit vorhanden; sie zu explizieren würde im Augenblick eher Streit hervorrufen und die vorhandenen Gemeinsamkeiten gefährden.

Das hat sich in jüngster Zeit beim Streit um den Namen Gottes und um das «religiöse Erbe» Europas in der Grundrechtscharta der Europäischen Union gezeigt. Es war nicht möglich – wie es mehrere Länder vorschlugen – sich auf die Formulierung «religiöses und sittliches Erbe» zu einigen. Vor

allein die französischen Vertreter legten gegen das Wort «religiös» ihr Veto ein. Man einigte sich schließlich darauf, von einem «patrimoine spirituel et moral» zu sprechen. Immerhin wurde den Deutschen die Formulierung erlaubt: «In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes»²³. Die leidenschaftlich über Tage hin geführte Diskussion – gelegentlich unterbrochen durch Interventionen von höchster Stelle²⁴ – erinnerte gelegentlich an Religionsgespräche im älteren Europa oder an die Querelen zwischen Ost- und Westkirche um das «filioque». Sie zeigte, dass die Verfechter einer «invocatio Dei» im gegenwärtigen Europa über keine Mehrheit verfügen, dass jedoch auch die Vertreter laizistischer Positionen isoliert sind und sich allenfalls auf Argumente der Tradition und Pietät berufen können.

Versuchen wir zusammenzufassen und ein vorläufiges Fazit zu ziehen. Es ist deutlich geworden, dass die Fragen von Kirche und Staat im künftigen Europa in hohem Maß von der – sehr unterschiedlichen – Lage der einzelnen christlichen Kirchen abhängen:

1. Die Orthodoxie hat das europäische Thema noch kaum entdeckt. Mental lebt sie überwiegend noch in der altkirchlichen Welt der klassischen Patriarchate – und aktuell hat sie sich noch kaum von Staat, Volk, Nation gelöst. Der Wegfall der bevormundenden politischen Aufsicht hat die orthodoxen Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens zwar ihrer grundlegenden Bestimmung zurückgegeben. Sie hat jedoch auch viele Unsicherheiten und Zweifel hinterlassen. Angesichts der wenig ausgeprägten panorthodoxen Gemeinsamkeiten ist die alte privilegierte Verbindung mit Volk und Nation in der Orthodoxie nach wie vor die Hauptklammer des Zusammenhalts. Die Existenz anderer Religionen und Konfessionen, ihre zunehmend stärkere Präsenz auf dem gleichen – wie man es neuerdings nennt – «kanonischen» Territorium wird überwiegend als unerlaubte «Christenmission» und «Proselystenmacherei» empfunden. Nicht selten begegnet westlichen Christen hier ein ausgeprägter, religiös motivierter Nationalismus, oft gepaart mit deutlicher Ablehnung westlicher Werte; diese werden als säkularer Einbruch, als Anschlag auf die Traditionen der Rechtgläubigkeit gesehen.

2. Der Protestantismus hat durch die deutsche Wiedervereinigung seinen alten Schwerpunkt in den Ursprungsländern der Reformation zurückgewonnen. Er ist jedoch in Gesamteuropa in die Minderheit geraten. So hat er in den letzten Jahren die alten Verbindungen mit den protestantischen Kirchen des Nordens und Westens, mit den USA, Großbritannien, Skandinavien neubelebt. Zu seinem neugeschärften Profil gehört das besonders in Deutschland treu bewahrte Luthererbe ebenso wie die auf Calvin und auf angelsächsische Anstöße zurückgehenden Traditionen des Widerstands und der politischen Demokratie.

3. Auch im europäischen Katholizismus sind heute divergierende Kräfte wirksam: ein stärker volksgemeinlich Element in Polen, Litauen, Kroatien, Slowenien, der Slowakei, Irland – in blässlicher Form auch in Spanien und Italien; eine an Literatur und Wissenschaft orientierte Intellektualität wie in den französischen Eliten; die Erfahrung langen Zusammenlebens mit den Protestanten in Deutschland, den Benelux-Staaten, Großbritannien; endlich die noch immer zu wenig ins allgemeine Bewusstsein gedrungene Eigenart der mit Rom Unierten in Ostpolen, der Westukraine, Weißrußland und anderen mitteleuropäischen Ländern – einer Kirchenfamilie, bei der sich ostkirchliche Form und römisches Selbstverständnis verbinden.

Mit anderen Worten: «Religion» existiert in Europa nur im Fragment – in bruchstückhaften, zusammengesetzten Formen. Ein «christliches Abendland» gibt es längst nicht mehr. (Allenfalls islamische Staaten – oder in der Europäischen Union ansässige Muslime – empfinden es gelegentlich noch so!). Aber auch das Fragmentarische kann in einer pluralistischen Welt Anziehungskraft gewinnen und Bedeutung entfalten. Voraussetzung ist freilich, dass jeder Teil seine Unvollständigkeit, seine Ergänzungsbedürftigkeit zu spüren beginnt.

In diesem Sinn hätten in der gegenwärtigen Situation vor allem die Kirchen in West- und Osteuropa voneinander zu lernen. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass die Europapolitik in stärkerer Weise von christlichen Überlieferungen Notiz nimmt und Gebrauch macht. Die Kirchen in Ost und West haben – jede für sich – wichtige Botschaften zu vermitteln. Sie bedürfen jedoch auch wechselseitiger Ergänzung – heute weit mehr als früher. Im Westen haben Protestanten und Katholiken die pluralistischen Lektionen der Moderne gelernt (oder sie sind jedenfalls dabei, es zu tun). Im Osten steht dieser Lern- und Vermittlungsprozess zum größten Teil noch aus. So muss die Orthodoxie z.T. erst jene «Außenwerke» aufbauen und entwickeln, auf denen die Kraft der westlichen Kirchen liegt: Diakonie, Kirchenrecht, Selbständigkeit gegenüber dem Staat, eigene Soziallehren, eine eigene gesellschaftliche Praxis. Umgekehrt sollten die westlichen Kirchen von den östlichen das lernen, was sie selbst in zu geringem Maße haben: das patristische und mystische Erbe, die unbedingte Gottesliebe, die Präferenz von Gottesdienst und Liturgie. Es geht um jenen glühenden Kern, ohne den alle «Außenwerke» des Christentums – mögen sie noch so eindrucksvoll und «effizient» sein – leer und äußerlich bleiben müssen.

Innerhalb des sich wiedervereinigenden Europas steht also eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Hierzu müssen viele Widerstände weggeräumt, viele Fremdheitsgefühle und Abneigungen überwunden werden. Ein neugieriges Interesse am Anderen muss sich entwickeln – ein Gefühl dafür, dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus, der Aufklärung und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung.

Solche Neugier aufeinander ist die Voraussetzung dafür, dass Europa nach jahrzehntelanger Spaltung endlich wieder «mit beiden Lungen atmen» und seine «Muttersprache, das Christentum» aufs Neue lernen kann (Johannes Paul II.)²⁵. Der Weg dahin wird freilich nicht einfach, er wird lang und mühsam sein.

ANMERKUNGEN

¹ Dies gelang nicht in Jugoslawien und Polen, jedoch zu einem erheblichen Teil in Ungarn und in der Tschechoslowakei.

² Stanislaw Stomma, einer der frühesten und mutigsten polnischen Kritiker der Kommunisten, sprach im Sejm am 8. Januar 1961 drastisch von dem Versuch der Partei, Kirche und Katholizismus auf konservative Positionen abzurängen, die Kirche «einzumotten» (Tygodnik powszechny, Krakau, 8. Januar 1961). Diese Politik der «Musealisierung» der Kirche wurde durch das Zweite Vaticanum – und einige Zeit später durch den polnischen Papst! – empfindlich gestört.

³ Diese Bewegung stand in denkwürdigem Kontrast zur Spätblüte des Marxismus in der westeuropäischen Intelligentsia der sechziger und siebziger Jahre. Ein Beispiel: Als Leszek Kolakowski 1970 in Frankfurt am Main auf Vorschlag von Jürgen Habermas Nachfolger Theodor Adornos werden sollte, protestierte die Fachschaft des Philosophischen Seminars gegen seine mangelnde marxistische Linientreue und verhinderte die Berufung.

⁴ Bemerkenswerte Einsichten vermittelt das im Oktober 1978 begonnene «Warschauer Tagebuch» des polnischen Romanciers Kazimierz Brandys, das von 1978 bis 1981 (Proklamation des Kriegsrechts!) reicht. Dort die Schilderung des in der polnischen Hauptstadt landenden Papstes und der «sich zu ihm erhebenden rauschhaften Hoffnung des Polentums» – doppelt aufschlussreich im Munde eines agnostischen Schriftstellers, der sich noch in den sechziger Jahren zur Haltung eines «heroischen Opportunismus» bekannt hatte (Warschauer Tagebuch. Die Monate davor, Frankfurt am Main 1984, 101f.).

⁵ Man denke, um nur drei charakteristische Namen zu nennen, an Michail Gorbatschow, Vaclav Havel und György Konrád.

⁶ Official Yearbook of the National Assembly of the Church of England, London 1883ff.; Svenska kyrkans årsbok, Stockholm 1921ff.

⁷ So Alexander Hollerbach, Staatskirchen und Staatsreligionen, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. V, Freiburg 1989, 182–186 (184).

⁸ Eine Ausnahme ist die verfassungsrechtlich geschützte Schwedische Kirchenversammlung (Kyrkomöte), die zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Laien besteht. Freilich bedürfen auch ihre Beschlüsse der Bestätigung durch den König (vgl. Hans Maier, Kirche und Staat seit 1945. Ihr Verhältnis in den wichtigsten europäischen Ländern, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 9/1963, 569).

⁹ So die Meinung eines so eminenten Kenners wie Zaccaria Giacometti, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926 (Neudruck Aalen 1961).

¹⁰ In jüngster Zeit hat Erziehungsminister Jack Lang unter dem Eindruck der Terroranschläge des 11. September 2001 sogar die Einführung religionskundlicher Inhalte in die Lehrpläne der französischen Schulen gefordert!

¹¹ Die Zahlen nach Berechnungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim (Stand 1993).

¹² Die östlichen Kirchen erwarteten von den westlichen nicht nur materielle Hilfen, sondern auch geistliche Solidarität, Bestärkung im Glauben, eine «gesunde Theologie», Loyalität zum Heiligen Stuhl, missionarischen Geist und vor allem die Vorbereitung eines gemeinsamen Europa, in dem

man eine konkrete Hoffnung nach dem Ende des Kommunismus sah; Auszüge aus der Diskussion: *Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe Nr. 50/1991.

¹³ Bischofssynode: Sonderversammlung für Europa, deutsch und lateinisch herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.

¹⁴ Diese Vorwürfe wiederholten sich in den folgenden Jahren ständig – bis heute. Einen dramatischen Höhepunkt erreichten sie im Jahr 2002, als nach Erhebung der vier Apostolischen Administraturen in Russland zu Bistümern und der Errichtung einer Kirchenprovinz mit dem Erzbischof in Moskau als Metropoliten die Russische Orthodoxe Kirche die Beziehungen zu Rom praktisch «einfro».

¹⁵ Europäische Evangelische Versammlung «Christliche Verantwortung für Europa», herausgegeben vom Evangelischen Pressedienst (epd) Nr. 17/92, Nr. 23/92.

¹⁶ Interessant und bemerkenswert ist, dass die Anglikanische Kirche der Einladung nach Budapest nicht folgte – mit dem Argument, sie sei eine ebenso «katholische» wie «evangelische» Kirche und nicht einfach mit dem (kontinental)europäischen Protestantismus identisch!

¹⁷ Christliche Verantwortung... (wie Anm.15), Nr. 17/92, 1-4.

¹⁸ Dokumentiert in: *Orthodoxes Forum*, herausgegeben von Theodor Nikolaou, 6 (1992), Heft 2, 259-264.

¹⁹ Offenbar halten die orthodoxen Kirchen auch nach der Zeit der Sowjetherrschaft – bei aller Schwäche – an der alten Vorstellung einer privilegierten Verbindung von Kirche und Staat (Kirche und Volk) fest. Sie reagieren auf die neue Lage vielfach mit offener Ablehnung, innerem Widerstand – und nicht selten mit dem Ruf nach dem Staat.

²⁰ Siehe Anmerkung 14. Auch das Verhältnis zu den Kirchen der Reformation hat sich abgekühlt. In den Zwängen des Sowjetsystems war die Verbindung zur Ökumene ein willkommenes «Fenster zur Welt» gewesen. Nach 1989 zogen sich viele orthodoxe Kirchen (am meisten die russische und serbische, am wenigstens die rumänische) in einen aus ererbtem Patriotismus und Abneigung gegen den Westen gemischten ostkirchlichen Regionalismus zurück. Es ist kein Zufall, dass Patriarch Alexej II. 1992 den Vorsitz der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) niederlegte – gewiß auch aus persönlichen Gründen, weil er dieses Amt schon lange wahrgenommen hatte, aber wohl auch aus Gründen der neuen Konstellation.

²¹ Gerhard Robbers, Die Kirchen und das Europarecht, in: Puza/Kustermann, Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich, Freiburg i.Ue. 1993, 177-187.

²² Sie nimmt in modifizierter Form Formulierungen auf, die sich in der Gemeinsamen Stellungnahme zu Fragen des Europäischen Einigungsprozesses, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1995) finden.

²³ P.J.Tettinger, Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 2001, Heft 14, 1010-1015.

²⁴ U.a. telefonierten Jacques Chirac und Helmut Kohl miteinander.

²⁵ Die längst berühmt gewordene Formel gebrauchte Johannes Paul II. erstmals bei seiner Ansprache zum Abschluss des Vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaftler im Vatikan am 31.10.1991 (*Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe, 21 (1991), Nr.46, 15.11.1991, Beilage XLIII).

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DEMOKRATIE, BIOPOLITIK UND MENSCHENWÜRDE

Zur ethischen Dimension aktueller gesellschaftlicher Konflikte

Die Einsicht in die unterschiedlichen Zielsetzungen von Politik, Recht und Moral ist von grundlegender Bedeutung für die moderne Staatsidee. Der Auftrag der Politik und das staatliche Handeln verfolgen nicht mehr das Ziel, die Bürger zur Tugend zu führen und sie zur Einhaltung einer an verbindlichen Maßstäben von Gut und Böse orientierten Lebensordnung anzuhalten. Sie beschränken sich auf die Sicherung des äußeren und inneren Friedens sowie auf die Bereitstellung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, die einen offenen Spielraum für die eigenverantwortliche Lebensführung freier Individuen garantieren. Die Sorge für eine gute Ordnung des gemeinsamen Lebens fällt dagegen nicht mehr in den Aufgabenbereich der Politik; sofern diese überhaupt noch als Bestandteil oder Voraussetzung des individuellen Lebensglücks angesehen wird, bleibt sie der freien Initiative, dem spontanen Engagement und dem lebendigen Gemeinsinn der Bürgergesellschaft überlassen. Insofern der Rückzug des Staates aus den Angelegenheiten des guten Lebens mit dem Verzicht auf die Bevormundung seiner Bürger verbunden ist, kommt diesem Vorgang auch aus moralischer Sicht eminente Bedeutung zu.

1. Der Beitrag des Christentums zur Entstehung der modernen Demokratie

Die Anerkennung der Gewissensfreiheit in ihren beiden Komponenten der freien Gewissensbildung und der eigenverantwortlichen Gewissensbetätigung innerhalb der Grenzen des Rechts führt zwangsläufig zu einer Ausdifferenzierung der gesellschaftlich akzeptierten Wertesysteme, denn ohne die Anerkennung eines legitimen Pluralismus bliebe die Stellung der Bürger

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972 - 1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Nationalen Ethikrat.

als autonomer Rechtssubjekte ohne moralisches Fundament. Der Gedanke der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates verbietet diesem die privilegierte Bindung an ein religiöses Bekenntnis oder ein einzelnes Ethosystem. Sosehr das Funktionieren der Demokratie auf die loyale Zustimmung der Bürger und die ethosgestalteten Kräfte der Gesellschaft angewiesen bleibt, so wenig darf sich die Rechtsordnung in ihrer konkreten Ausgestaltung in die Abhängigkeit einer bestimmten Moralauffassung begeben. Das gilt für die christliche Ethik nicht anders als für eine liberale Konzeption der Moral, deren Anhänger nicht selten dazu neigen, diese mit dem ethischen Minimum der Demokratie zu verwechseln.

Trotz dieser nach beiden Seiten hin notwendigen Abgrenzung steht die Idee des Rechtsstaates der christlichen Moral nicht beziehungslos gegenüber; zwischen beiden herrscht vielmehr eine innere Affinität, die von der Forderung nach einer radikalen Trennung von Recht und Moral verkannt wird. Historisch gesehen sind der Beitrag des Evangeliums und der christlichen Naturrechtsethik zur Entwicklung der freiheitlich-demokratischen Staatsidee nicht zu leugnen, auch wenn die Entstehung der neuzeitlichen Rechtskultur sich lange Zeit gegen den entschiedenen Widerstand vor allem der katholischen Kirche durchzusetzen hatte.

Der Vergleich mit den theokratischen Staatsauffassungen, die sich unter dem Einfluss anderer Weltreligionen, insbesondere in dem vom Islam geprägten Kulturraum, entwickelten, zeigt zudem, dass sich gerade die Vorstellung einer Selbstrelativierung staatlicher Macht spezifisch religiösen Wurzeln verdankt. Ohne die Krise der politischen Theologie, die das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott in der Spätantike auslöste¹ und ohne den Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wie er sich im Bereich des westlichen Christentums seit dem mittelalterlichen Investiturstreit durchsetzte,² hätte sich die europäische Verfassungsdynamik nicht in der Richtung entwickelt, in der sie später die Idee des demokratischen Rechtsstaats, das System der Gewaltenteilung und die Anerkennung individueller Freiheitsrechte hervorbrachte.

Zwar kann der demokratische Staatsbegriff nicht als die schlechthin einzige Form legitimer politischer Herrschaftsausübung gelten, da ein Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit auch unter anderen Regierungsformen denkbar ist. In der gegenwärtigen Epoche der Menschheitsgeschichte zeichnen sich allerdings nirgendwo Organisationsweisen staatlicher Macht ab, die als langfristige Alternativen zur Demokratie ernsthaft in Betracht kommen könnten. Die geschichtliche Erfahrung, dass Demokratien untereinander keine Kriege führen, belegt zur Genüge, dass diese ein zentrales Erfordernis der Staatlichkeit menschlicher Existenz, nämlich die Aufgabe der Friedenssicherung nach außen wirksam erfüllen können, während Diktaturen die Gewaltherrschaft im Innern über das eigene Staats-

gebiet hinaus auszuweiten trachten. Ebenso sichert die innere Affinität, in der die geschichtliche Verwirklichung der demokratischen Staatsidee zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsethos steht, dieser auch im Innern, im Verhältnis der Staatsgewalt zu den Bürgern, einen politisch-ethischen Vorrang gegenüber anderen Herrschaftsformen. Die moralischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, die seine ideelle und reale Vorzugswürdigkeit gegenüber anderen Staatsbegriffen verbürgen, sind zum einen in dem Rechtsstaatsprinzip selbst zu suchen, zum anderen liegen sie in dem objektiven Wertfundament, das dem Staat vorausliegt und dessen Anerkennung er seine eigene Existenz verdankt.

2. Die Bedeutung rechtsstaatlicher Freiheitsgarantien

Die besondere Relevanz, die der internen Beachtung rechtsstaatlicher Grundsätze im Verhältnis der Staatsorgane zu den Bürgern zukommt, wird in demokratiethoretischen Debatten häufig verkannt. Wo die bloße Legalität staatlicher Maßnahmen einer angeblich höheren Legitimität des Protestes gegenübergestellt oder die Bindung staatlichen Handelns an rechtsförmige Verfahren als Ausdruck mangelnder politischer Kreativität denunziert wird, droht die Gewöhnung an die selbstverständliche Geltung rechtsstaatlicher Prinzipien für ihren bleibenden Wert blind zu machen. Was den demokratischen Rechtsstaat *a limine* von anderen Formen der Machtausübung unterscheidet, kann letzten Endes nur im Spiegel der Unrechtserfahrung mit einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfasst werden, in der die Bürger der Einschüchterung, Benachteiligung und Verfolgung durch einen übermächtigen Staatsapparat ausgesetzt sind. Schon das einfache Gedankenexperiment, das sich die eigenen Lebensbedingungen und den persönlichen Freiheitsraum unter einem derartigen diktatorischen Regime vorstellt, öffnet die Augen für den Eigenwert der rechtsstaatlichen Ordnung und einer freiheitlich-demokratischen Rechtskultur. Gerade den formalen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeinen Geltung von Gesetzesvorschriften, der Publizitätspflicht und dem Rückwirkungsverbot staatlicher Gesetze kommt daher ein unverzichtbarer ethischer Gehalt zu. Die wirksamen Freiheitsgarantien, die durch die Bindung aller staatlichen Gewalt an rechtsförmige Verfahren erreicht werden, verdienen auch dann Beachtung, wenn deren nur formale Geltung die Verwirklichung materialer Gerechtigkeit und die Anerkennung moralischer Wertvorstellungen im Zusammenleben der Bürger nicht gewährleisten kann.

Es waren gerade die furchtbaren Erfahrungen mit der Pervertierung totalitärer Staatsformen, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in den meisten europäischen Ländern zu einer rückhaltlosen inneren Bejahung der demokratischen Staatsform durch Christen beider Konfessionen

führten. Während vor dem Krieg in Deutschland in breiten kirchlichen Kreisen eine unverhohlene Distanz gegenüber der Weimarer Republik herrschte und sich die Katholiken Frankreichs und Italiens unter einem laizistischen Staat von der aktiven Teilnahme am politischen Geschehen selbst ausschlossen, gründeten sie nach dem Krieg mit Zustimmung der kirchlichen Hierarchie überkonfessionelle Parteien mit dem Ziel, auf demokratische Weise Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu nehmen. Es ist ein epochales Ergebnis der Unrechtserfahrungen unter einer totalitären Macht, welche die Welt in die größte Katastrophe ihrer bisherigen Geschichte führte, dass Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, auch wenn dieser nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit mit seinem eigenen Anspruch übereinstimmt. Diese Erinnerung sollte im politischen Gedächtnis aller Christen lebendig bleiben und zu einer dauerhaften Wertschätzung der demokratischen Staatsform führen – einer Wertschätzung, die sich auch dort durchhalten muss, wo einzelne gesetzliche Regelungen dem Anspruch moralischer Grundwerte nicht in ausreichender Weise entsprechen und der Rechtsstaat der Versuchung zu erliegen droht, vor seinen eigenen Ansprüchen zurückzuweichen.

3. Die Bedeutung des modernen Menschenrechtsethos

Die zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, tritt im modernen Menschenrechtsethos hervor. Der Vorrang der Demokratie vor anderen politischen Herrschaftsformen beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, wie positivistische Rechtstheorien annehmen, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenwürde und der aus ihr abgeleiteten Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind. Das deutsche Grundgesetz entfaltet die menschenrechtlichen Forderungen der vorstaatlichen Ebene zu einem Katalog von Grundrechten mit Verfassungsrang, die zu achten und deren Verletzung zu wehren aller staatlichen Gewalt aufgetragen ist. Ihrer ursprünglichen Schutzintention zufolge sind die Grundrechte primär subjektive Freiheitsrechte der Bürger, die sie vor Eingriffen des Staates in ihre Rechtssphäre schützen. Gemäß der Annahme einer mittelbaren Drittwirkung der Grundrechte beschränken sich diese jedoch nicht nur auf ihre negative Funktion als Abwehrrechte gegenüber dem Staat, sondern sie fordern darüber hinaus auch Anerkennung und Respekt im gesellschaftlichen Verhalten der Menschen untereinander.

Die innerstaatliche Friedensfunktion, die dem modernen Rechtsstaat durch das Gewaltmonopol zugewachsen ist, beinhaltet daher auch, dass der

Staat die Grundrechte seiner Bürger, allen voran das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, den Erwerb von Eigentum und Besitz, den ungestörten Zugang zu den kulturellen Gütern der Gesellschaft sowie die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie) auf umfassende Weise gewährleistet. Als sozialer Rechtsstaat obliegt ihm darüber hinaus die Aufgabe, seine Bürger vor den elementaren Lebensrisiken durch Krankheit und äußere Not, Arbeitslosigkeit und Armut zu schützen und durch sozialstaatliche Maßnahmen die sozialen Mindestvoraussetzungen für die Realisierung der subjektiven Freiheitsrechte zu schaffen. Damit die in den Grundrechten gewährte Freiheit nicht nur für diejenigen gilt, die sie aufgrund ihrer Durchsetzungskraft, ihrer stärkeren Begabung, ihrer höheren Bildung oder ihrer materiellen Begünstigung mit Leben erfüllen können, während sie für die anderen nur eine leere Hohlform ohne Inhalt bleiben, muss der moderne Staat durch eine auf die Anerkennung individueller Menschenrechte und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit zielende Politik Einfluss auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen nehmen.

4. Die weltanschauliche Neutralität des Staates und das ethische Fundament der Demokratie

Der demokratische Rechtsstaat, dem von seinen Ursprüngen her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese deshalb nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen oder als Verzicht auf die Festsetzung verlässlicher Rahmenbedingungen praktizieren, innerhalb derer sich das moralische, kulturelle und wirtschaftliche Handeln der Bürger frei entfalten kann. Gerade der auf die Unterscheidung von Recht und Moral gegründete, mit einer Pluralität von Lebenseinstellungen seiner Bürger konfrontierte Staat kann sich als Garant einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung unter dem Anspruch sozialer Gerechtigkeit nicht einfach als wertneutral verstehen. Wenn der Rechtsstaat angesichts unterschiedlicher Moralauffassungen und eines wachsenden ethischen Pluralismus auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten und der Durchsetzung individueller Interessen entzogen bleibt, gefährdet er die eigene Vertrauensbasis, ohne die er auf Dauer nicht existieren kann.

Insofern der politisch-ethische Vorzug des Rechtsstaates gegenüber allen anderen Herrschaftsformen auf einer grundsätzlichen Wertentscheidung beruht, die dem Schutz der individuellen Freiheitssphäre und der fundamentalen Lebensgüter den Vorrang vor allen anderen Staatszwecken einräumt, ist der demokratische Rechts- und Sozialstaat den moralischen Grundwerten verpflichtet, die er verkörpert und die zu schützen ihm auf-

getragen ist. Papst *Johannes Paul II.* nennt in seiner Enzyklika «*Evangelium vitae*» als solche dem staatlichen Handeln vorausliegende Grundlagen die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der Einzelnen und das Gemeinwohl, an dem sich die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen bei der Verwirklichung ihres jeweiligen Eigenwohls zu orientieren haben (Nr. 70–71).

5. Die Würde der menschlichen Person und die Förderung des Gemeinwohls

In ähnlicher Weise erläutert ein Lehrdokument der römischen Glaubenskongregation, das Anfang 2003 veröffentlicht wurde,³ welche unaufgebaren, das «Gesamtwohl der Person» (Nr. 4) betreffenden Forderungen aus den Grundprinzipien der Personwürde jedes einzelnen Menschen, der Verpflichtung zu gesellschaftlicher Solidarität sowie der Förderung des Gemeinwohls im Einzelnen folgen: ein gesetzliches Verbot von Abtreibung und Euthanasie, das das fundamentale Recht auf Leben von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende in jedem Menschen achtet; der Schutz des menschlichen Embryos vor Manipulation, Selektion und Verwerfung im Rahmen der modernen Fortpflanzungsmedizin; die Förderung von Ehe und Familie als den beiden sozialen Grundeinheiten der Gesellschaft, denen weder gleichgeschlechtliche Partnerschaften noch nicht-eheliche Lebensgemeinschaften rechtlich gleichgestellt werden dürfen; die Freiheit der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder; der soziale Schutz Minderjähriger und wirksame Hilfe für die Opfer von Drogenhandel und Prostitution, die als moderne Formen der Sklaverei anzusehen sind. Zu den grundlegenden sozialetischen Verpflichtungen, die sich aus der Würde der Person und den Forderungen des Gemeinwohls ergeben, zählen schließlich die Anerkennung der Religionsfreiheit, die Entwicklung einer gerechten Wirtschaftsordnung auf nationaler Ebene wie im internationalen Bereich sowie die konsequente Suche nach Frieden, die eine radikale und absolute Zurückweisung jeder Form von Gewalt und Terrorismus verlangt. Die Aufzählung dieser Liste macht deutlich, dass damit kein weltfremder Pazifismus gemeint ist; vielmehr werden auch religiöser Fanatismus, soziale Marginalisierung und wirtschaftliche Verelendung als miteinander verflochtene Ursachen kriegerischer Auseinandersetzungen benannt.

6. Der Vorrang der Gerechtigkeit

Soweit sie die Verpflichtung zu Frieden und Entwicklung, zu religiöser Toleranz und internationaler Zusammenarbeit einschärfen, stoßen derartige menschenrechtliche Grundforderungen zumindest in den westlichen Gesellschaften auf breite Zustimmung. Insbesondere auf sozialetischem Ge-

biet werden der Kirche ein moralisches Wächteramt und eine glaubwürdige Sensibilität für gesellschaftliche Fehlentwicklungen über den Kreis ihrer eigenen Gläubigen hinaus zugestanden. Die Erinnerung an ethische Grundnormen, die der persönlichen Lebensführung Grenzen auferlegen, weil sie die Beachtung der unveräußerlichen Rechte aller Menschen einfordern, wird dagegen regelmäßig mit dem Einwand zurückgewiesen, eine pluralistische Gesellschaft könne die Moralauffassungen der katholischen Kirche nicht zur Grundlage ihrer Gesetzgebung machen. Seit den Auseinandersetzungen um die Reform des Scheidungs- und Abtreibungsrechts in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gehört ein derartiger Vorwurf zum Standardrepertoire liberaler Argumentation. Er verkennt indessen, dass es sich bei den genannten Konflikten keineswegs nur um Fragen eines persönlichen Lebensstils handelt, über die aufgeklärte Individuen frei von staatlicher Bevormundung und fremder Einmischung entscheiden können. Insofern im Fall von Abtreibung, Embryonenforschung und manchen Verfahren der modernen Fortpflanzungsmedizin die fundamentalen Rechte Dritter betroffen sind, werden die offenen Gesellschaften des Westens mit elementaren Gerechtigkeitsproblemen konfrontiert, die der demokratische Rechtsstaat nicht dem Belieben einzelner Bürger anheim stellen kann.

Im Unterschied zu sonstigen Wertkollisionen können Gerechtigkeitsfragen nämlich nur auf einem Fundament entschieden werden, das den kulturellen Präferenzen einzelner Menschen vorausliegt und die Rechte aller Betroffenen erfasst. Unterschiedliche Moralauffassungen im Bereich der individuellen Lebensführung können in einer offenen Gesellschaft entsprechend dem Motto, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, so lange in der Schwebelage bleiben, als sie nicht die Rechte anderer verletzen. Ethische Konflikte dagegen, die strikte Gerechtigkeitsfragen berühren, lassen sich nicht nach der gängigen liberalen Konfliktregelungsstrategie umgehen, nach der jeder der eigenen Überzeugung folgen soll, ohne diese einem anderen aufzuzwingen. Wenn in den Konflikten um Leib und Leben unterschiedliche Moralauffassungen aufeinanderstoßen, geht es nie nur um diese selbst, sondern immer auch um den Anspruch der Gerechtigkeit gegenüber Dritten, der sich durch Großzügigkeit und Toleranz nicht aus der Welt schaffen lässt. Wenn daher die Kirche ihre Stimme gegen Abtreibung und Euthanasie erhebt und die Rechte menschlicher Embryonen verteidigt, fordert sie nicht staatlichen Schutz für ein kirchliches Binnenethos oder die religiösen Gefühle ihrer Gläubigen, sondern den Schutz des Menschen vom Anfang seiner individuellen Existenz an. Weder tritt sie in eigener Sache auf noch versucht sie, irgendwelche Privilegien für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Sie übernimmt vielmehr eine advokatorische Funktion zugunsten der Rechtlosen und Schwachen, die über keine eigene Stimme verfügen, um ihre Rechte einzuklagen.

7. Politischer Pluralismus und ethischer Relativismus

Das genannte vatikanische Lehrdokument erläutert diesen Sachverhalt durch die Unterscheidung von politischem Pluralismus und ethischem Relativismus, der für das Selbstverständnis der Demokratie zentrale Bedeutung zukommt. Ungehinderte Meinungsvielfalt und eine Pluralität politischer Anschauungen auch unter Katholiken sind notwendige Voraussetzungen des demokratischen Alltags, die von der Kirche heute (anders als im 19. Jahrhundert) vorbehaltlos anerkannt werden. Entgegen einer verbreiteten Interpretation der weltanschaulichen Neutralität des Rechtsstaates, welche die Demokratiefähigkeit einzelner Gruppierungen von der Preisgabe unbedingter Wahrheitsansprüche und der Einnahme eines prinzipiell relativistischen Standpunktes abhängig macht,⁴ besteht diese Unterscheidung darauf, dass die aufgezeigten ethischen Fundamente von Staat und Gesellschaft nicht der individuellen Beliebigkeit anheim fallen dürfen. Der politische und kulturelle Pluralismus, der den inneren Reichtum demokratischer Gesellschaften ausmacht, darf nicht mit einem Pluralismus der moralischen Prinzipien und Grundwerte verwechselt werden, der deren Anerkennung als gleichermaßen mögliche Optionen betrachtet und sie dadurch der Gleichgültigkeit (im bekannten Doppelsinn des Wortes: indem alle gleichgültig sind, werden sie bedeutungslos) ausliefert.

Ein derartiger moralischer Relativismus ist keineswegs Zeichen eines starken Vertrauens in die Fähigkeit der Demokratie, weltanschauliche Gegensätze in ein friedliches Miteinander zu verwandeln. In ihm bekundet sich vielmehr eine innere Schwäche demokratischer Gesellschaften, die nicht mehr bereit sind, ihre eigenen Grundlagen zu schützen. Wenn die Kirche in dieser durch den Verfall der Vernunft und die Auflösung moralischer Prinzipien gekennzeichneten Situation an die Verantwortung für das Gemeinwohl erinnert, die den Inhabern staatlicher Ämter in besonderer Weise aufgetragen ist, fordert sie wiederum nichts für sich selbst. Die Sorge um das Gemeinwohl betrifft vielmehr das Wohlergehen jedes Menschen, auch des schwachen, der seine Rechte selbst nicht schützen kann und die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Angesichts der Selbstaflösungstendenzen, der demokratische Gesellschaften durch einen missverstandenen ethischen Pluralismus anheimzufallen drohen, wandelt sich die Kirche von der erbitterten Gegnerin, die sie einst war, zur entschlossenen Anwältin der Demokratie, indem sie diese an ihre eigenen Ursprünge erinnert.

8. Abtreibung, Embryonenforschung und Fortpflanzungsmedizin

Demgegenüber wird oftmals behauptet, der wachsende ethische Pluralismus demokratischer Gesellschaften gebiete eine Rücknahme rechtlicher

Schutzvorschriften, wo diese sich nicht mehr auf einen breiten gesellschaftlichen Konsens stützen könnten. Weil die moralischen Anschauungen der Menschen über Abtreibung und Euthanasie, Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik immer weiter auseinander driften, hätten rechtliche Grenzziehungen und Handlungsverbote, die in die subjektive Rechtssphäre der Bürger eingreifen, in diesen Bereichen keine demokratische Legitimation mehr. Der Rechtsstaat sei folglich weder gezwungen noch überhaupt dazu befugt, zum Schutz des Lebens menschlicher Embryonen der Freiheit medizinischer Forschung oder der reproduktiven Autonomie seiner Bürger Schranken aufzuerlegen. Wenn die fremdnützige Verfügung über unschuldiges menschliches Leben in zentralen bioethischen Konfliktfeldern überhaupt noch als ernsthaftes moralisches Problem betrachtet wird, verweist man darauf, dass unsere Rechtsordnung keinen uneingeschränkten Lebensschutz kennt und auch die moraltheologische Lehre der Kirche das Töten in Notwehr und ihr vergleichbaren Ausnahmesituationen nicht verbietet. Daraus wird dann auf die Berechtigung geschlossen, das Leben menschlicher Embryonen in einer Güterabwägung gegen die Heilungsinteressen und den Kinderwunsch der Betroffenen abzuwägen. Ist die Geltung des Tötungsverbotes aber erst einmal relativiert und die Beweislast umgekehrt, so kann der Ausgang der Güterabwägung nicht mehr ungewiss erscheinen: Angesichts der Hocharrangigkeit medizinischer Forschungsziele und der existentiellen Bedeutung des Kinderwunsches soll der Schutz des menschlichen Lebens in seiner Anfangsphase auf verfassungskonforme Weise hinter diese Interessen zurücktreten können.

Dem universalen Menschenrechtsethos, dessen Anerkennung die Demokratie voraussetzt, liegt der Gedanke zugrunde, dass Menschenwürde und Menschenrechte unterschiedslos allen Menschen zukommen. Weder soziale Statureigenschaften noch biologische Differenzmerkmale wie Hautfarbe, Geschlecht, Rasse oder Alter können eine Einschränkung rechtfertigen. Würde dem menschlichen Embryo allein deshalb, weil er sich noch in der Anfangsphase seiner Existenz befindet oder weil er seine spätere Gestalt noch nicht ausgebildet hat, nur eine eingeschränkte Schutzwürdigkeit zugestanden, käme dies in der Geschichte der menschlichen Zivilisation einem Rückschritt gleich, weil die lange Reihe ethnischer, rassistischer oder geschlechtsbezogener Diskriminierungen durch eine neuartige entwicklungsbedingte Benachteiligung abgelöst würde, die auf die embryonale Existenz des Menschen zielt. Daran ändert auch die terminologische Unterscheidung nichts, die dem Embryo zwar das menschlichen Leben (*human being*), aber nicht das volle Menschsein (*human life*) zusprechen möchte.⁵ Abgesehen davon, dass diese semantische Differenzierung einseitig von den Interessen der bereits Geborenen geleitet ist und schon deshalb diskriminierenden Charakter trägt (warum sollte eine ähnliche Sprachregelung nicht auch am

Lebensende zulässig sein?), führt eine derartige nominalistische Aufspaltung des Menschseins in die im Embryo bereits verwirklichte Existenzweise eines menschlichen Lebewesens und die auf dieser Stufe noch fehlende Bewandnis des Menschseins im normativen Sinn in der Sache nicht weiter. Denn unleugbar ist der Embryo ein Lebewesen von der Art des Menschen; die genannte sprachliche Unterscheidung bringt uns daher einer Antwort auf die Frage, warum wir ihm die dem Menschen geschuldeten Rechte vor-enthalten dürften, keinen Schritt näher.⁶

Die Ausdehnung des Menschenrechtsgedankens auf die Schwachen und Rechtlosen, welche die statusverleihenden Merkmale nicht besaßen, die ihnen auf dem kulturellen Hintergrund ihrer Zeit gesellschaftliche Anerkennung hätten verleihen können, folgte immer einer einfachen Wahrheit. Hinter allen moralischen, geistigen oder statusbedingten Qualifizierungen, welche die Menschen in Stärkere und Schwächere, Gute und Böse, Weiße und Schwarze einteilten, trat als gemeinsame Grundlage das nackte biologische Menschsein hervor. Auch diejenigen, die zuvor als Hexen, Verbrecher und Volksschädlinge verfolgt oder als Schwarze, Behinderte und Angehörige einer religiösen Minderheit benachteiligt wurden, waren Menschen: aufgrund ihres gesellschaftlichen Status verschieden, aber im entscheidenden Merkmal der biologischen Abstammung allen anderen gleich.⁷ Dagegen entspricht die Unterscheidung von biologischer Artzugehörigkeit und einer durch einen kulturellen Zuschreibungsakt erfolgenden Anerkennung als Mensch, die im Zeitalter der Biopolitik dazu dienen soll, die Menschenwürde des Embryos einzuschränken, exakt der Argumentationsweise, die in früheren Epochen dazu verwandt wurde, bestimmten Angehörigen der menschlichen Art das volle Menschsein im Sinne eines normativen Würdeprädikats abzuspochen. Auch in früheren Zeiten konnte diesen im damaligen gesellschaftlichen Bewusstsein so überaus plausiblen Ausgrenzungsversuchen nur die schlichte Tatsache entgegengehalten werden: dass auch diese «Wesen» aus keinem anderen Grund als nur dem, weil sie im biologischen Sinn Menschen sind, an der einen unteilbaren Menschenwürde teilhaben und daher Träger derjenigen Rechte sind, die dem Menschen als solchem zukommen.

Soll sich das gebieterische Postulat der Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten dagegen nur auf einen Kreis von Anspruchsberechtigten beziehen, denen wir die Trägerschaft dieser Rechte zuvor in einem kulturellen Zuschreibungsakt verliehen hätten, so wäre bereits der Grundakt der Anerkennung eines unbedingten Verpflichtetseins, um den es im Gedanken der Menschenwürde geht, durch diskriminierende Einschränkungen relativiert. Die Rede von der Menschenwürde wäre dann um ihren Sinn gebracht, denn sie könnte die entscheidende Funktion, die sie in der Vergangenheit hatte, nicht mehr erfüllen: das Menschsein der

Schwachen und Rechtlosen ungeachtet aller weiteren Nützlichkeits-erwägungen zu schützen. Dass soziale Ausgrenzungen im Zeitalter von Demokratie und Wissenschaft ein für alle Mal überwunden wären, mag unseren kulturellen Überlegenheitsgefühlen schmeicheln, doch ist diese Annahme durch nichts bewiesen. Die zivilisatorische Decke, auf der wir stehen, ist dünner als wir ahnen, und wenn die nutzengeleitete Abwägung von Leben gegen Leben an den Randzonen der Gesellschaft erst einmal mit staatlicher Billigung praktiziert wird, erscheint ein weiterer Einbruch jederzeit möglich.

Die Argumentation, die dem Embryo das volle Lebensrecht absprechen und den Umfang des Tötungsverbot durch Ausnahmen zugunsten der Wissenschaft einschränken möchte, markiert selbst den ersten Schritt einer derartigen Entwicklung. Sie beruht nämlich auf einer heimlichen Ausweitung der Ausnahmen vom Tötungsverbot, die unsere Rechtsordnung bislang zulässt. Notwehrtötungen oder der finale Polizeischuss bei einem Geiseldrama dienen der Abwehr einer akuten Lebensbedrohung, die sich nicht anders als durch die Ausschaltung der Gefahrenquelle abwenden lässt. Der Embryo jedoch bedroht niemanden; von ihm geht keinerlei Gefahr aus. Er ist ein schwaches und schutzloses menschliches Wesen, das zudem erst durch menschliches Handeln in die prekäre Situation seiner extrakorporalen Existenzweise gebracht wurde. Ihn zum Zwecke der Stammzellgewinnung zu töten oder im Rahmen einer Präimplantationsdiagnostik durch Selektion zu verwerfen, stellt eine Instrumentalisierung menschlichen Lebens dar, die durch den Hinweis auf die Erlaubtheit von Notwehrhandlungen bei eigener Lebensbedrohung keineswegs gerechtfertigt werden kann.

9. Das Grundprinzip einer humanen Lebensethik

Eine solche Argumentation verkennt die fundamentale Stellung, die dem Basisgut «Leben» innerhalb einer demokratischen Rechtsordnung zukommt. Das physische Leben bildet die existentielle Grundlage der Person und ihrer geistigen Akte; es muss daher auch dort wirksam geschützt werden, wo diese zu den spezifischen Vollzügen des Menschseins noch nicht in der Lage ist. Das Menschenbild der Bibel und eine ganzheitliche philosophische Anthropologie stimmen darin überein, dass der Leib und das physische Leben keine der sittlichen Freiheit des Menschen äußeren Güter darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, auch und gerade in ihrem geistgeprägten Verhalten und in ihrem kommunikativen Handeln notwendig darstellt.

Weil der Mensch sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung nicht anders als *in* seinem Leib und *durch* seinen Leib gegeben ist, darf der Respekt vor seiner Personwürde nicht erst der vollen Ausprägung von Selbstbewusstsein, Rationalität und bestimmten aktuellen Eigenschaften entgegengebracht werden; er muss vielmehr das gesamte zeitliche Kontinuum und das leibliche Ausdrucksfeld umfassen, das die geistigen Selbstvollzüge der Person trägt und ermöglicht. Das aber heißt: Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn auf der jeweiligen Entwicklungsstufe und in der konkreten Gestalt anerkennen, wie er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner Entfaltungsmöglichkeiten, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der besonderen Verletzlichkeit seines leiblichen Daseins. Deshalb beruht das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, nicht auf einer religiösen Überschätzung des Lebens, sondern auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Rechtskultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.⁸ Die Anerkennung der Menschenwürde muss, soll sie überhaupt gelten und nicht bereits durch den Vorgang ihrer Anerkennung den Keim der Relativierung in sich tragen, für die ganze individuelle Zeitspanne eines Menschenlebens gelten und alle Entwicklungsstufen, Situationen und Zustände umfassen, die in ihrer Summe die zeitliche Existenz eben dieses Menschen ausmachen. Werden am Lebensanfang oder am Lebensende bestimmte Situationen oder Zustände davon ausgenommen, erfolgt der Akt der Anerkennung nicht mehr unbedingt, sondern unter Voraussetzungen, die einseitig von denen definiert werden, die diese Voraussetzungen erfüllen. Eben diese asymmetrische Zuschreibung – wir befinden darüber, wem wir von welchem Zeitpunkt an nach welchen Kriterien Menschenwürde zusprechen wollen – ist mit der fundamentalen Gleichheit unvereinbar, die innerhalb der demokratischen Gesellschaft alle umfassen muss. Damit dieses «alle» aber nicht wiederum einseitig nach sozialen oder kulturellen Statuskriterien eingegrenzt wird, muss es schlichtweg für alle gelten, die vom Menschen abstammen, d.h. im biologischen Sinn Menschen sind.

In diesem Sinne kann der Leib die konkrete Grenze der Freiheit genannt werden, die der Rechtsordnung nicht gleichgültig sein darf. Das anthropologische Prinzip, wonach wir im leiblichen Leben die Vergegenwärtigung der Freiheit eines anderen Menschen und die konkrete Repräsentation seiner Person achten, gilt auch für die letzte Lebensphase im Sterben. Wer unter Berufung auf die individuelle Selbstbestimmung den Menschen für einen angeblich «würdigen» Tod verantwortlich machen möchte, liefert ihn nicht nur seinen eigenen Ängsten, seiner Versuchung zur Resignation und seinen

depressiven Stimmungen, sondern auch den Ansprüchen der Gesellschaft aus. Angesichts der unausgesprochenen Erwartungen, denen Sterbende in der letzten Lebensphase ausgesetzt sein können, wahrt das Tötungsverbot die Freiheit der Sterbenden. Auch in einer Gesellschaft, zu deren moralischen Spielregeln die Tötung auf Verlangen gehört, würden nur wenige ihren Tod als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wäre vielmehr ein manipulierter, aufgrund der medizinischen, ökonomischen und menschlichen Ressourcen der Gesellschaft geplanter Tod, dem die Sterbenden unter der Fahne von Autonomie und Menschenwürde ausgeliefert wären.

10. Der Schutz von Ehe und Familie

Dieselbe Anwaltschaft für die Rechte der jeweils schwächeren Seite bestimmt auch die Forderung nach einem angemessenen staatlichen Schutz von Ehe und Familie. Auf den ersten Blick ist dies allerdings weniger offensichtlich als im Fall von Abtreibung, Euthanasie und Embryonenforschung. Wenn der gesellschaftliche Wandel im Partnerschaftsverhalten und in den familialen Lebensverhältnissen der Menschen zu einer fortschreitenden Erosion des objektiven Sinngehaltes der tradierten Lebensformen von Ehe und Familie führt, erscheinen davon die subjektiven Rechte derjenigen nicht unmittelbar betroffen, die als Ehepartner, Eltern und Kinder in diesen Rechtsinstituten leben. Bringt die Auflösung der herkömmlichen Rechtsbindungen durch die weit gehende Akzeptanz alternativer Partnerschaftsmodelle für sie nicht eher einen individuellen Freiheitsgewinn? Liegt in der Auflösung des objektiven Rechtsgehaltes von Ehe und Familie nicht eine Stärkung des persönlichen Freiheitsinteresses aller Betroffenen, weil es ihnen einen größeren Freiraum zur autonomen Disposition über die eigenen Lebenspläne einräumt? So sieht es ein soziologischer Erklärungsansatz, der diese Entwicklung unter den Leitbegriffen «Pluralisierung» und «Optionserweiterung» analysiert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die Auflösung verlässlicher Bindungsstrukturen und das Zurückweichen der Rechtsordnung vor dieser Entwicklung in aller Regel nur zur einseitigen Freisetzung individueller Selbstbestimmung führt, während dieselbe Entwicklung auf der Verliererseite eine größere Recht- und Schutzlosigkeit hervorbringt.

Diese Einschätzung entspringt keineswegs nur einer vagen Annahme oder einer diffusen Klage über den wachsenden Egoismus der Menschen. Sie lässt sich vielmehr anhand der Entwicklung des Ehebegriffs belegen. Schon lange vor der Wiedervereinigung Deutschlands, durch die sich die Säkularisierungstendenzen der Gesellschaft nochmals beschleunigten, hat das Bundesverfassungsgericht festgestellt, dass die durch das Grundgesetz geschützte Ehe nicht die christliche Ehe sein könne; vielmehr liege der Verfassung ein verweltlichter und säkularisierter Ehebegriff zugrunde.⁹

Bereits das damalige Urteil ließ allerdings offen, worin die unverzichtbaren Wesenselemente dieser weltlichen Eheauffassung bestehen und gab mehr oder weniger deutlich zu erkennen, dass diese nur in Abhängigkeit von den sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen zu bestimmen sind. Inzwischen duldet unsere Rechtsauffassung eine so weit gehende privatrechtliche Ausgestaltung des Eheverhältnisses, dass man überhaupt keine normativen Inhalte der Ehe mehr benennen kann, die der autonomen Regelung durch die Ehepartner noch entzogen sind. Selbst ein vollständiger Ausschluss von Zugewinnngemeinschaft und Versorgungsausgleich sowie des nahehelichen Unterhalts werden weithin anerkannt, wobei solche Kautelen nach der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes selbst dann zu billigen sind, wenn der Mann nur unter dieser Bedingung in die Eheschließung mit einer schon schwangeren Frau einwilligt.

Eine solche Entwicklung koppelt das weltliche Eheverständnis nicht nur von den Grundsätzen der kirchlichen Ehemoral ab; es entwertet zugleich die Ehe als weltliche Institution und macht sie zur leeren Hohlform, die es bei entsprechender privatrechtlicher Ausgestaltung zulässt, dass der eine Partner der Willkür des anderen schutzlos preisgegeben ist. Für das Wertebewusstsein einer Gesellschaft und für die Orientierungsfähigkeit der in ihr lebenden Menschen ist es jedoch von erheblicher Bedeutung, dass jeder mann weiß, auf welche Art sozialer Bindungen auch angesichts der Kontrasterfahrungen von Alter und Krankheit, Unglück und Not Verlass ist. Eben dies ist der Sinn einer rechtlichen Ordnung der Geschlechterbeziehung von Frau und Mann durch die Ehe: Die rechtswirksame Bereitschaft, füreinander Verantwortung zu tragen, entzieht die Ehe dem Belieben der Partner und stiftet so im Binnenverhältnis und gegenüber der Öffentlichkeit eine sichtbare, nach außen transparente Verlässlichkeit, die dem informellen Versprechen nicht eigen ist. Zwar kann partnerschaftliches Füreinander-Einstehen auch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften geübt werden; entscheidend ist jedoch, dass die faktisch gelebte Solidarität im Belieben der Partner verbleibt. Insofern erscheint die weitgehende gesellschaftliche Akzeptanz nichtehelicher Lebensgemeinschaften geradezu als ein Rückfall hinter eine durch die humane Vernunft markierte Zivilisationsschwelle. Nachdem die Lebensform der Monogamie sich im Verlauf der Kulturgeschichte als Ausdruck der gleichberechtigten Anerkennung von Mann und Frau durchsetzte und diese Form der Subjektbeziehung zwischen den Geschlechtern durch den Wegfall der historischen Eheverbote inzwischen allen Gesellschaftsschichten offen steht, kann die Entwicklung eines rein säkularen Eheverständnisses nicht mehr ohne humane Verluste hinter dieses Ethos der Menschenwürde zurückfallen.¹⁰

Natürlich bleibt das Gelingen der Ehe in hohem Maße vom persönlichen Wollen und dem moralischen Selbsteinsatz der Ehepartner abhängig,

die sich durch rechtliche Vorkehrungen nicht erzwingen lassen. Dennoch gibt es ein Mindestmaß an Solidarität, das sich für die Dauer der gesamten Eheführung und selbst noch bei Trennung und Scheidung bewähren muss. Wenn die Kirche vor einer Aushöhlung des weltlichen Ehebegriffs warnt, versucht sie daher nicht, die Ansprüche ihres eigenen Eheideals mit Hilfe des staatlichen Rechts durchzusetzen. Sie warnt vielmehr vor einer Entsolidarisierung der Geschlechter, die sich unter dem Deckmantel gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse vollzieht. Ohne die verbindliche Bereitschaft, in den Risiken des Lebens füreinander einzustehen, verliert der Ehebegriff seinen Sinn; zudem bilden die sichtbare Verbindlichkeit und die öffentliche Anerkennung der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau die angemessene Grundlage für die Übernahme von Elternverantwortung.¹¹ Das Zusammenleben mit Kindern ist mehr als nur eine Privatangelegenheit der Eltern, die ungehindert über ihr Grundrecht der Fortpflanzungsfreiheit verfügen; die Ordnung dieses Zusammenlebens muss auch um der Kinder willen verlässlich, stabil und nach außen transparent sein. Wer angesichts der erkennbaren Dissoziation von Ehe und Familie auf ihrer inneren Zusammengehörigkeit besteht, der erinnert an ein grundlegendes Postulat der Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und Generationen, das sich nicht als Forderung einer nur binnenkirchlich verbindlichen Moralauffassung abtun lässt.

11. Die Lebensfähigkeit der Demokratie

Die moderne Demokratie ging aus dem Kampf um Menschenwürde und Menschenrechte hervor, indem sie deren allgemeine Achtung nach zwei Seiten hin durchsetzte: Menschenwürde und Menschenrechte kommen unterschiedslos *allen* Menschen zu und sie müssen ebenso unterschiedslos *von allen* anerkannt werden. In den gegenwärtigen Auseinandersetzungen auf den Feldern von Biopolitik und Fortpflanzungsmedizin und in dem Streit um den staatlichen Schutzauftrag für Ehe und Familie geht es im Letzten um die Frage, ob dieses Junktum auch weiterhin bestehen bleiben soll und wie es im gesellschaftlichen Bewusstsein zu verankern ist. Der demokratische Grundsatz «soviel Freiheit wie möglich» droht unter der Sogwirkung allgemein praktizierter Vorstellungen von Selbstsorge und Selbstverwirklichung die komplementäre Einsicht zu verdrängen, dass rechtliche Bindungen dort notwendig sind, wo sie um der Freiheit anderer willen erfolgen.

Dies hat weitreichende Folgen für Idee und Wirklichkeit der Demokratie. Durch die postmoderne Entleerung des Begriffes sittlicher Autonomie, die darin nurmehr die Gewährung indifferenter, von moralischen und rechtlichen Bindungen unbehelligter Handlungsfreiheit sieht, gerät der innere Zusammenhang zwischen den drei großen Idealen der Französischen

Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – aus dem Gleichgewicht, die am Ursprung der modernen Demokratie den Anspruch der europäischen Aufklärung auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens verkörperten. Der unvergleichliche Rang, der heute der Aufgabe individueller Selbstverwirklichung eingeräumt wird, lässt die Idee der Freiheit auf Kosten der demokratischen Grundpostulate Gleichheit und Solidarität zum letzten gesellschaftlichen Höchstwert aufsteigen. Ohne den Gedanken der Verantwortung und ohne das Wissen darum, dass Ehrfurcht vor dem Leben nicht in individueller Selbstsorge aufgehen kann, sondern immer auch die Ehrfurcht vor dem Leben der anderen einschließen muss, verkommt das Ideal demokratischer Freiheit zu einem individualistischen Zerrbild. Es zehrt die Fähigkeit zur Wahrnehmung der anderen und zum gemeinsamen Vollzug des Menschseins in gelebter Solidarität auf und verrät so die großen moralischen Ideale, aus deren gemeinsamer Anerkennung die demokratische Gesellschaft und die Idee des modernen Staats hervorgegangen sind. Dadurch verschärft sich das Paradox der Demokratie, die durch ihre auf die autonome Freiheit des Einzelnen gegründete Rechtsordnung den Anstoß zur fortschreitenden Individualisierung aller Lebensverhältnisse gibt und andererseits in steigendem Maße davon abhängig wird, ob und wie die den persönlichen Lebensauffassungen der Bürger anheim gestellte Motivation zum solidarischen Füreinander-Eintreten erhalten bleibt.

Wenn Christen trotz dieser prekären Situation den demokratischen Staat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen können, so steht ihnen dabei freilich ein Bild der Freiheit vor Augen, das sich nicht in selbstbezogener Subjektivität erschöpft. Im Streit um den unverzichtbaren Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten, der aller pluralistischen Meinungsvielfalt vorausliegt, erinnern sie an eine einfache Wahrheit unseres Daseins, die auch unter den Lebensbedingungen der Demokratie für alle gilt: dass Glück und Gelingen des Menschsein nicht durch die ausschließliche Sorge um das selbstdefinierte Privatglück, sondern nur im Mitsein mit den anderen, in der Bejahung des Nächsten und in der Verantwortung für das Ganze zu haben sind. Es gehört zur Selbstbeschränkung des modernen Staates, dass er von seinen Bürgern nur äußeren Gehorsam erwartet und daher die innere Bereitschaft zur Solidarität, die er gleichwohl voraussetzen muss, nicht erzwingen kann. Gehorsam, der im Gewissen bindet, schuldet der Bürger auch dem modernen Rechtsstaat nicht. Wohl aber sind Christen durch ihr eigenes Ethos dazu aufgerufen, dem demokratischen Staat zu geben, was dieser über Verfassungskonformität und Rechtsgehorsam hinaus zur Bewältigung seiner Aufgaben benötigt: kritische Loyalität, Mitverantwortung für das Ganze, Bereitschaft zum Zurückstellen eigener Ansprüche und Mut zum unerschrockenen Eintreten für die Rechte anderer. Wo diese Einstellungen gelebt und durch selbstverständlich geübte Solidarität ergänzt

werden, da geschieht auf unspektakuläre Weise mehr für den Erhalt der Demokratie als auf den Talkshows, Großdemonstrationen und Lichterketten, auf denen unter den Augen der medialen Öffentlichkeit zu ihrer Verteidigung aufgerufen wird.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: *ders.*, Theologische Traktate, Würzburg 1994, 23–82.

² Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989.

³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (Januar 2003).

⁴ Vgl. dazu die zur Verteidigung der Weimarer Republik verfasste Programmschrift «Vom Wesen und Wert der Demokratie» von *H. Kelsen*, vor allem das letzte Kapitel «Demokratie und Weltanschauung» (Tübingen 1929 [Neudruck Aalen 1981] 98–104). Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Standpunkt vgl. *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen ⁵1994, 257f.

⁵ Diese Unterscheidung geht im angelsächsischen Sprachraum auf den so genannten Warnock-Report zurück, der die Empfehlungen einer im Auftrag der britischen Regierung tätigen Untersuchungskommission zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin und Embryonenforschung erläuterte und seit seinem Erscheinen im Jahre 1984 die internationale Bioethik-Debatte wesentlich beeinflusste. Wegen der vorherrschenden pragmatischen Sichtweise und dem pluralistischen Nebeneinander unterschiedlicher Begründungsansätze stieß der Bericht von Anfang an auf Kritik, was seiner Breitenwirkung indessen kaum Abbruch tat.

⁶ Vgl. *L. Honnefelder*, Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen, in: *G. Damschen / D. Schönecker (Hg.)*, Der moralische Status menschlicher Embryonen, Berlin–New York 2003, 61–81, bes. 74f.

⁷ Vgl. dazu *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre, 214.

⁸ Vgl. *Tine Stein*, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, DZPhil, Berlin 50 (2002) 855–870, bes. 861ff.

⁹ BVerfG 53, 224 (245) unter Rückgriff auf BVerfG 31, 58 (82f.); vgl. dazu *E.-W. Böckenförde*, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001, 32f.

¹⁰ Vgl. dazu *P. Mikat*, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit, Paderborn 1987, 51.

¹¹ Vgl. dazu *F.-X. Kaufmann*, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland, 183ff. und *M. Winzen*, Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme, Bonn 1997, 122ff.

ERNST CHRISTOPH SUTTNER · WIEN

KIRCHE UND STAAT AUS ORTHODOXER SICHT

Nach Auffassung der orthodoxen Kirche tagte seit 787 kein ökumenisches Konzil. Allein ein solches Konzil hätte eine gesamtorthodox gültige Lehre ausarbeiten können. Da es in Staat und Kirche seit dem letzten dieser Konzilien zu tiefgreifenden und weit divergierenden Wandlungen kam, kann es keine ausformulierte Sozial- und Staatslehre geben, die allen orthodoxen Kirchen gemeinsam wäre. Wohl fand die orthodoxe Kirche nach geschichtlichen Umbrüchen jeweils passende Formen für ihren Lebensvollzug. Wegen der großen Verschiedenheit der historischen Bedingungen, unter denen sie lebte und bis heute lebt – sie fand ihren Weg im byzantinischen Reich und unter den Kreuzfahrern; unter mittelalterlichen und neuzeitlichen orthodoxen, katholischen, protestantischen und islamischen Herrschern und in den Kolonien italienischer Handelsrepubliken mit jeweils sehr eigener Religionspolitik; in den multinationalen Reichen der Araber, der Mongolen, der Osmanen, der Habsburger und der Petersburger Zaren und in Nationalstaaten, bei denen sie in einigen die nationale Kirche war, in anderen nicht; in absoluten, aufgeklärten und konstitutionellen Monarchien; in Demokratien und in totalitären Systemen faschistischer und marxistischer Prägung; schließlich in jüngster Zeit als Emigration unter den politischen Bedingungen fast aller zeitgenössischer Staaten –, mußten die konkreten Ausgestaltungen des Lebensvollzugs stark differieren.

Daher ergab sich in der Orthodoxie teils nacheinander, teils gleichzeitig ein recht verschiedenes Verhalten zum Staat. In manchen autokephalen orthodoxen Kirchen erarbeitete man auch theoretische Auffassungen vom Staat als solchem und vom Verhältnis, das zwischen Staat und Kirche bestehen soll.¹ Darin spiegelt sich jeweils die konkrete Situation der betreffenden Kirche wider. Zu einer gesamtorthodoxen Zusammenschau der erworbenen Erfahrungen und Einsichten kam es hingegen nicht. Als Emigration im Westen bekennt sich die Orthodoxie zum neuzeitlichen Ge-

ERNST CHR. SUTTNER, geb. 1933. Studium der Theologie in Regensburg, Rom und Würzburg; 1960-75 Assistent am Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens der Universität Würzburg; 1975-2002 Prof. für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien.

danken, daß die Religion privater Bereich der Staatsbürger sei, während sie bis in die jüngste Vergangenheit (in Rußland bis 1917, in den orthodoxen Königreichen Südosteuropas bis zum 2. Weltkrieg, in der Rumänischen Volksrepublik bis zum Sturz Ceausescus, in Griechenland bis heute) einer Spielart des Staatskirchentums anhing. Große Teile der Orthodoxie lebten seit Jahrhunderten, einzelne Kirchen sogar schon mehr als ein Jahrtausend, in nicht-orthodoxen Staaten mit anderer Staatsreligion und konnten nicht in jenem privilegierten Verhältnis zum Staat stehen wie die orthodoxen Kirchen in orthodoxen Staaten. Doch dies führte nicht zu einhelliger Kritik am Staatskirchentum, das stets eine von den Glaubensgemeinschaften zur «herrschenden» macht, sie aber auch besonderer staatlicher Einflußnahme aussetzt, während den übrigen Glaubensgemeinschaften nur geringere Rechte eingeräumt werden, ja man sie vielleicht sogar zum Anschluß an die Staatsreligion veranlassen oder sie sonstwie zum Verschwinden bringen möchte. In der Regel kam es jeweils nur zu Klagen über die Verhältnisse in jenen Ländern, in denen es die Orthodoxie traf, minderen Rechts zu sein. Angesichts solcher Vielfalt läßt sich auf engem Raum kein Überblick geben über die vielfältigen orthodoxen Positionen zum Thema Kirche und Staat. Wir beschränken uns daher auf wenige Gesichtspunkte aus der Staatsauffassung in orthodoxen Kirchen, insbesondere auf solche, die sich bis zu einem gewissen Grad auch auf die Ekklesiologie und damit auf die ökumenischen Fragestellungen unserer Zeit auswirkten.

I.

Unter Kaiser Justinian I. (527-565) war die spätantik-frühbyzantinische Spielart des Staatskirchentums voll ausgebildet, und mit ihr die Vorstellung, daß sich Römisches Reich und katholische Kirche gleich weit erstrecken sollten und daß sich die kaiserliche Verantwortung nicht nur auf das Reich, sondern auch auf die Kirche beziehe. Kaiser Konstantin hatte jenes Konzil einberufen, das wir als 1. ökumenisches Konzil von Nizäa zählen. Unter gesamtkirchlichem Konsens entwickelte sich in der Folge die Zuständigkeit des Kaisers für die Einberufung der ökumenischen Konzilien, jenes Beratungsorgans, durch welches die Kirche schwere Probleme dogmatischer und kanonischer Art, die einheitsgefährdend waren, einer Lösung zuführen konnte. Dies bedeutet, daß im Konzept der Pentarchie, wie man die am Ausgang der Spätantike erlangte Manifestationsweise der Kircheneinheit zu bezeichnen pflegt,² eine wichtige Funktion für das Bewahren des Zusammenhalts der Kirchen beim Kaiser lag.

Die Kaiser intervenierten, wenn die Kircheneinheit gefährdet war, denn in der Kircheneinheit sahen sie auch eine Festigung der Reichseinheit. Gerade dies hatte aber in der Regel Vertiefung der Spannungen und Ver-

festigung der Spaltungen zur Folge. Wo man nämlich politisch nach Unabhängigkeit strebte, konnte man angesichts der Vorstellung von der Interdependenz zwischen Kirchen- und Reichseinheit auch durch theologischen Dissens zur Kirche des Kaisers auf das politische Ziel hinarbeiten. Gegen Andersgläubige ging von den Kaisern Bekehrungsdruck aus, denn nur wer zur *Catholica* gehörte, konnte die Rechte eines Reichsbürgers beanspruchen. Konnte das Reich verlorene Gebiete wiedererlangen, bedeutete dies für dortige Christen, die nicht zur *Catholica* gehörten, daß sie zur Union mit der Kirche des Kaisers gedrängt wurden. Nach der Rückeroberung Nordafrikas unter Kaiser Justinian wurde das nichtnizänische Christentum der Vandalen durch staatliche Maßnahmen recht schnell zum Erliegen gebracht. Von Armeniern und Syrern wurde Absage an das nichtchalkedonische Bekenntnis und Anschluß an die Reichskirche gefordert, sooft Byzanz im Osten militärisch erfolgreich war.

Aufgrund der Rolle, die dem Kaiser gemäß dem Konzept der Pentarchie in der Kirche zukam, wird verständlich, daß der Westen eine Kirchenspaltung mit Byzanz einleitete, als er eigene Kaiser krönte. Schon 794, noch vor seiner Kaiserkrönung, hatte Karl der Große Souveränität demonstriert, als er «seine» Synode nach Frankfurt berief, um dasselbe Thema behandeln zu lassen, dem sich 787 das (reichskirchliche) 2. Nicaenum gewidmet hatte. Eine (lateinische) «*tota christianitas*» war im Entstehen gegenüber einer (byzantinischen) «christlichen Ökumene», und trotz gemeinsamer synodaler Beratungen der Griechen und der Lateiner zur Zeit des Patriarchen Photios und nochmals kurz vor dem Untergang des byzantinischen Kaisertums erlangte keine Synode, die nach Karls Krönung stattfand, mehr durch beide Seiten die Anerkennung als ökumenisches Konzil.

Das Ende eines gemeinsamen Kaisertums für Lateiner und Griechen hatte zwischen ihnen also sogleich das Ende ihres wichtigsten Instruments für die Bewahrung der Kircheneinheit in Krisensituationen zur Folge. Bald sollte die unterschiedliche Funktion, die der lateinische und der griechische Kaiser in ihrer jeweiligen Kirche inne hatten, noch bedeutend schwierigere Probleme für die Kircheneinheit heraufbeschwören. Im Lauf des Investiturstreits erreichten die Reformpäpste nämlich größere Freiheit der Kirche vom Staat als das byzantinische Modell vorsah, indem sie die Kaiser des Westens aus der innerkirchlichen Führung verdrängten und diese für sich beanspruchten. Da im Gegensatz dazu in Byzanz die herkömmliche Ordnung grundsätzlich gewahrt blieb und nur im einzelnen modifiziert wurde, bedeutete dies den Anfang für ekklesiologische Divergenzen zwischen Lateinern und Griechen. Die Divergenzen vertieften sich, je mehr der Westen unter anwachsender Akzentuierung von allem, was einschlägig auffindbar war im biblischen, patristischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Befund, und unter Bezugnahme auf das bei den römischen

Bischöfen seit alter Zeit lebendige Bewußtsein von einer besonderen Verantwortung ihres Sitzes die faktische Verdrängung der weltlichen Macht aus der Verantwortung für die Kircheneinheit für ekklesiologisch geboten betrachtete, die Rolle des ersten Bischofs für den Zusammenhalt der Lokalkirchen lehrmäßig herausstellte und in ihm mehr und mehr das Organ erkannte, dem durch göttliche Verfügung eigentlich zukommt, was an Verantwortung für die Kircheneinheit im Entfaltungsprozeß der Pentarchie den Kaisern (vorübergehend) zugewachsen war.

Zum Staat-Kirche-Verhältnis in Byzanz seit Justinian schreibt der bis zum heutigen Tag noch unübertroffene orthodoxe Systematiker des Kirchenrechts N. Milasch: «Als ... die Kirche als Grundlage der Rechtsordnung proklamiert und von der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche die politische, in gewissen Beziehungen aber auch die allgemeine Rechtsfähigkeit der einzelnen abhängig gemacht wurde, überließ die Kirche der Staatsgewalt freiwillig das Recht, auch in kirchlichen Fragen entweder allein³ oder im Verein mit der Kirchengewalt Gesetze zu erlassen.»⁴ Nach dem Bilderstreit versuchte Photios in der Epanagoge die Definition einer «Zweischwerertheorie mit sehr selbständiger Auffassung von der Gewalt des Patriarchen».⁵ Sie wurde nicht zu geltendem Recht, konnte also keine Entwicklung einleiten, wie sie der Westen im Gefolge des Investiturstreits durchmachte. Es gilt, daß im byzantinischen Reich nie eine klare Umschreibung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche erfolgte; «alle Versuche, die Stellung des Kaisers in der Kirche zu definieren, bleiben vage und juristisch irrelevant.»⁶ «Ein Ideal der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verstehens zwischen der Autorität eines christlichen Kaisers und ‹Bischofs› für die ‹äußeren› Erfordernisse⁷ einerseits und dem Bischofskollegium und seinen Exponenten in den höheren Funktionen andererseits wurde postuliert: die ‹consonantia› oder ‹symphonia›, von der Novelle VI und XLII Justinians sprechen. Die Kirche im byzantinischen Reich distanzierte sich nicht mehr von diesem Modell, obgleich sie häufige und schwere Eingriffe von Seiten des dominanten politischen Regimes erfahren mußte.»⁸

Die Kaiser behielten im Bewußtsein der Griechen eine für die Kirche entscheidende Funktion, die als im göttlichen Willen begründet verstanden wurde. Nicht nur, daß sie an Bischofs- und Patriarchenwahlen maßgeblich beteiligt waren; ihnen blieb, als die Kirchengemeinschaft mit Altorientalen und Lateinern abgebrochen war, in der Christenheit byzantinischer Tradition jene koordinierende Funktion erhalten, die sie in der Blütezeit der Pentarchiestruktur für die fünf Patriarchate besaßen und kraft derer sie die ökumenischen Konzilien einberiefen. Ihre Rolle blieb wichtig genug, daß noch 1393, als Konstantinopel fast nur mehr ein Stadtstaat war, Patriarch Antonios IV. von Konstantinopel nach Moskau schreiben konnte: «Der

heilige Kaiser nimmt eine wichtige Stellung in der Kirche ein ... Es ist nicht gut, wenn du sagst, wir haben die Kirche, aber wir haben keinen Kaiser. Es ist für die Christen nicht möglich, die Kirche zu haben und den Kaiser nicht zu haben. Denn Kaisertum und Kirche sind eng miteinander verbunden und es ist unmöglich, sie voneinander zu trennen».⁹ Bis 1453 ermöglichte der Ehrevorrang des Kaisers vor den anderen morgenländischen Herrschern und das bei den Kaisern nie erloschene Verantwortungsbewußtsein auch für die griechischen Patriarchate unter islamischer Herrschaft und für die Griechen in Staaten der Lateiner einen Zusammenhang der Kirchen byzantinischer Tradition, unter welcher Herrschaft diese auch lebten. Deutlich trat die koordinierende Funktion des Kaisers beim Konzil von Florenz zutage, als der Kaiser auf griechischer Seite ebenso den ersten Platz einnahm wie der Papst bei den Lateinern.

Nach dem Untergang des byzantinischen Kaisertums übernahm keine andere Institution dessen bisherige ekklesiale Funktion. Die Christenheit byzantinischer Tradition verfügt seither über keinen Koordinator mehr, den alle Patriarchate anerkennen. Daher brachte die nachfolgende geschichtliche Entwicklung Probleme, für die nicht immer in allgemeinem Konsens Lösungen gefunden wurden. Zwar stellte die Christenheit byzantinischer Prägung ihre Lebenskraft unter Beweis, indem sie trotz des Ausfalls jener Instanz, die Antonios IV. noch 1393 für unverzichtbar erklärt hatte, das kirchliche Leben weiterhin gewährleistete. Ein Teil der Entfaltungen, die ihr kirchliches Leben und ihr Verhältnis zu den Staaten seither erfuhren, fand allgemeine Rezeption und muß als heute gültiges orthodoxes Kirchenrecht angesehen werden, obgleich es nie in ausformulierte Kanones gefaßt wurde. Einzelne Aspekte freilich erscheinen noch mit viel Beiwerk belastet und können nicht ohne Aussonderung als vollgültige Kirchenordnung anerkannt werden. Um ihre Lösung ist man im Rahmen der Vorbereitung eines Großen und Heiligen Konzils der orthodoxen Kirche bemüht. Die Schwere der offenen Probleme ist unter anderem daraus ersichtlich, daß der rumänische Patriarch Justinian 1949 Anlaß sah, im Vorwort der von ihm gegründeten, hauptsächlich für ökumenische Studien gedachten Zeitschrift «Ortodoxia», in dem er keine näheren Ausführungen machte über das Streben nach *gesamtchristlicher Einigung*, zu schreiben, daß er die Suche nach *panorthodoxer Einheit* für die wichtigste *ökumenische Aufgabe* der Zeit halte.¹⁰

Man mag der Schärfe dieser rumänischen Stellungnahme Reserve entgegenbringen. Es ist aber zweifellos so, daß es den Prinzipien der orthodoxen Ekklesiologie gemäß leicht sein müßte, schnell zu einem gemeinsamen Konzil der orthodoxen Kirche zusammenzutreten. De facto gelang es jedoch trotz jahrzehntelanger Vorarbeiten bisher nicht, das autokephale Handeln wenigstens der an den panorthodoxen Beratungen be-

teiligten orthodoxen Kirchen soweit zu koordinieren, daß das Konzil stattfinden könnte. Die Fragen, die 1453 mit dem Wegfall der ekklesialen Funktion des Kaisers aufbrachen, sind noch nicht geklärt.

II.

Als die Lateiner nach der Jahrtausendwende militärisch ins Gebiet der orthodoxen Kirche expandierten (Kreuzfahrerstaaten im Orient, normannisches Süditalien, mittelalterliches Polen und Ungarn und Ordensritter im Baltikum), setzten sie sich die Absorption der griechischen Christen in die eigene Kirche zum Ziel. Um sie zu erreichen, unterstellten sie in ihren Staaten die griechischen Christen einer lateinischen Hierarchie.

Das 4. Laterankonzil erhob die Unterordnung der griechischen Kirche unter die lateinische zumindest für jene Gebiete zum Kirchengesetz, in denen dies aufgrund der politischen Machtverhältnisse durchgesetzt werden konnte.¹¹ Wo die militärische Macht nicht hinreichte, dies voll durchzusetzen, ebenso in den Kolonien Venedigs und anderer italienischer Handelsstädte, die mit Rücksicht auf ihre Handelsinteressen nicht die nämliche Härte anwenden durften, praktizierte man ein Gewährenlassen, das aber nur erzwungen war und nicht aus wirklicher Anerkennung der östlichen Kirchentradition erfloß. Die Erinnerung daran bewirkt bei vielen Orthodoxen noch immer, daß ihnen Länder mit starker katholischer Bevölkerungsmehrheit erdrückend erscheinen. Noch heute wird vielfach an der Bereitschaft von Katholiken gezweifelt, der Orthodoxie Kirchenfreiheit zu gewähren.

III.

Die mittelalterlichen bulgarischen und serbischen Zaren folgten auf ihrem Gebiet dem Beispiel, das die byzantinischen Kaiser gegeben hatten. Auch sie wollten «ihre» Kirche haben in ihrem Staat. Also schufen sie eigene Patriarchate. Aber sie konnten ihren Anspruch auf Souveränität für jeweils nur kurze Zeit aufrecht erhalten, und so waren in ihren Ländern auch die ekklesialen Autonomien von nur vorübergehender Art, und die Christenheit ihrer Staaten wuchs nicht wie jene des Abendlands aus der Einheit mit der Kirche von Konstantinopel heraus. Ihre Patriarchate wurden nach dem Untergang der Staaten wieder abgeschafft.

Anders war es in Rußland. Dort spielten die Moskauer Großfürsten und späteren Zaren als «Herrscher im 3. Rom» über lange Zeit eine am byzantinischen Vorbild orientierte wichtige Rolle im kirchlichen Leben der Orthodoxie.¹² Die Staatsmacht trug in Rußland auch für die Belange der Kirche Sorge, und die Synoden der Moskauer Kirche waren ähnlich den

ökumenischen Konzilien der Antike von den Herrschern geleitet. Den Kirchenführern oblag es in Moskau wie in den anderen orthodoxen Staaten des späten Mittelalters, durch Mahnworte und Fürstenspiegel die Herrscher zu gutem Regieren im Sinn der christlichen Botschaft anzuregen. Sie konnten mithelfen, die Staatsziele zu formulieren, doch für das Ergreifen der den Zielen gemäßen Aktivitäten in der staatlich-kirchlichen «Symphonia» lag die Initiative beim Herrscher.

Unter Patriarch Nikon (1652-1667) kam es zu einem Konflikt mit dem Zaren, denn Nikon erstrebte für die russische Kirche größere Freiheit vom Staat. Der Versuch mißlang und führte 1667 unter Zustimmung der griechischen Patriarchen zu seiner Absetzung. 1721 kam es unter Peter I., abermals unter griechischer Zustimmung, sogar zur Abschaffung des Patriarchats und zum Inkraftsetzen einer Synodalverfassung, wie es eine solche vorher in der Orthodoxie noch nie und nirgends gegeben hatte. Im russischen Reich entwickelte sich ein Zustand staatlicher Allmacht über die Kirche. «Die Auslegung und Deutung des ‹Geistlichen Regulaments› von 1721 ... ließ verschiedene Wege offen. Man konnte die Kirche, dem Buchstaben des Gesetzes folgend, als eine dem Senat gleichgeordnete appellationslose Instanz ansehen, man konnte aber auch stärker die Praxis ins Auge fassen und den staatlichen Auftrag dieser Institution betonen, wie es in der Folgezeit meist getan worden ist. Eine derartige Stellung der Kirche, wie sie in der Kirchenreform von 1721 sich ausprägt, ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Staat ein christlicher Staat ist und daß die Kirche sich für seine Ziele ohne weiteres einsetzen kann. Dies war im Zeitalter der beginnenden Aufklärung noch der Fall. Der Staat übernahm noch die Aufgabe, Hüter des christlichen Glaubens und der Kirche zu sein. In der Person des Zaren schaltet sich der Staat in kirchliche Fragen ein; die kirchlichen Verordnungen gehen auf Befehl des Zaren hinaus, denn der Zar kümmert sich als christlicher Herrscher um die Kirche wie um das Volk ... Dem Sinod als der ‹geistlichen Regierung› der Kirche stellte der Kaiser als seinen Vertreter den Oberprokurator entgegen. ... War die Stellung des Oberprokurators zuerst die eines Aufsichtsbeamten des mittleren Dienstes, so sollte er im 19. Jahrhundert Ministerrang bekommen und zum entscheidenden Faktor innerhalb des Sinods werden. Die Kirche wurde von der staatlichen Bürokratie auf dem Wege über den Oberprokurator immer stärker bedrückt. Das persönliche Verhältnis zwischen Kirche und Herrscher trat zurück. Die Vertreter der Kirche sahen sich bald durch einen weltlichen Beamten überspielt. Der Charakter des Sinods änderte sich; er wurde zu einer Verwaltung geistlicher Angelegenheiten unter staatlicher Leitung.»¹³

Selbstverständlich wirkten auch nach den Umstellungen unter Peter I. in der Kirche Rußlands altrussische Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche weiter. Um aber die Verhältnisse im nachpetri-

nischen Rußland, insbesondere deren Fortentwicklung seit Katharina II., recht zu verstehen, darf nicht übersehen werden, wie sehr der Reformers Peter und die Herrscher und Herrscherinnen nach ihm für westeuropäische Ideen offen waren. Das Verhältnis, in dem protestantische Landeskirchen zum Landesherrn standen, den sie als «*summus episcopus*» anerkannten, als sie das Papstamt verwarfen und auf die einst von der abendländischen Kirche im Investiturstreit erworbene Freiheit vom Staat verzichteten, bekam im nachpetrinischen Rußland mehr und mehr Vorbildcharakter für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die russische Kirche hat ihr Bekenntnis zur Orthodoxie nie in Frage gestellt. Dies schloß jedoch nicht aus, daß im nachpetrinischen Rußland das öffentliche Leben und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche mehr an Westeuropa Maß nahm als an Byzanz.

Der Staatseinfluß blieb in der russischen Kirche nicht unwidersprochen. Nicht nur bei den Altgläubigen, auch in der Staatskirche gab es Vorbehalte. Der breiten Mehrheit von Klerus und Volk in der Staatskirche galten die Verhältnisse aber bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts als angemessene Form, wie ein Staat, der sich als orthodox verstand, vorzugehen habe, um der Kirche, die sich als russisch verstand, den entsprechenden Lebensraum sicherzustellen. Doch um die Jahrhundertwende gewannen zusehends kritische Stimmen an Gewicht. Auch nach der Revolution von 1905, als für nichtorthodoxe russische Untertanen Religionsfreiheit verkündet wurde, konnte am Verhältnis der russischen Kirche zum Staat noch nichts geändert werden. Erst nach der demokratischen Revolution vom Februar 1917 wurde ein Allrussisches Konzil einberufen, welches das Patriarchat wieder herstellte, um die in 200jähriger Entwicklung der petrinischen Staatsidee notwendig gewordene totale Obsorge des Staats für die Kirche überflüssig zu machen. Doch verunmöglichte die Oktoberrevolution alsbald die angestrebte neue Ordnung. Die kommunistische Gesetzgebung, welche die Kirche von jeglichem Einfluß auf Staat und Schule abtrennte, unterstellte sie einer neuen Staatsaufsicht durch atheistische Behörden.

IV.

Der islamische Staat kannte nur moslemische Vollbürger; Angehörige von Buchreligionen (Juden und Christen) konnten unter ihren religiösen Führern Halbbürger (kopfsteuerepflichtige Schutzbefohlene) sein. Die kirchlichen Oberen waren dem Herrscher für die Loyalität der Gläubigen und für das Steueraufkommen verantwortlich; ihnen oblag es, neben ihren geistlichen Aufgaben auch die zivilrechtlichen Belange und die der Volksgruppe gewährte Autonomie zu verwalten und die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Soziale Körperschaft und damit befähigt, ihre Identität als ethnisch-religiöse Gruppe zu bewahren, waren die Christen im islamischen Staat nämlich nur

als Kirchengemeinschaft. Eine Vielzahl von Funktionen, die im byzantinischen Reich vom Staat wahrgenommen worden waren und nach moderner Auffassung wieder als staatliche Belange gelten, wurden im islamischen Staat als kirchliche Angelegenheiten verstanden. Die weitgehende Öffentlichkeitsfunktion, die vom islamischen Staat den höheren kirchlichen Amtsträgern eingeräumt und von den Kirchen vollauf bejaht wurde, nötigte zu einem ausdrücklichen Sich-Bekümmern der staatlichen Autoritäten um die Amtseinsetzung der Kirchenführer. Damit nämlich die Entscheidungen und Richtersprüche der Kirchenführer in bürgerlichen Angelegenheiten vor den staatlichen Behörden Gültigkeit besaßen, mußte die Glaubensgemeinschaft, die einen Vorsteher einsetzen wollte, für diesen stets auch die staatliche Einsetzung erlangen. Und so brachte es das Staatsverständnis in islamischen Staaten, demzufolge viele öffentliche Aufgaben dem Staat entzogen und den Kirchen übertragen waren, mit sich, daß die Kirchenführer bisweilen fast wie politische Beamte behandelt wurden und sehr der Willkür der Herrscher ausgesetzt waren. Dies konnte zu häufigem Wechsel der Amtsinhaber führen, besonders dann, wenn es innerhalb der Kirche Parteien gab, deren Repräsentanten miteinander um die Ämter rivalisierten und ein Machtwort des Herrschers zu ihren Gunsten zu erreichen suchten.¹⁴

Unter den Bedingungen des islamischen Staatsrechts war der Patriarch von Konstantinopel das zivilrechtliche Oberhaupt aller Orthodoxen im osmanischen Reich und deren Sprecher beim Sultan. Es ist in einem gewissen Sinn möglich, in ihm für die orthodoxen Untertanen der Osmanen etwas wie einen zwar nicht mehr souveränen, aber zumindest handlungsbefugten Nachahmer des byzantinischen Kaisers zu sehen. Seine staatliche Funktion hatte die unausbleibliche Folge, daß jenseits der Grenzen des Osmanenreichs sein Einfluß in Frage gestellt wurde. Dies führte zu laufender Verkleinerung seines Patriarchats, als das Osmanenreich schrumpfte, und es hatte zur Folge, daß sich in der Orthodoxie ein kirchenrechtliches Bewußtsein bildete, demgemäß die Änderung von Staatsgrenzen mit einem gewissen Automatismus zumeist auch eine Veränderung der kirchlichen Jurisdiktion nach sich zieht.

V.

Diese Entwicklung nahm ihren Anfang, als 1589 voll anerkannt wurde, daß die Kirche des Moskauer Reiches, die sich de facto bereits seit dem Untergang des byzantinischen Kaisertums selbständig regierte, in keiner Weise mehr dem Einfluß des Patriarchen von Konstantinopel unterlag. In Gegenwart des ökumenischen Patriarchen Jeremias II. wurde 1589 der Moskauer Metropolit zum Patriarchen erhoben. Die damals in den polnisch-litauischen Staat eingefügte Kiever Metropole verlangte ebenfalls, in den Rang eines

Patriarchats erhoben zu werden. Ihr gewährte das Konstantinopeler Patriarchat zwar weitgehende Autonomie, wollte aber am weiteren Verbleib der Metropole im eigenen Patriarchatsverband nicht rütteln lassen.

Die Expansion des Zarenreichs, zunächst auf Kosten Polen-Litauens, dann des Osmanischen Reichs, die Annexion Georgiens und ebenso die Expansion der Sowjetunion auf Kosten Polens, Rumäniens, der Tschechoslowakei und des Baltikums erbrachte jeweils auch die Vergrößerung der russischen Kirche. Denn die staatliche Zugehörigkeit zu Rußland bzw. zur Sowjetunion wurde auch als kanonische Basis betrachtet für die unter dem Zaren schrittweise, unter Stalin schlagartig, mit oder ohne vorhergehende Konsultation mit den bisherigen Kirchenleitungen vollzogene Einbeziehung aller im neuen Staatsgebiet lebenden Gläubigen byzantinischer Kirchentradition – sowohl der orthodoxen wie der mit Rom unierten – und ihrer kirchlichen Institutionen in die Russische Orthodoxe Kirche. Die einst von ökumenischen Konzilien¹⁵ bzw. vom Kaiser in seiner besonderen Funktion und Verantwortung für den Zusammenhalt der Patriarchate¹⁶ verwaltete Zuständigkeit zur Grenzziehung zwischen den kirchlichen Jurisdiktionsbereichen ging also in einer faktischen Entwicklung allmählich an die Staaten über.

Für die orthodoxe Kirche in katholischen Staaten wurde ein Modell der Symphonie wirksam, das Kirche und Staat als voneinander unabhängig, aber aufeinander bezogen verstand; eine einschlägige Theorie bietet N. Milasch.¹⁷ Dieses Modell eröffnet den nicht-orthodoxen Behörden weitgehende Mitwirkungsmöglichkeiten in der orthodoxen Kirche. In heutiger Zeit mag es in Erstaunen versetzen, daß es in solchen Staaten sogar Aufgabe des katholischen Staatsoberhauptes war, orthodoxen Hierarchen die Investitur in ihr Amt zu erteilen; N. Milasch schreibt: «Für das Kirchenrecht ist die Verfassung des Staates belanglos; dasselbe betrachtet die Staatsgewalt vom allgemeinen Gesichtspunkt, ohne Rücksicht auf die Konfession des Staatsoberhauptes.»¹⁸ Wo Milasch in allgemeinen Grundzügen die Angelegenheiten anführt, die «zur Kompetenz der Kirche, zu jener des Staates und zur gemeinsamen Kompetenz beider gehören», führt er unter letzterem ausdrücklich an «die Besetzung von Bistümern, Pfarren und anderen Dienstplätzen.»¹⁹

Als sich die orthodoxen Völker Südosteuropas im 19./20. Jahrhundert vom Osmanenreich loslösten und als Nationalstaaten Souveränität erlangten, kam es sogleich auch zur Errichtung autokephaler Nationalkirchen. Dies war zum einen begründet in dem verständlichen Bestreben dieser Völker, ihr souverän gewordenes Land auch vom indirekten Einfluß des Sultans vermittelt des ökumenischen Patriarchen, der ein Würdenträger des osmanischen Reichs war, freizustellen. Zum anderen waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Staatsgrenzen vom orthodoxen Bewußtsein bereits in

einem solchen Ausmaß als Abgrenzungen für jurisdiktionelle Einheiten anerkannt, daß bei den meisten Orthodoxen die Maxime von einer eigenen autokephalen orthodoxen Kirche für jeden souveränen Staat unbestritten war.²⁰ Die Autokephalien in orthodoxen Nationalstaaten wurden zu Staatskirchen, die ihre Verfassung vom staatlichen Gesetzgeber erhielten und strenger Staatsaufsicht unterlagen.²¹ Aus den Begründungen, welche für eine den Nationalstaaten parallele Struktur in Nationalkirchen vorgelegt werden, kann das Staatsdenken nationaler orthodoxer Kreise erschlossen werden.²² Zu den vorgetragenen einschlägigen Ansichten besteht derzeit ein nicht unerheblicher innerorthodoxer Dissens. Es begegnet sogar die These, die Nationen seien «Formen, die von Ewigkeit her im inkarnierten Logos existieren».²³ Die vom staatlichen Gesetzgeber erlassenen Kirchenverfassungen der neuen Autokephalien ermöglichen drückende staatliche Eingriffe und erinnern an die Verhältnisse in der Endzeit des Zarenreichs.

VI.

Wie bisher jeder Umsturz in den Staaten, in denen die Orthodoxie beheimatet ist, bedeutende Umbrüche im Verhältnis der orthodoxen Kirche zum Staat zur Folge hatte, nötigt auch der Wandel in der Welt, der 1989 einsetzte, zu neuen Entwicklungen. Es ist noch zu früh, um schon über das, was sich derzeit anbahnt, zu referieren. Doch darf als sicher gelten, daß es nicht mehr lange dauern wird, bis entscheidend Neues wird festgestellt werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. z.B. die jüngst in Rußland erarbeiteten «Grundlagen eines Sozialkonzepts der Russischen Orthodoxen Kirche», deutsch in den Jahrgängen 2000/2001 der Berliner Zeitschrift des Moskauer Patriarchats «Stimme der Orthodoxie».

² «Pentarchie» (= «Fünferherrschaft») besagt, daß fünf Erzbischöfe aus den verschiedenen Regionen an der Spitze der gesamten Christenheit stehen, welche als nicht nur in einer Kirche, sondern auch in einem Reich zusammengefaßt verstanden wurde. Die Erzbischöfe sollten die Kircheneinheit verdeutlichen, indem sie untereinander Kirchengemeinschaft bewahren, und durch sie standen die Ortskirchen, die in je ihrem Bereich ihnen zugeordnet waren, mit den Kirchen der anderen Regionen in kanonischer Gemeinschaft. Für die Erzbischöfe bürgerte sich mit der Zeit der Titel Patriarch ein. In der (kurzen) Blütezeit dieses Ordnungsgefüges gab es im Reich fünf Patriarchate: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Der im Begriff der Pentarchie postulierte harmonische Zusammenhalt der fünf Patriarchate war von kurzer Dauer, denn nach der arabischen Eroberung erwies sich das alexandrinische Patriarchat praktisch zur Gänze und das antiochenische zu einem großen Teil als antichalkedonisch. Spannungen zwischen Rom und Konstantinopel brachten weitere Störungen mit sich. Zum Entstehen und zur Krise der Pentarchie vgl. V. Peri, *La pentarchia: Istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: ders., *Da Oriente e da Occidente*, Roma 2002, S. 815-904.

- ³ Man beachte die hier verwendeten Worte «entweder allein!»
- ⁴ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 51.
- ⁵ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, S. 525.
- ⁶ H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsräson in Byzanz*, Wien 1981, S. 58.
- ⁷ Als «episkopos tôn ektôs» wurde Kaiser Konstantin bereits im 4. Jh. von Eusebius von Caesarea apostrophiert.
- ⁸ V. Peri, Artikel «Bizantino impero: La chiesa» in: *Enciclopedia Europea*, II, 371.
- ⁹ Miklosich-Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, II, 190f. Ein katholischer Theologe müßte vom Papst reden, falls er eine vergleichbare Aussage machen wollte.
- ¹⁰ Stellenbeleg siehe Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 128.
- ¹¹ Vgl. Kap. 9 des Konzilsbeschlusses, bei Wohlmut, *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, II, 239.
- ¹² Zur Idee vom 3. Rom vgl. H. Schäfer, *Moskau, das 3. Rom*, Hamburg 1929.
- ¹³ R. Stupperich, *Die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat*, in: *Kirche im Osten 2* (1959) 22f. Zu dieser Entwicklung vgl. auch I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*, Leiden 1964.
- ¹⁴ Eine uns durch reiches, noch lange nicht ausgeschöpftes Quellenmaterial dokumentierte Periode mit einschlägigen gravierenden Vorkommnissen sind die letzten Jahrzehnte des 16. und die erste Hälfte des 17. Jh.s; vgl. Suttner, *Vasile Lupu und die griechische Kirche anfangs der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts*, in: *Kirche im Osten 32* (1989).
- ¹⁵ Vgl. z.B. die Erhebung Jerusalems zum Patriarchat durch das Konzil von Chalkedon.
- ¹⁶ Vgl. z.B. die Einrichtung einer vorübergehend existierenden kirchlichen Autokephalie für Justiniana Prima durch Kaiser Justinian.
- ¹⁷ N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, S. 689ff.
- ¹⁸ Ebenda, S. 710.
- ¹⁹ Ebenda, S. 711f. Die Konfession des Staatsoberhauptes, welches das Kirchenoberhaupt einzusetzen hatte, war sogar zeitweise im Königreich Griechenland und ebenso im Königreich Rumänien, wo die orthodoxe Kirche «herrschende Kirche» war, katholisch. In Rumänien wurde die einschlägige Kompetenz des Staatsoberhauptes nicht einmal widerrufen, als nach dem 2. Weltkrieg die Monarchie durch eine Volksdemokratie abgelöst wurde; für die Art, wie die Amtseinsetzung des rumänischen Patriarchen Justinian im Mai 1948 vor sich ging, vgl. den Beitrag «Das soziale Apostolat in der rumänischen Orthodoxie im ersten Jahrzehnt nach dem 2. Weltkrieg» bei Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 387–419.
- ²⁰ Trotz der weiten Verbreitung, die diese Überzeugung erlangte, ist die häufig anzutreffende Behauptung verfehlt, es handle sich bei ihr um ein Prinzip des orthodoxen Kirchenrechts.
- ²¹ Einzelheiten bezüglich des Ausgeliefert-Seins der Nationalkirchen an die Staaten bei Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 235–248.
- ²² Dazu vgl. die Dokumentation in *OstStud 30* (1981) S. 216–320 über die ekklesiologische Bedeutung, die orthodoxe Dogmatiker und Kanonisten der Tatsache beimessen, daß die eine Orthodoxe Kirche in viele Autokephalien gegliedert ist.
- ²³ Vgl. ebenda, S. 265.

das buch zum thema

BARBARA NICHTWEIß · MAINZ

ANALOGIEN UND GEGENSÄTZE

DIE «THEOLOGISCHEN TRAKTATE» ERIK PETERSONS
IN DER PERSPEKTIVE DES VERHÄLTNISSSES VON STAAT UND KIRCHE

I. EIN KLASSIKER DER THEOLOGIE

«Der Kampf um die dogmatischen Fragen bezieht auch die politische Sphäre mit ein. Nur wenn man eine abstrakte Vorstellung von dem hat, was christlicher Glaube und christliche Theologie ist, kann man sich darüber verwundern oder gar darüber Entsetzen hegen. Der dogmatische Charakter des christlichen Glaubens hat notwendig – zu allen Zeiten – zugleich die politische Welt tangiert. Statt rationalistisch über diese Zusammenhänge zu wehklagen, wäre es besser, wenn man sich einmal grundsätzlich über diese unvermeidbaren Zusammenhänge Klarheit zu verschaffen suchte.» Dieses Arbeitsprogramm formulierte Erik Peterson, damals noch Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn 1928/29 in einer (unveröffentlichten) Vorlesung über die altchristliche Dogmengeschichte. Die Beachtung dieser Zusammenhänge von Theologie und Politik wurde zu einer durchlaufenden Perspektive seiner exegetischen, historischen und systematischen Studien und Vorträge, deren wichtigste er selbst 1951 unter dem Titel «Theologische Traktate»

BARBARA NICHTWEISS, geb. 1960 in Ankara; 1979-1984 Studium der Germanistik und Theologie in Trier und Freiburg i.Br., 1985-1993 theol. Assistentin des Bischofs von Mainz, 1992 theol. Promotion in Freiburg, 1993-2000 Ordinariatsrätin und Leiterin der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariates Mainz, seit 2000 Leiterin der Abteilung Publikationen; zahlreiche Veröffentlichungen u. a. zur Geschichte und Gegenwart des Bistums Mainz.

noch einmal gesammelt veröffentlichte. Zwei davon («Was ist Theologie?» und «Die Kirche») stammen noch aus seiner protestantischen Zeit, alle anderen aus den ersten sieben Jahren nach seiner Konversion zur katholischen Kirche (1930), in denen Peterson als «freier Autor» vor katholischem Publikum wirkte. Die «Theologischen Traktate», die seit 1994 in einer neuen Ausgabe vorliegen¹, zählen seit langem zu den «Klassikern» der Theologie des 20. Jahrhunderts und haben vielfache theologiegeschichtliche Wirkungen ausgelöst. In der Wahrnehmung der breiteren Öffentlichkeit blieb dies allerdings lange ein wenig verborgen. Peterson hatte mit seiner Konversion auch seinen Professorenlehrstuhl verloren und damit die Möglichkeit, schulbildend zu wirken. Es gelang ihm erst viele Jahre später, in Rom am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie ab 1937 zumindest eine kleine Lehrmöglichkeit, ab 1947 dann auch wieder einen historischen Lehrstuhl zu erlangen.²

Petersons Bemühungen um die notwendige Klärung fundamentaler theologischer Begriffe und ihrer Zusammenhänge mit der politischen Welt erfolgten nie im Sinne einer abstrakten Systematik, sondern durch eine genaue Interpretation biblischer und altkirchlicher Texte sowie liturgischer Vollzüge der Kirche. Gerade diese Verwurzelung in den Fundamenten kirchlichen und christlichen Lebens verleiht seinen Forschungen die Kraft einer bleibenden Orientierung. Dies gilt umso mehr, als er seine Erkenntnisse nicht nur in vielen rein wissenschaftlich-historischen Studien darlegte³, sondern gerade auch die Erkenntnisse der «Theologischen Traktate» immer zugleich engagiert, oft sogar leidenschaftlich im Horizont der aktuellen Lage von Theologie und Kirche im zeitgenössischen politischen Umfeld formulierte: sei es als evangelischer Theologe in der Zeit der Weimarer Republik, sei es als katholischer Theologe, der die Kirche im Deutschland der 30er Jahre mit der totalitären Ideologie der Nationalsozialisten konfrontiert sah. Dabei erstrecken sich seine Einsichten nicht nur auf einen allgemeinen Zusammenhang von Politik und Theologie, sondern berühren auch Fragen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat im engeren Sinne. Bei seinen exegetischen und historischen Analysen war Peterson darauf gestoßen, dass allenthalben im Neuen Testament, und zwar gerade auch im Zentrum der eschatologischen Verkündigung, Begriffe aus der Rechtsprache zu finden sind. Das müsse «doch mit einem Wesenszug im Charakter der neutestamentlichen Offenbarung zusammenhängen», schrieb er 1925 in seiner an die Adresse der Dialektischen Theologie gerichteten Streitschrift «Was ist Theologie?»⁴.

Im Folgenden werden unter dieser Perspektive einige grundlegende Ergebnisse der Streifzüge Erik Petersons durch die Welt der christlichen Antike skizziert; einige ausgewählte «Traktate» werden dabei in drei Themenkreisen zusammengefasst behandelt.

II. INSTITUTION UND ÖFFENTLICHKEIT: DIE KIRCHE

Die Kirche (1928) – Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog (1928/1933)

– Von den Engeln (1935)

Ein Zentrum der Bemühungen Petersons um die christlichen Grundbegriffe ist in seinen Forschungen zum urchristlich–neutestamentlichen Verständnis von Kirche zu sehen. Aktueller Auslöser dieser Fragestellung war ein staatskirchenrechtliches Problem, nämlich der Verlust an öffentlicher Bedeutung, der den evangelischen Landeskirchen nach der Abschaffung des Staatskirchentums in der Weimarer Zeit drohte. Gab es noch eine Basis, auf der diese Kirchen auf Dauer öffentliche Größen sein und eine öffentliche Wirksamkeit entfalten konnten? Würde es gelingen, ohne staatlichen Rückhalt zu einer eigenständigen, auch dogmatisch gefestigten Kirchlichkeit zu finden? «Mit dem Verzicht auf ‹Öffentlichkeit› im Begriff der Kirche ist dieser (...) die Möglichkeit zu einer ‹öffentlichen Wirksamkeit› genommen. Die politischen und nationalen Folgen einer solchen Entwicklung für Deutschland sind nicht leicht zu unterschätzen», mahnte Peterson bereits 1928⁵. Bestätigt sah er seine Befürchtungen über den Verlust kirchlicher Eigenständigkeit im Jahr 1933, als weite Teile der evangelischen Kirchen in den Sog der veränderten politischen Lage zu geraten drohten: «Mit dem Ende des landesherrlichen Episkopats und der Einführung der neuen Verfassung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist der öffentliche Charakter der protestantischen Kirche (...) prinzipiell ausgelöscht worden. (...) Es ist nicht zu vergessen, dass der Charakter der ‹Kirche›, den die Territorialgewalt in früheren Jahrhunderten der Landeskirche aufgeprägt hat, kein *character indelebilis* ist. Er kann im Zusammenhang mit den territorialen und politischen Wandlungen in Deutschland (man denke an die so genannte ‹Reichsreform›) schneller verblassen, als man meint»⁶.

Es galt also, ein theologisches Verständnis von Kirche als öffentlicher Größe zu entwickeln, das nicht davon ausgeht, dass der Kirche diese Öffentlichkeit erst von Seiten des Staates verliehen wird. Peterson warnte zugleich aber auch vor dem Irrtum, dass öffentlicher Einfluss auf Dauer allein durch eine Erhöhung der Frequenz kirchlicher Aktivitäten sicher gestellt werden könne: «Keine noch so große Aktivität kann den Öffentlichkeitscharakter der Kirche erweisen, wenn sie ihn nicht von vornherein hat.»⁷

Doch woher hat die Kirche «von vornherein» ihren Öffentlichkeitscharakter? Im Alten Christentum kannte man laut Peterson noch nicht den «Begriff der Kirche als einer juristischen Person»: «Die Kirche ist da, wann sie zusammentritt, sei es zu Kulthandlungen, sei es zu Konzilsbeschlüssen»⁸. Doch was bedeutet «Kirche» überhaupt im neutestamentlichen und antiken Kontext? Warum wählten die ersten Christen, die zur Verkündigung des Evangeliums unter die Völker ausgesandt wurden, überhaupt den griechi-

schen Begriff «Ekklesia» zur Bezeichnung ihrer Zusammenkünfte und formierten sich nicht etwa als christliche Synagoge oder als hellenistischer Mysterienverein? «Ekklesia» bezeichnete in der griechisch-antiken Welt keineswegs eine beliebige Gemeinschaft, sondern hatte eine fest umrissene politische, ja verfassungsrechtliche Bedeutung: «Ekklesia» war die sich in festen Formen und Strukturen vollziehende, institutionalisierte Versammlung der freien Bürger eines antiken Stadtstaates, einer Polis. In diesem Sinne nannten nun aber auch die griechischsprachigen Christen ihre kultischen und rechtlichen Versammlungen «Ekklesia», allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Sie versammelten sich nicht als Bürger des irdischen Stadtstaates, in dem sie wohnten (also z.B. Ephesus, Korinth oder Rom), sondern als Bürger der endzeitlichen, himmlischen Stadt: «Man könnte vielleicht sagen, dass, wie die profane Ekklesia der Antike eine Institution der Polis ist, so die christliche Ekklesia eine Institution der Himmelsstadt, des himmlischen Jerusalem, sei. Wie die profane Ekklesia die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer irdischen Polis, so wäre in analoger Weise die christliche Ekklesia als die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen – und auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen – zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren.»⁹ Von dieser himmlischen Stadt ist im Neuen Testament verschiedentlich die Rede: Es ist das «obere Jerusalem» (Gal 4,21–27), die «Stadt des lebendigen Gottes» (Hebr 12,22), die Johannes in der «Offenbarung Jesu Christi» am Ende auf die Erde herabkommen sieht (Offb 21). Dieses himmlische und ewige Gemeinwesen ist eine transzendente, aber keine rein zukünftige Größe, sondern schon jetzt gewissermaßen der umfassende kosmisch-öffentliche Raum des Gottesdienstes, der Liturgie der Kirche (auch «Leiturgia» ist ursprünglich ein Begriff des antiken Rechts). Die Kirche ist demnach grundsätzlich «politisch», weil sie auf eine Polis bezogen ist, allerdings nicht auf eine irdische, sondern auf die himmlische. In diesem Sinne ist sie auch eine öffentliche Größe, wobei die ihr eigene Öffentlichkeit ebenfalls nicht die politische Öffentlichkeit eines irdischen Staates bzw. der menschlichen Gesellschaft ist, sondern die eschatologisch-kosmische Öffentlichkeit der Himmelsstadt. Wann immer sich die Christen zum Gottesdienst versammeln, treten sie hinzu zur Festversammlung dieser Himmelsstadt, an der auch Engel, Himmelsbürger und die Seelen der schon vollendeten Gerechten (Hebr 12,22ff) teilnehmen¹⁰. In diesem «politischen» Sinne deutet Peterson das Auftreten von Engeln in den liturgischen Vollzügen der Kirche: Sie sind gewissermaßen Indikatoren eschatologisch-kosmischer Öffentlichkeit. Petersons «Buch von den Engeln» ist keineswegs eine bloß fromme Erbauungsschrift, vielmehr, wie Jean Daniélou im Vorwort zu einer französischen Ausgabe formulierte, ein Hauptwerk, in dem «drei große Dimensionen seines Denkens zusammenfinden: die liturgische, die politische und die mystische».

Der Staatsrechtler Carl Schmitt, mit dem Erik Peterson seinerzeit einige Jahre befreundet war, leitet 1922 das dritte Kapitel seiner «Politischen Theologie» mit dem berühmten Satz ein: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.»¹¹ Peterson stellt genau umgekehrt in seiner Interpretation biblischer Aussagen und liturgischer Vollzüge der Kirche fest, dass viele zentrale theologische Begriffe des Christentums transzendierte staatsrechtliche Begriffe sind. Nur wenn man diesen ursprünglichen Bezug zur politischen Welt sieht, könne man auch ihre «prägnante Bedeutung» erfassen¹². Diese Bezüge geben Aufschluss über die grundlegende, innere politisch-rechtliche Struktur der Kirche, die mehr ist als bloß eine amorphe Ansammlung von Gläubigen oder ein privater Verein von Gleichgesinnten. Und diese transzendente-politische Struktur der Kirche ist wiederum notwendige Voraussetzung für ihre prinzipielle Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Einflussnahme und Vereinnahmung seitens der säkularen Staaten und politischen Mächte.

III. MACHT UND HERRSCHAFT: JESUS CHRISTUS

Was ist der Mensch? (1935) – Christus als Imperator (1937) – Zeuge der Wahrheit (1937)

In den Traktaten seit 1935, vor allem in den Schriften von 1937, verändern sich Tonfall und Themenfeld. Die politische Lage in Deutschland erfordert mehr als nur die Darlegung von Analogien zwischen irdischer und himmlischer Polis bzw. deren Institutionen. Peterson kennzeichnet die Lage, indem er den diktatorischen, intoleranten Cäsarismus des antiken römischen Imperiums beschreibt¹³: Die staatsrechtlichen und zugleich religiösen Institutionen der antiken Polis sind ausgehöhlt und bedeutungslos geworden, weil sie als Instrumente einer Beherrschung von Massen in einem ganzen Imperium nicht mehr ausreichen; an ihre Stelle ist die unmittelbare diktatorische Aktion, eine totalitäre und intolerante Form der Machtausübung getreten, die sich zu ihrer Durchsetzung religiöser Formeln, Symbole und Mittel bedient und ganz auf die Gestalt des «Führers» und seines «Heils» konzentriert ist; das Bildnis des Herrschers ist omnipräsent und fordert in dieser quasi-sakramentalen Präsenz kultische Verehrung, die zur Prüfung der Untertanentreue dient.

Peterson antwortet auf diese diktatorisch-kultische Machtkonzentration in der Gestalt eines «Führers» durch die theologische Konzentration auf die Gestalt Jesu Christi bzw. die Christologie des Neuen Testaments, und zwar unter dem Vorzeichen eines letzten Konflikts zwischen irdischer und transzendenter Macht. Unter dieser Perspektive beschreibt er den Lebensweg Jesu, dessen Geburt schon von den Mächtigen der Welt als Bedrohung empfunden und mit Verfolgung beantwortet wird, bis zu seiner öffentli-

chen Verurteilung und Hinrichtung durch die politischen bzw. religiösen Repräsentanten des Heidentums (Pilatus) wie des Judentums (Hohepriester)¹⁴. Was zunächst als Sieg der irdisch-politischen Macht erscheint, wird zum Zeugnis gegen die «Herrschaften und Gewalten» dieser Welt, indem Jesus Christus aufersteht und zur Rechten Gottes inthronisiert wird. Im Zentrum der Schriften Petersons von 1937 steht die Vision des «Menschensohns» in der Offenbarung des Johannes, der in seinem Sieg über die Machthaber dieser Welt als endzeitlicher Herrscher offenbar und öffentlich wird: «Es ist sehr bezeichnend, dass der priesterliche König im Himmel, dessen Aussehen der heilige Johannes in der Geheimen Offenbarung beschreibt, in der Schilderung der Einzelheiten der Vision ein Gegenbild zum Römischen Imperator wird ... Es ist klar, dass in der Parallelisierung Christi mit dem Imperator keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik vorliegt. (...) Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia* Christi gehören, sind die Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf (und nicht die Auseinandersetzung) ist nötig geworden, weil die Basis des Institutionellen im Imperium verlassen ist.»¹⁵

Peterson hat demnach verschiedene Formen der Beziehung zwischen politisch-staatlicher und eschatologisch-kirchlicher Welt zu unterscheiden gewusst. Es gibt Phasen bloßer Auseinandersetzung um einen «modus vivendi» zwischen den Institutionen von Staat und Kirche, aber auch Phasen eines letzten Kampfes. Wann welche Form der Begegnung bzw. Entgegensetzung angesagt ist, hängt vom jeweiligen Zustand der politischen Welt ab. In Zeiten kämpferischer Auseinandersetzung gewinnt die Besinnung auf jene dem Christentum eigene eschatologische Öffentlichkeit bzw. auf den Öffentlichkeitsanspruch des «Herrn der Herrlichkeit» (1 Kor 2,8) kämpferischen Charakter, der dann auch den personalen und existentiellen Einsatz des einzelnen Christen im «Zeugnis» fordert.

Auch «Zeugnis» (griechisch «martyria») ist ein Begriff aus der Sphäre des Rechts. Zunächst und vor allem ist Jesus Christus der wahrhaftige, von Gott gesandte Zeuge, der in die Welt gekommen ist, um «für die Wahrheit Zeugnis abzulegen» (Joh 18,37). Das Zeugnis Jesu vor der politischen Welt für die Öffentlichkeit seiner endzeitlichen Herrschaft wiederholt sich im geistgewirkten Zeugnis jedes christlichen Zeugen bzw. Märtyrers, der sich vor den Vertretern staatlicher Gewalt zu dem bekennt, der in der Glorie des Vaters öffentlich wiederkommen wird, um diese Welt zu richten¹⁶. Im christlichen Glaubenszeugnis geschieht so eine Aktualisierung bzw. Antizipation des öffentlichen «eschatologischen Präsentwerdens Jesu Christi» am

Jüngsten Tag¹⁷. Der Glaubenszeuge ist gewissermaßen die Einbruchsstelle der eschatologischen Öffentlichkeit in die Öffentlichkeit dieser Welt, denn er «sprengt (...) in seinem Bekenntnis den Öffentlichkeitsbegriff dieser Welt und macht in seinen Worten den Öffentlichkeitsanspruch einer anderen, einer kommenden, einer neuen Welt kund»¹⁸.

Das Entscheidende am eschatologischen Zeugnis der Christen sieht Peterson also darin, dass eine Welt, die politisch immer wieder aus den Fugen institutioneller Begrenzungen gerät, die sich in sich selbst abschließt und dadurch totalitär und absolut zu werden droht, aufgebrochen wird auf eine Zukunft hin, ein Reich, das nur von Gott selber kommt. Mit dem Christentum ist – wie Peterson in der Auslegung von Römer 13 sagt –, «das Politische als etwas Absolutes innerhalb der natürlichen und historischen Ordnung zerstört»¹⁹.

IV. POLITIK UND TRANSZENDENZ: DER DREIFALTIGE GOTT

Der Monotheismus als politisches Problem (1935)

Am meisten Aufmerksamkeit im Kontext einer erneuerten «politischen Theologie» seit den 1960er Jahren hat Petersons gelehrte Studie «Monotheismus als politisches Problem» (1935) auf sich gezogen. Während die Schriften rings um das Thema Kirche von den politisch-eschatologischen Analogien im Institutionenbegriff handeln und im «Zeugen der Wahrheit» der Machtakkumulation in der Person eines einzelnen Herrschers durch die Christologie bzw. den personalen Einsatz der «Zeugen der Wahrheit» entgegengetreten wird, dreht sich die Studie über den «Monotheismus» um Fragen der Gotteslehre in politisch-theologischem Kontext. Angeregt von den bereits erwähnten Beobachtungen Carl Schmitts über die strukturellen Entsprechungen zwischen staatsrechtlichen und theologischen Begriffen (Politische Theologie, 1922), handelt die Studie über weite Strecken von einer Detailfrage, nämlich von der Verwendung des Begriffs der «Monarchie» in der hellenistischen, jüdischen und schließlich christlich-römischen Welt der ersten vier Jahrhunderte: Der Begriff der Monarchie ist zugleich ein metaphysischer Begriff (ein höchster Gott) wie auch ein politischer Begriff (ein einziger Herrscher in einem Reich). Peterson beschreibt in seiner Studie, wie mit Hilfe dieses Begriffs in der altchristlichen Theologie ein monotheistisches Gottesverständnis und ein politischer Einheitsbegriff Einzug hielten, die aus der Verschmelzung jüdischer und hellenistischer Elemente hervorgegangen waren. Das Ganze mündete schließlich laut Peterson in eine eschatologisch gefärbte Rechtfertigung und theologische Verklärung der religiös-politischen Einheit des christlich gewordenen Reiches unter der Monarchie Kaiser Konstantins.

Diese Übereinstimmung von politischer und metaphysischer Struktur ließ sich freilich nur so lange halten, meint Peterson, als die genuin christliche Gotteslehre dogmatisch noch nicht voll ausgebildet gewesen war: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, die nur die Widerspiegelung der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, musste der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden. (...) Die orthodoxe Trinitätslehre bedrohte in der Tat die politische Theologie des Imperium Romanum.»²⁰ Mit der Ausformulierung der christlichen Trinitätslehre habe sich eine derartige monotheistisch-monarchianische Einheitstheologie erledigt. Der dreifaltige Gott habe in der Natur, also auch in der politischen Welt, keine Entsprechung. Doch nicht nur die monotheistische politische Theologie habe sich mit der Trinitätslehre erledigt, sondern zugleich grundsätzlich jede Form «politischer Theologie», «die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht»²¹.

Auf die äußerst kontroverse Auslegungsgeschichte dieser These von der «Erledigung politischer Theologie» kann hier nicht näher eingegangen werden. Mit Berufung auf Peterson ließen sich etwa die Theologien der Befreiung bzw. der Revolution sowohl rechtfertigen wie auch bestreiten, je nachdem, ob man unter Berufung auf Peterson in der Trinitätslehre eine Zurückweisung jeglicher direkter theologischer Option für eine bestimmte Gesellschaftsform sah oder nur die Ablehnung von bestimmten «monarchisch» bzw. monistisch-hierarchischen Gesellschaftsmodellen²². Doch gerade diese unterschiedliche Auslegungsgeschichte zeigt, dass es Peterson gar nicht um eine christliche Bewertung oder Bekämpfung *bestimmter* politischer Herrschaftsformen oder Gesellschaftsmodelle als solche ging, sondern um die Klarstellung fundamentaler Rahmenbedingungen in der christlichen Verhältnisbestimmung zwischen irdischer und transzendenteschatologischer Macht. Unter diesem Blickwinkel konnte er jede Form von diktatorisch-totalitärer Machtakkumulation in einer einzelnen Führergestalt genauso kritisieren wie eine Demokratie, die den Satz «Alle Macht geht vom Volk aus» im Sinne einer metaphysisch-absoluten Bestimmung versteht²³. Wenn eine politische Ordnung ihre Macht nicht von Gott empfängt, schreibt Peterson im Blick auf die trunkene Kurtisane Babylon in der Apokalypse, gerät sie in eine «letzte metaphysische Orientierungslosigkeit»²⁴.

V. DUALITÄT IN DIALEKTISCHER VERWIESENHEIT

Letztlich ging es Peterson darum, vom Zentrum des christlichen Glaubens her aufzuzeigen, dass mit der eschatologischen Offenbarung Jesu Christi

und den damit verbundenen Veränderungen im Gottesbegriff jede religiös-politische Einheitskonzeption, sei es in antikem, sei es in modernem Gewande, aufgebrochen ist und auch bzw. gerade unter christlichem Vorzeichen nicht mehr erneuert werden kann. Der dreifaltige Gott bezieht sich nicht direkt auf eine irdische «Polis» bzw. einen irdischen Staat oder ein irdisches Imperium, sondern auf sein eigenes, endzeitliches Reich. Regnum und Sacerdotium, politische und sakrale Macht, können darum *in dieser Welt* nicht mehr zusammenfallen: «Seitdem Christus Priester und König ist, ist die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein.»²⁵ Die Dualität vor irdischer Herrschaft und endzeitlicher Herrschaft, von altem und neuem Äon, findet ihre institutionelle Repräsentanz in der Dualität von Staat und Kirche. Jeder Christ hat gleichsam eine «doppelte Staatsbürgerschaft», so kann man Petersons Einsichten weiter auslegen: Durch die natürliche Geburt ist er Bürger eines bestimmten Staates und auch zur Loyalität diesem Staat gegenüber verpflichtet, solange dieser seinen Machtanspruch in bestimmten Grenzen hält. Durch die Taufe ist der Christ jedoch zugleich in die Bürgerlisten der himmlischen Polis eingetragen²⁶ und ist im Konfliktfall zwischen irdischer und eschatologischer Herrschaft aufgerufen, seiner Loyalität als Bürger der himmlischen Polis zu entsprechen. Ob mit dem Christentum also «Staat zu machen» ist oder ob sich die Christen im Konfliktfall politisch als «unsichere Kantonisten» bzw. sogar Revolutionäre erweisen, kann nicht abstrakt und generell beantwortet werden, sondern hängt von der jeweiligen politischen Situation ab. Übrigens zerbrach das Einverständnis zwischen dem Staatsrechtler Carl Schmitt, der sich 1933 dem nationalsozialistischen Staat verdingte, und dem Theologen Erik Peterson nicht zuletzt an solchen Fragen der Dualität von Staat und Kirche.

Die unzähligen Analogien und Spiegelungen zwischen einerseits politischer und staatlicher, andererseits eschatologischer und kirchlicher Begrifflichkeit, die Peterson aufgedeckt hat, verbieten es freilich, diese Dualität im Sinne einer totalen Trennung einander völlig wesensfremder Gebiete zu verstehen. Sie bedeutet zum Beispiel nicht, dass auf der einen Seite ein a-religiöser und weltanschaulich völlig neutraler Staat, auf der anderen Seite eine rein religiöse, a-politische und etwa nur vereinsrechtlich verfasste Kirche zu fordern seien. Die Ansicht, dass Politik und Theologie, Staat und Kirche nichts miteinander zu tun hätten, hielt Peterson für eine Häresie des Liberalismus. Vielmehr muss sich ein Staat, der sich selbst nicht als religiöse Größe versteht und sich in seiner Machtausübung selbst begrenzt, die Kirche und ihre eschatologische Verkündigung zumindest dialektisch implizit mitdenken und zulassen; andernfalls besteht die Gefahr, dass sich der politische Bereich samt seiner Begriffe und Ideologien wieder un-

kontrolliert mit universalen religiösen Bedeutungen und pseudo-sakralen Kräften totalitär auflädt. «Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben», betont Peterson programmatisch im Vorwort zur Studie über den «Monotheismus als politisches Problem». Auf der anderen Seite ist es nicht die Aufgabe der Kirche, direkte Trägerin staatlicher Macht zu werden; sie bezieht sich, wie gesagt, nicht direkt auf die irdische «*Polis*» (bzw. auf Imperien oder Staaten), sondern auf das eschatologische Gemeinwesen der «*himmlischen Stadt*». Doch gerade deshalb sind die Kirche und ihr Glaube nicht einfach unpolitisch. Wenn sie sich in den privaten Bereich zurückziehen, verlieren sie ihr ureigenes eschatologisches Selbstverständnis und verraten damit zugleich den eschatologischen Öffentlichkeitsanspruch Jesu Christi. Kirche und christliche Verkündigung bedürfen zugleich der Voraussetzung irdisch-staatlicher Öffentlichkeit im Sinne einer Interpretationsfolie, um sich selbst und ihren Auftrag überhaupt verstehen zu können: das Evangelium als «*frohe Botschaft*» von den metaphysisch grundlegend gewandelten Machtverhältnissen im Kosmos durch Jesus Christus, der nun zur Rechten Gottes steht²⁷. Die kirchliche Verkündigung muss das Forum irdisch-staatlicher Öffentlichkeit sogar immer wieder sehr konkret suchen – auch und gerade in politisch gefährlichen Zeiten –, wenn sie im Sinne kritischer Begrenzung bzw. sogar kämpferischer «*Aufsprennung*» irdischer Öffentlichkeit von der Öffentlichkeit des endzeitlichen Reiches wirksam Zeugnis ablegen will.

Erik Petersons Vorträge und Studien, die in den «*Theologischen Traktaten*» zusammengefasst sind, waren einst im nationalsozialistischen Deutschland für viele Hörer und Leser eine wichtige Orientierung und werden bis heute in Theologie und politischer Philosophie verschiedener Länder zur Verhältnisbestimmung von Politik und Christentum, Staat und Kirche zu Rate gezogen²⁸. In aktueller Hinsicht sind sie z.B. bedeutsam im Blick auf das Ringen um einen Gottesbezug und die Stellung der Kirchen in einer europäischen Verfassung. Dabei geht es ja im Kern um die Frage, ob staatliche Macht grundlegend durch eine absolute Instanz (Gottes- oder Transzendenzbezug) begrenzt wird. Petersons «*Traktate*» werfen jedoch unter christlicher Perspektive auch vielfach ein bezeichnendes Licht sowohl auf die noch heute vorfindlichen «*klassischen Diktaturen*» samt Personenkult als auch auf den modernen wirtschaftlichen sowie neuerdings sogar wieder religiös motivierten Imperialismus. Da sich die meisten der «*Theologischen Traktate*» Petersons weniger an die theologische Fachwelt, sondern an ein breiteres christlich gebildetes Publikum richten, sind sie mit ihrer biblisch gesättigten Sprache relativ leicht zu verstehen und wertvoll für alle, die auch persönlich tiefer in die Fundamente ihres Glaubens eindringen wollen. Die «*Theologischen Traktate*» stellen in der hohen Dichte ihrer Aussagen freilich auch

gewisse Ansprüche. Vertiefende Einsichten und Hilfen zur weiterführenden Interpretation dieser Traktate sind vor allem aus der Fortsetzung der Edition des reichen Nachlasses Erik Petersons zu erwarten.²⁹

ANMERKUNGEN

¹ Erik Peterson, *Theologische Traktate* (= *Ausgewählte Schriften* 1), Würzburg (Echter) 1994. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert.

² Vgl. dazu Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg/Basel/Wien ²1994. Neuerdings vgl. zu Peterson: Dies. (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*. Mit Beiträgen von Klaus Berger, Ferdinand Hahn, Karl Lehmann, Eduard Lohse, Hans Maier, Christoph Marksches u.a., Münster/Hamburg/London 2001, hier auch eine Bibliographie weiterer Forschungsbeiträge seit 1990 (S. 340f). Diese Liste ist bereits gerade in ekklesiologischer und politisch-theologischer Hinsicht wieder zu erweitern, vgl. z.B. Thomas Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, Innsbruck/Wien 2002; sowie mehrere Beiträge (vor allem von Giancarlo Caronello, Michele Nicoletti und Marco Rizzi) in: Paolo Bettoli/Giovanni Filoramo (Hg.), *Il Dio Mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002; außerdem Gabino Uríbarri, *La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson*, in: *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), S. 29-105.

³ Eine Reihe dieser Arbeiten sind im Sammelband «Frühkirche, Judentum und Gnosis» (1959, Nachdruck Darmstadt 1982) vereint.

⁴ Was ist Theologie?, S. 21.

⁵ Die Kirche, S. 255.

⁶ Briefwechsel mit Harnack, S. 188.

⁷ Ebd. S. 186.

⁸ Von den Engeln, S. 223f.

⁹ Ebd. S. 198.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 197.

¹¹ Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig ²1934, S. 49.

¹² Von den Engeln, S. 198.

¹³ Vgl. *Christus als Imperator*, S. 89ff.

¹⁴ Vgl. *Zeuge der Wahrheit*, S. 117-122.

¹⁵ *Christus als Imperator*, S. 89.

¹⁶ Vgl. dazu *Zeuge der Wahrheit*, S. 122, 107.

¹⁷ *Christus als Imperator*, S. 91.

¹⁸ *Zeuge der Wahrheit*, S. 102.

¹⁹ So im ersten publizierten Band aus dem Nachlass Petersons: *Der Brief an die Römer* (= *Ausgewählte Schriften* 6), Würzburg 1997, S. 243.

²⁰ *Der Monotheismus als politisches Problem*, S. 57.

²¹ Ebd. S. 59.

²² Zur Frage, wie sich Petersons trinitätstheologische «Erledigungsthese» zu diversen historischen und aktuellen Versuchen verhält, Trinitätslehre und politische Theologie miteinander zu verbinden, vgl. meine Versuche: *Mysterium Trinitatis et Unitatis, Communauté et société à la lumière de la foi trinitaire et des hérésies antitrinitaires*, in: *Communio (Revue catholique internationale)* 24 (1999), S. 173-195, sowie: *Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie*, in: Albert Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 563-580 (hier auch Hinweise auf neuere Literatur zu diesem Thema).

²³ Diesbezügliche Bemerkungen zur Weimarer Verfassung finden sich im noch unveröffentlichten Manuskript einer Vorlesung Petersons über den 1. Korintherbrief, die ebenfalls zur Publikation vorgesehen ist.

²⁴ Zeuge der Wahrheit, S. 112.

²⁵ Ebd. S. 126.

²⁶ Vgl. Von den Engeln, S. 197.

²⁷ Vgl. dazu außer dem Traktat «Zeuge der Wahrheit» auch die Interpretation von «Evangelium» in Petersons Auslegung des Römerbriefs (Der Brief an die Römer, 1997).

²⁸ Vgl. dazu oben Anm. 2.

²⁹ Die bereits erwähnte, 1997 publizierte Auslegung des Römerbriefs durch Erik Peterson wird in Kürze ergänzt durch Bände über das Johannesevangelium sowie die Entstehung des neutestamentlichen Kanons und über die Apokalypse des Johannes sowie politisch-theologische Fragen. In Vorbereitung sind außerdem ein erweiterter Nachdruck von Petersons Werk über die antike Formel «Ein Gott» (Heis Theos, 1926) sowie Publikationen über das Lukasevangelium und den 1. Korintherbrief.

perspektiven

OLIVER O'DONOVAN · OXFORD

WER IST EINE PERSON?

Wenn Experimente an Menschen durchgeführt werden, für deren Behandlung diese Experimente nicht konzipiert sind, dann müssen die Probanden nach der Deklaration von Helsinki Freiwillige sein, die der experimentellen Forschung an sich voll zustimmen. Der Forscher muss das Experiment beenden, sobald es zu irgendeinem Zeitpunkt schädlich für den Probanden sein könnte. Die Stellung von Kindern und von anderen Probanden, die nicht zustimmen können, ist nicht eindeutig geklärt, aber sicherlich geschützt. Von einem strikten Standpunkt aus können sie überhaupt nicht Objekt solcher Forschung werden, da die Eltern oder die Bevormundeten keine gültige Zustimmung zu einem Experiment geben können, das keinerlei Nutzen, aber möglichen Schaden mit sich bringt. Sogar wenn dieser strikte Standpunkt nicht vertreten wird, sind sie immer noch sowohl durch das Recht des Vormundes, seine Zustimmung zurückzuziehen, als auch durch das Prinzip, dass die Forschung beendet werden muss, wenn sie schädliche Wirkungen zu haben scheint, geschützt. Durch diese Beschränkungen, die für die Forschung erhebliche Unannehmlichkeiten bedeuten können, erkennen wir an, dass der Proband in der Tat eine Person ist, der man nicht einfach aufgrund irgendeines guten oder sozial nützlichen Zwecks zur Last fallen darf oder der man nicht

OLIVER O'DONOVAN FBA, geb. 1945, ist Regius Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Oxford und Canon von Christ Church Cathedral, Oxford. Zu seinen Forschungsgebieten gehören unter anderem die Theologie Augustins, christliche Sozialethik und politische Theologie sowie Grundfragen der Moralthologie. Er ist der Autor von «Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics» (Leicester 21994) und «The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology» (Cambridge 1999) und hat zusammen mit seiner Frau Joan Lockwood O'Donovan «From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought» (Grand Rapids 2000) herausgegeben. – Aus dem Englischen übersetzt von Holger Zaborowski.

direkt Schaden zufügen darf, wie groß auch immer der indirekte Schaden ist, der dabei anderen zugefügt wird.

Im Folgenden beschäftigen wir uns mit dem Experiment an menschlichen Embryonen, für das weder die erste noch die zweite Beschränkung gültig ist. Um aber dieses wissenschaftliche Verfahren genau verstehen zu können, müssen wir auch bestimmen, was wir mit dem Begriff «Person» meinen. Denn indem wir Forschungen mit menschlichen Embryonen durchführen, die gänzlich deren kurze Existenz umfassen – von der In-vitro-Fertilisation bis zum «Ausschuss» und Tod –, sagen wir so eindeutig wie gerade möglich, dass sie keine «Personen» seien, dass sie den von der Gesellschaft gesetzten Zwecken unterzuordnen seien und dass man ihnen Schaden zufügen dürfe, um anderen Menschen zu nützen.

Obwohl der Begriff der Person eine Vorgeschichte in der klassischen Antike hat, gewinnt er erst mit den christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte nach Christus eine größere theoretische Bedeutung für das Verständnis der menschlichen Existenz. «Person» ist nicht ein biblischer Begriff (es sei denn, wir berücksichtigen die eher nicht ermutigende Äußerung des Heiligen Petrus, dass «Gott nicht auf die Person sieht»; Apg 10,34), sondern wurde innerhalb des christlichen Denkens erst bedeutsam, als die frühen christlichen Theologen präzise zu bestimmen versuchten, was das Christentum über den drei-personalen Gott und über Jesus Christus – sowohl Gott als auch Mensch und trotzdem eine Person –, nicht aber über den Menschen an sich denkt. Die Auseinandersetzung mit diesen theologischen Schlüsselthemen ließ die frühen christlichen Denker mit dem konventionellen klassischen Verständnis von Handlung und Individualität unzufrieden. Es ist wahr, dass der Begriff «Person» bis zum Ende der patristischen Periode – mit Boethius – nicht Bestandteil einer theologischen Anthropologie wird. Der Begriff hatte aber immer eine Bedeutung für das christliche Verständnis des Menschen. Es ist offensichtlich, inwiefern die christlichen Theologen, während sie immer noch klassisch-antikes Vokabular nutzten, ihr Menschenbild zugleich in Übereinstimmung mit ihm, d.h. mit der biblischen Auffassung von Individualität, entwickelten.

Wenn wir von einer «Person» sprechen, so sprechen wir von einer *persona* – und man weiß genau, dass dieser Begriff in einem besonderen Zusammenhang mit dem antiken Theater steht, in dem die *persona* die Theatermaske war. Daher sprechen wir von einer *Erscheinung*. Es ist die Erscheinung eines individuellen Menschen; das griechische Äquivalent bedeutet einfach «Gesicht». Indem wir aber an die Welt des Theaters erinnern, erinnern wir auch daran, dass im Theater nicht ein statisches Bild, sondern eine Geschichte präsentiert wird. Die *personae dramatis* sind nicht bloße Gesichter, sondern Charaktere, die ihren Auftritt und ihren Abgang haben und deren Auftritt und Wiederauftritt das Drama konstituiert. Im antiken Theater hat ein Schauspieler oft mehr als eine Rolle gespielt, wie auch eine Rolle oft zwischen zwei Schauspielern aufgeteilt wurde. Daher hing die Verständlichkeit des Stückes oft davon ab, dass dieselbe Maske genutzt wurde, so dass die Zuschauer nicht einfach den Wiederauftritt eines bestimmten Schauspielers, sondern eines bestimmten Charakters wahrnehmen konnten. Eine *persona* ist eine individuelle Erscheinung, die eine Kontinuität innerhalb einer Geschichte hat. Es ist die Erscheinung eines handelnden Menschen, dem Dinge passieren und der Dinge tut, von jemandem, der, wie wir sagen, «eine Geschichte hat».

Wenn wir uns eine Kuhherde auf einem Feld anschauen, können wir einzelne Kühe in der Herde ausmachen. Aber keine Kuh hat eine «Geschichte» in dem Sinne, in dem ein individueller Mensch eine Geschichte hat. Dies bedeutet, dass, obwohl Kühe wie Menschen individuelle und über die Zeit erstreckte Leben leben, es keine besondere Bedeutung gibt, die in dem individuellen Lebenslauf jeder einzelnen Kuh liegt. Der Lebenslauf einer Kuh konstituiert keine «Geschichte». Als Abraham seine drei himmlischen Besucher bei seinem Zelt bei den Eichen von Mamre bewirtete, schlachtete er ein Kalb. Hat jemand je danach gefragt, *welches* Kalb er geschlachtet hat? Man könnte aber einen Menschen nicht schlachten, ohne einen bestimmten Menschen zu schlachten, jemanden mit einem Namen, nach dem man fragen könnte «Wer war es, der starb?» Sogar wenn man Hunderttausende von Menschen gleichzeitig durch eine Atombombe tötete – Menschen, deren Namen wir nie hören werden und deren Gesichter wir nie gesehen haben –, so wird es immer noch der Fall sein, dass sie Namen und Geschichten *gehabt* haben, dass die Geschichte eines Dimitri oder einer Anna plötzlich und unwiederbringlich beendet wurde und dass dieses *einzigartige* Ereignis gleichzeitig Hunderttausende von Malen passierte. Der einzelne Mensch verliert seine Bedeutung nicht, wenn er Teil einer Menge ist. Die Geschichte einer Menge von Menschen gewinnt eher ihre Bedeutung dadurch, dass es eine Menge von Personen, von denen jede selbst eine bedeutende Geschichte hat, und nicht von Ameisen ist.

Von «Personen» zu sprechen bedeutet daher, von «Identität», von dem also, was die Gleichheit zwischen zwei Auftritten ausmacht und uns so zu Wesen mit Geschichten und Namen macht, zu sprechen. Es war unvermeidlich, dass diese Kategorie den christlichen Denkern im Vergleich zu den rein *qualitativen* Kategorien, mit denen die klassische antike Philosophie den Menschen interpretieren wollte – wie zum Beispiel «Intellekt» oder «Seele», die keine geschichtliche Dimension aufweisen – angemessener erscheinen sollte. Sie fanden nämlich im Alten und Neuen Testament den Gedanken, dass die Identität des Menschen mit seiner von der göttlichen Vorsehung bestimmten Rolle in der Geschichte zu tun hat. Dies war nicht nur in bezug auf die Propheten wahr, von denen man sagen konnte: «Noch ehe ich Dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen ... zum Propheten für die Völker habe ich Dich bestimmt» (Jer 1,5). Es konnte auch über den bösen Pharao gesagt werden: «Ich habe dich aber am Leben gelassen, um meine Macht zu zeigen» (Ex 9,16) und sogar über den gleichgültigen Cyrus: «Um meines Knechtes Jakob willen ... habe ich dich bei deinem Namen gerufen» (Jes 45,4). Und um gänzlich aus dem Bereich der weltgeschichtlichen Figuren in das Alltagsleben einfacher Leute zu gehen: Das Levirat ist im Alten Testament nur ein Zeichen von vielen dafür, wie im antiken Israel die Identität mit dem Erbe verknüpft war – nicht in dem konservativen Sinne, in dem wir mit Anthony Trollope sagen könnten, dass es «sicherlich von Vorteil für den Menschen sei, zu wissen, wer seine Großväter gewesen seien», sondern in einer vorwärtsschauenden Perspektive, da jemand dadurch Bedeutung erhalten konnte, dass er Enkelkinder haben würde und so zu der Geschichte, die Gott für sein Volk mit all seinen Stämmen und Völkern ausersah, beitragen würde. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Identität einer Person sich in der Geschichte, innerhalb derer sie eine Rolle spielt, *erschöpft*, so dass wir am Ende gar nicht über ein Subjekt, sondern nur über eine Reihe von Ereignissen sprechen

würden, sondern nur, dass die Identität der Person eine *geschichtliche* Identität ist, das heißt, aufgrund der Identität der Person wird eine Folge von Ereignissen *zu der Geschichte von jemandem*.

Dies erlaubt es uns zu verstehen, wie das patristische Denken, das in zwei Hauptsprachen, dem Lateinischen und dem Griechischen, sich entwickelte, zwei Worte synonym verwenden konnte, die verschiedene Nuancen haben. Die Lateinisch-sprechende Kirche sprach von einer *persona*, ein Begriff mit Assoziationen aus dem Theater- und Gerichtsbereich, der zum Ausdruck bringt, dass die Person ein handelnder «Akteur» ist, der in der Öffentlichkeit erscheinen oder eine Rolle spielen kann. Die Griechisch-sprechende Kirche fand in einem langsameren Prozess den Begriff der *hypostasis* (wörtlich eine Sub-stanz), welche auf eine Wirklichkeit Bezug nimmt, die all die Charakteristika und Eigenschaften, all die verschiedenen Erscheinungen, die ein und dieselbe Person darstellen kann, *unterstützt* und ihnen *zugrunde liegt*. Wir können am besten *hypostasis* mit «Subjekt» übersetzen. Die verschiedenen Nuancen der beiden Begriffe haben gegenseitige Verständnisprobleme verursacht; gemeinsam war ihnen aber die Betonung der Kontinuität und Geschichtlichkeit der Person. Wenn man von einer «Person» gesprochen hat, sprach man von diesen verschiedenen, aufeinanderfolgenden und sich verändernden Erscheinungen als von einer einzigen, zusammenhängenden Erscheinung. Wenn man von einer *hypostasis* gesprochen hat, sprach man von etwas, das diesen Erscheinungen zugrunde lag und sie vereinte: der verborgene Faden der individuellen Existenz, an dem gewissermaßen alle Erscheinungen wie die Wäsche an einer Leine hängen. Die Gleichsetzung von *hypostasis* mit dem Begriff der Substanz hat zweifelsfrei im Kontext der modernen Philosophie zu Missverständnissen geführt, da die Moderne die Kategorien der Geschichte und der Substanz einander gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung ist aber in unserem Zusammenhang nicht interessant, da das klassische christliche Denken nie den Gedanken des modernen Denkens entwickelte, dass unsere Geschichte etwas ist, das wir *für uns* selbst machen, und dass wir unsere Identität *für uns* selbst festlegen. Im Alten und Neuen Testament fanden die christlichen Denker eine unterschiedliche Art von Geschichtlichkeit, die dem einzelnen Menschen zugeschrieben werden müsse, eine ihm gegebene Geschichtlichkeit, nicht als bloße Offenheit der geschichtlichen Existenz, sondern als ein definitiver Ruf von Gott her, der ihn schon vor seinem ersten Akt oder Gedanken als eine Person erschuf, als «jemand, der» dieses, das oder das andere ist.

Der Begriff der «Person» war daher sowohl in seiner lateinischen als auch in seiner griechischen Form einer *qualitativen* Analyse dessen, was uns unsere Identität gibt, entgegengesetzt. Die antike Welt konnte ohne Probleme sagen, dass unsere Identität in der *Seele* liege; aber die frühen Kirchenväter sahen schnell, dass sie, wenn sie von der gott-menschlichen Identität Christi in solchen Begriffen dächten, ihm entweder eine menschliche Seele absprechen müssten (und ihm so einige menschliche Eigenschaften absprechen müssten) oder dass sie, wenn sie ihm eine menschliche Seele zuschrieben, ihm eine rein menschliche Identität zuschreiben würden. Apollinaris hat im vierten Jahrhundert vorgeschlagen, die Kirche solle die Identität Christi – und damit die Identität jedes Menschen – in den selbstbewussten und handlungs-vollziehenden *Geist* (*nous*; *mind*) legen und davon ausgehen, dass in Jesus der menschliche Geist (*mind*) gewissermaßen durch den göttlichen Geist (*mind*)

«ersetzt» worden sei. Aber die Kirche war der Ansicht, sie könne nicht behaupten, Jesus habe keinen menschlichen Geist gehabt, denn auch dieses würde bedeuten, ihm gewisse menschliche Eigenschaften abzusprechen. Auf der Grundlage dieses problematischen Beginns haben die christlichen Denker der patristischen Zeit gelernt, dass kein qualitativer Begriff jemals die individuelle Identität Christi bezeichnen könne und dass daher, so folgerten sie, auch im allgemeinen kein nur qualitativer Begriff jemals Identität als solche bezeichnen könne.

Das zentrale Ereignis, das sehr deutlich zeigt, wie die Konsequenzen aus der Diskussion um die Person Christi auch für die Identität des Menschen im allgemeinen gezogen wurden, ist die berühmte Definition des fünften Traktates des Boethius, mit der jeder philosophische Aufsatz über den Begriff der «Person» beginnt. Eine Person ist «die individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur». Für Boethius, der die chaledonische Definition, dass Christus eine Person in zwei Naturen sei, verteidigt, war es von zentraler Bedeutung, dass die Begriffe Person und Natur voneinander unterschieden wurden. Eine Person ist eine Substanz, und eine Natur ist eine «bestimmte Eigenschaft» einer Substanz. Es ist nicht der Fall, wie Häretiker auf allen Seiten annehmen, dass jeder Natur eine bestimmte Person entspricht. Das bedeutet mit anderen Worten, dass die charakteristischen Eigenschaften des Menschen Personen zugeschrieben werden können, aber nicht Personsein den Eigenschaften des Menschen zugeschrieben werden kann. Es gibt aber trotzdem noch ungelöste Probleme mit der Definition des Boethius. Es ist immer noch ein Kriterium für das Personsein, dass die Natur der Person «rational» sein soll. Als Boethius' substantialistisches Verständnis der Person bzw. seine aristotelische Präsentation des Personbegriffs und seine christologische Grundlage vergessen war, wurde es möglich, seine Worte anders zu lesen, so nämlich, als sei eine Person bloß ein *besonderer Fall* einer rationalen Natur. Die Geschichte des Begriffes «Person» ist die Geschichte, wie «Natur» an die Stelle von «Substanz» tritt und wie daher das sekundäre Moment der Definition das eigentlich primäre verdrängt.

Sobald das christliche Denken qualitative Begriffe um substantiell-historischer Begriffe willen modifizierte, musste es bestimmte weitere Fragen über die Identität stellen. Wann beginnt die Identität? Wann endet sie? Diese Fragen, die auf keinen Fall naheliegend oder notwendig sind, wenn sie nur rein qualitative Kategorien wie «Seele» oder «Geist» betreffen, sind sowohl naheliegend als auch notwendig, sobald Identität in einem geschichtlichen Sinne verstanden wird. Einige klassische Denker schrieben Traktate wie etwa «Über die Seele» (*Peri psyches* oder *De Anima*), aber erst ein christlicher Denker, Augustinus von Hippo, konnte einen philosophisch-anthropologischen Traktat mit dem Titel «Über den Ursprung der Seele» (*De origine animae*) schreiben.

Die Frage, wann eine Person beginne und wann sie ende, ist eine Frage über die Bedeutung von Geburt und Tod. Konnte jemand, der sich aufmerksam mit den Inhalten der Bibel beschäftigte, diese Frage *vermeiden*? Die antike Welt konnte in der Tat diese Frage an den Rändern ihres Interessensbereiches ansiedeln – obwohl sie sie nicht gänzlich vermied, gibt es doch ohne jeden Zweifel berühmte antike Spekulationen über die Präexistenz und die Unsterblichkeit der Seele. Aber sie konnte recht weit kommen, indem sie einfach Geburt und Tod als die äußeren Parameter der Identität der Person behandelte. Die unmittelbare Bedeutung des

Berichts von der Auferstehung Jesu, wie Paulus es genau sah, als er 1 Kor 15 schrieb, liegt aber darin, dass es unmittelbar erforderlich wurde, diese Randfrage in das Zentrum zu stellen, zumindest was die Frage nach der personalen Identität angesichts des Todes betrifft.

Im Hinblick auf die Geburt ist die Bedeutung der christlichen Heilsbotschaft weniger unmittelbar gegeben. Aber es wäre ein Fehler zu vermuten, dass der Heilige Lukas in der Zusammenstellung von Geschichten über die Empfängnis und die Geburt Johannes des Täuflers und Jesu ein nur dekoratives Motiv dem Evangelium hinzugefügt hätte, auf das er auch hätte verzichten können. In der Geburt Jesu liegt ein neuer Anfang – in seiner Geburt, nicht erst in seinem ersten öffentlichen Auftreten. Es handelt sich um einen entscheidenden neuen Anfang, der aber nicht ohne Vorankündigung wäre, da er die Hoffnungen der Propheten früherer Zeiten auf einen neuen Anfang erfüllt und damit Hoffnungen, die sich vorläufig sogar auf *andere* Geburten als die vom Heiligen Geist in der Jungfrau Maria richten konnten. Daher kann Matthäus unsere Aufmerksamkeit auf das Wort des Propheten Jesaja zum König Ahaz lenken, dass in der furchtbaren Situation der internationalen Politik des achten Jahrhunderts vor Christus seine Hoffnung in dem Zeichen liege, dass «ein junges Mädchen einen Sohn empfangen und gebären soll, der auf den Namen Immanuel hören soll». Vermutlich wurde im achten Jahrhundert ein Immanuel geboren, dessen politisch wichtige Geburt für den Evangelisten die viel wichtigere Geburt des späteren Immanuel ankündigte und vorwegnahm. Zudem gibt es das große Interesse, das Lukas an der Empfängnis und der Geburt Johannes des Täuflers zeigt. Denn sogar in der Geburt von anderen Menschen als dem Messias selbst kann man den neuen Anfang, den Gott beabsichtigt, entdecken. Indem gläubige Eltern ihren Kindern den Namen «Immanuel» oder «John» geben, bezeugen sie ihren Glauben an die Geschichte, die unter der Leitung Gottes sich gerade entfaltet. Vor allem, wenn eine unfruchtbare Frau ein Kind geschenkt bekommt, wenn die Natur selbst sich geweigert hat, ein Kind zu geben, können wir sehen, wie Gott eingreift, um einen neuen Anfang zu setzen und eine neue «Geschichte» zu erschaffen – was die Natur alleine nie vollbringen kann.

Diese theologischen Beobachtungen enthalten in sich selbst nicht sehr genaue Ansichten über den Beginn der individuellen Identität. Sie halten diese Frage aber im Zentrum des christlichen Denkens über den Menschen und verbieten es uns, diese Frage zu marginalisieren. Um größere Präzision zu erreichen – was in einem Maße für uns notwendig ist, in dem es für Lukas nicht notwendig war –, müssen wir davon lernen, was uns die Wissenschaftler darüber berichten können, wo und wann die Geschichte eines jeden Individuums beginnt. Christen früherer Generationen machten den besten Gebrauch der ihnen zugänglichen empirischen Informationen und formulierten auf dieser Grundlage die Theorie, dass der Mensch eine Zeit nach der Empfängnis «beseelt» werde. Unsere eigene Generation hat vollständigeres empirisches Wissen, welches eine andere Antwort nahe legt. Genetiker gehen davon aus, dass in der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle ein neues Genom gebildet sei, das die nachfolgende Entwicklung insoweit steure, als es von den Genen und nicht von Umwelteinflüssen abhängig ist. Diese Beobachtung scheint dafür zu sprechen, dass die Geschichte einer neuen Person mit der Empfängnis beginnt.

Der letzte, etwas unbeholfene Satz ist in der Tat etwas vorsichtig formuliert. Er meint nicht mehr und nicht weniger als das, was er sagt. Nicht mehr – denn zuerst einmal weist genetische *Diskontinuität* nicht von selbst auf die individuelle Identität einer Person hin. Ei- und Samenzelle der Eltern, so berichtet man, sind auch genetisch von der genetischen Konstitution der Eltern verschieden. Es geht einfach darum, dass die genetische Kontinuität zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind ein Hinweis auf die personale Identität von Eizelle und Kind ist. Zweitens kann die Genetik nur auf personale Identität hinweisen und sie nicht beweisen. «Person» ist keine genetische oder biologische Kategorie; ein Gen zu beobachten bedeutet nicht, eine Person zu beobachten. Was die Genetik kann, ist, uns eine *Erscheinung* eines Menschen zu zeigen, die entschiedene Kontinuität mit späteren Erscheinungen aufweist. Es ist Sache einer anderen Wahrnehmungsweise, die Hypothese hinter der Erscheinung zu erkennen. Drittens können wir immer nur in provisorischer Weise sagen, dass die genetische Wissenschaft einen solchen Hinweis zu geben *scheint*. Wir können nicht die Möglichkeit ausschließen, dass die Genetiker ihre Meinung darüber, wie das, was sie gesehen haben, zu interpretieren sei, ändern mögen oder dass andere Untersuchungen noch Diskontinuitäten zwischen der Empfängnis und dem Kind beschreiben mögen, die in diesem Falle sogar noch grundsätzlicher erscheinen mögen. Ich gehe davon aus, dass das Argument, das sich auf Spontanaborte bezieht und das von denen, die die Schlüssigkeit des genetischen Befundes in dieser Diskussion infrage stellen, angeführt wird, die Aufmerksamkeit auf eine solche Diskontinuität lenken soll. Mein Vorbehalt einem solchen Argument gegenüber liegt darin, dass ich nicht sehen kann, inwiefern ein bloß *statistisches* Argument einen ausreichenden Hinweis auf die Diskontinuität in einer *individuellen Identität* geben kann. Hier scheint es sich um eine Verwechslung von Kategorien zu handeln, die man nur unter der Voraussetzung verteidigen kann, dass die Natur perfekt ist und nie Menschen «verschwendet» – eine Hypothese, die offensichtlich falsch ist. Das äußerste, was man mit diesem Argument erreichen kann, so scheint mir, liegt darin, eine unterstützende Bestätigung für eine alternative Beschreibung des menschlichen Anfangs, die unabhängige Überzeugungskraft hätte, zu finden.

Gegen diese drei Qualifizierungen des Gebrauchs von genetischen Untersuchungen müssen wir immer noch das «Nicht weniger» setzen. Wir können das Faktum nicht übersehen, dass eine solche Wissenschaft, wie wir sie heute haben, zu uns über die Empfängnis als einem neuen Anfang spricht. Jeder, der mit der Überzeugungskraft dieser Wissenschaft unzufrieden ist, kann – wie römisch-katholisches Denken es zu tun tendierte – mit Recht erklären, wir wüssten nichts über den Anfang der menschlichen Existenz, und dann, um auf der sicheren Seite zu sein, das Kind von seiner Empfängnis an schützen. Jeder aber, der weiser als die Wissenschaft sein möchte, sollte aber über eine alternative Theorie verfügen, die ausreichend überzeugend ist, um den Bezug auf die Genetik überflüssig zu machen. Es scheint mir, wenn ich eine Generalisierung über die gegenwärtige Debatte wagen darf, dass die am meisten favorisierte alternative Theorie, die die Identität der Person in Beziehung zur Gehirnfunktion setzt, nicht überzeugend ist, da sie auf einer *philosophischen* und nicht auf einer wissenschaftlichen Präferenz basiert, nämlich einer Präferenz für qualitative Konzeptionen personaler Identität – ähnlich

denen, auf die die frühen christlichen Denker reagierten und die sie für mangelhaft erachteten.

Die vielleicht einfachste Weise, die moderne Präferenz für qualitative Konzeptionen zu charakterisieren, besteht darin, auf Immanuel Kants berühmten «kategorischen Imperativ» zu verweisen: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.» In seiner Darlegung der Implikationen des kategorischen Imperativs hat Kant das Argument entwickelt, dass die «rationale Natur» (im Geiste der Definition des Boethius) das Wertvolle am Menschen sei, was sich immer selbst respektieren müsse – «sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern». Beachten wir die Wendung «in deiner Person». Hier ist eine Person ein individuelles Wesen, *in dem* das Gattungsprinzip der rationalen Natur erkannt werden kann. Was unsere Hochschätzung hervorruft, was den «objektiven Zweck» unseres moralischen Gesetzes bildet, ist die «rationale Gattungsnatur» und nicht das Individuum, in dem es erscheint. Dieses steht genau im Kontrast zu der chaledonischen Definition der Person Christi, in der von ihm gesagt wird, er sei «eine Person *in* zwei Naturen»: die Person, das individuelle Wesen, steht im Vordergrund und ist unterschieden im Hinblick auf zwei komplementäre Gruppen von Eigenschaften, die menschliche und die göttliche Natur, die sie besitzt.

Der Gebrauch des abstrakten Nomens «Personalität» ist ebenfalls charakteristisch für das moderne Personverständnis. Es handelt sich in der Regel um einen qualitativen Begriff und bezieht sich auf bestimmte Prädikate, die nicht nur von Individuen, denen wir als Personen begegnen, besessen werden, sondern die konstituieren, was es bedeutet, eine Person zu sein. Wir sagen ja von einem schönen Gegenstand, dass er etwas sei, was Schönheit besitze. Warum sollen wir also von einem personalen Wesen nicht sagen, dass es etwas sei, das Personalität besitze? Wenn ein moderner Denker diese Gedanken entfaltet, lädt er uns dazu ein, dem zuzustimmen, dass, was wir suchen müssen, etwas Qualitatives ist, etwas also, von dem sich herausstellen mag, dass es ein Individuum besitzt oder nicht besitzt, eine Gruppe von Vermögen, Fähigkeiten, Möglichkeiten, Akten, die vielleicht mit dem Begriff der rationalen Natur verbunden und erkennbarerweise personal ist. Wir brauchen aber gar nicht zu leugnen, dass es eine solche Gruppe von Prädikaten geben mag, die im allgemeinen Personen charakterisiert und die wir ohne Anstoß als charakteristisch für «Personalität» bezeichnen können. Aber diese Gruppe von Eigenschaften ist nicht das, was Christen in der Vergangenheit gemeint haben, wenn sie von «Personen» gesprochen haben. Denn wenn man Personsein durch diese Gruppe von Eigenschaften definiert sieht, übersieht man den anderen Aspekt in der boethianischen Definition, die «individuelle Substanz ...», die nicht auf eine bestimmte Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften bezogen ist, sondern auf ein «jemand, der ...». Diese Eigenschaften mag eine Person in *diesem* Sinne haben, aber sie ist nicht eins mit ihren Eigenschaften, sondern erwarb sie als Teil ihrer Lebensgeschichte.

Nun beginnen wir endlich, den Gipfel unserer Argumentation zu sehen. Denn das moderne, an Eigenschaften orientierte Konzept der Person als individuierter Personalität tendiert dazu, zwei weitere Denkansätze zu fördern. Zum einen veranlasst es uns, Personalität unter die Beobachtung experimenteller Wissenschaften zu stellen; zum anderen führt es zu der Unterscheidung von personaler und vor-

personaler menschlicher Existenz. Es scheint mir, dass das Experiment am menschlichen Embryo eine natürliche, man mag fast sagen: eine notwendige Konsequenz dieser zwei eigentlich abenteuerlichen Gedankengänge ist.

Wir mögen eine Entscheidung darüber, ob ein Wesen Personalität zeige, treffen, indem wir es auf Personalität testen. Es gibt viele Wege, auf denen diese Gruppe von Eigenschaften, Vermögen und Aktionen experimentell erwiesen werden kann, von dem einfachsten Verhaltenstext (jemanden ansprechen und sehen, ob man eine Antwort erhält) bis zu den kompliziertesten biologischen Tests. Aber wir können so nicht entscheiden, ob jemand eine *Person* ist oder nicht. Wir erkennen Personen nur durch Liebe, indem wir durch Interaktion und Hingabe erkennen, dass dieses menschliche Wesen unersetzlich ist. Vielleicht entdecken wir dies in unserem Leben im vollen Sinne nur in bezug auf einige wenige Menschen, obwohl wir bei vielen anderen Menschen Andeutungen davon erfahren werden. Wenn wir behaupten, dass es in bezug auf alle Menschen wahr ist, so auf der Grundlage eines Glaubens, der nicht unbezogen auf den christlichen Glauben ist, eines Glaubens nämlich, dass die Bedeutung, die wir an denen festgestellt haben, die wir geliebt haben, eine Bedeutung ist, die Gott allen Menschen schenkt. Es ist möglich, diesen Glauben zurückzuweisen; man kann ihn nie in einem demonstrativen Sinne beweisen. Aber ohne ihn hätten wir keinen Grund, uns in personalen Beziehungen für die einzusetzen, deren «Personalität» wir nicht feststellen können – beispielsweise Kinder vor der Geburt oder schwer Behinderte. Wenn wir letztlich feststellen, dass diese Menschen auch unersetzliche und irreduzibel wichtige Personen sind, so können wir dies nur, nachdem und nicht bevor wir uns für sie in personaler Beziehung eingesetzt haben. Der Schriftgelehrte fragte Jesus, wer sein Nächster sei. Und wer, fragte Jesus in seiner Antwort, war der Nächste für den Mann, der unter die Diebe fiel? Um festzustellen, wer mein Nächster ist, muss ich mich erst ihm gegenüber als Nächster «erweisen». Um einen Bruder oder eine Schwester wahrzunehmen, muss ich erst in geschwisterlicher Weise handeln. Um eine Person kennen zu lernen, muss ich sie erst als Person in meiner personalen Interaktion akzeptieren. Davon ist jedes experimentelle Wissen, das durch eine gewissermaßen herrschaftliche *Distanz* zu seinem Objekt in einem Test- und Beweisverfahren erworben wird, verschieden. Solches Wissen kann nicht das Wissen von etwas sein, das verborgen ist und das den Erscheinungen zugrunde liegt. Es sucht nach Erscheinungen und findet Erscheinungen. Sein Interesse ist begrenzt auf das, was für es das Wichtigste ist, nämlich die öffentlich darstellbaren «Eigenschaften» einer rationalen Natur oder Personalität.

Der moderne Denker muss unter dieser Voraussetzung eines begrenzten Interesses zwischen Erscheinungen des Menschen, die die Eigenschaften, die er wertschätzt, zeigen, und solchen Erscheinungen, die diese Eigenschaften nicht zeigen, unterscheiden. Wie er diese Unterscheidung trifft, wird jeweils sehr unterschiedlich und davon abhängig sein, ob er ein revolutionäres oder ein konservatives Temperament hat. Wird er beispielsweise schwer hirngeschädigte Patienten zur Klasse der Personen oder der Nicht-Personen zählen? Einige Möglichkeiten, Unterscheidungen zu treffen, scheinen von ihm aber nicht vermieden werden zu können. Darauf geht das unter konservativen Modernen populäre Interesse an der Gegebenheit von Hirnfunktionen beim frühen Fötus zurück. Hierbei handelt es sich nämlich um ein testbares Maß von funktionalem Vermögen, ohne das man die Eigenschaften der

Personalität nicht zuschreiben könne. Es gibt natürlich andere notwendige Bedingungen für die Personalität. Aber die Hirnfunktion legt sich aufgrund unserer Tendenz, das Gehirn als die physische Wurzel unserer geistigen und spirituellen Möglichkeiten zu sehen, selbst nahe. Wenn unser moderner Denker nicht ein sehr grober Materialist ist, von denen es selbst unter den Denkern, die es gerne wären, nur sehr wenige gibt, wird er zwischen der Hirnfunktion und der Personalität nicht einfach ein Gleichheitszeichen setzen, sondern Personalität als eine Gruppe verschiedener Eigenschaften, die sich aus der Hirnfunktion ergeben, begreifen. Die Hirnfunktion erscheint ihm daher zum Zwecke praktischer Entscheidungen als eine sichere untere Grenze. Sollte keine Hirnfunktion vorliegen, kann er getrost vom Mangel an Personalität sprechen, obwohl er keinesfalls verpflichtet ist, anzunehmen, dass Personalität selbst ansatzweise dort vorhanden ist, wo eine minimale Hirnfunktion vorliegt.

Hiermit haben wir die zwei konstitutiven Elemente, aus denen sich unsere konkrete Haltung dem menschlichen Embryo gegenüber zusammensetzt: auf der einen Seite die Überzeugung, dass die menschliche Personalität Gegenstand experimenteller Eingriffe sein kann; auf der anderen die Überzeugung, dass die Menschheit aus personalen und nicht-personalen – in unserem Zusammenhang bedeutet dies: vor-personalen – Wesen besteht. Um aber verstehen zu können, wie diese zwei Elemente die Grundlage für die zwingende Notwendigkeit, an menschlichen Embryonen Experimente auszuführen, bilden, müssen wir einen dritten Faktor in Erinnerung rufen: die Kraft, die unsere Gesellschaft der Verbesserung der menschlichen Freiheit widmet. In einer liberalen Gesellschaft sind es die privaten Lebensaktivitäten – Liebe, die Zeugung von Kindern, Essen, Trinken, der Bau eines Hauses, der Austausch von Meinungen und Ansichten –, die man für den wahren Ort der Personalität hält. Das Ziel unserer liberalen Revolution besteht darin, diese privaten Lebensaktivitäten von den Zwängen des Staates, der Religion oder der natürlichen Notwendigkeit zu befreien. Dies muss gewissermaßen zu einer Konzentrierung des Denkens und der experimentellen Forschung auf die menschliche Biologie führen, die am engsten die natürlichen Notwendigkeiten definiert, aufgrund derer wir leben. In einer solchen Gesellschaft wie der unseren werden daher diejenigen Fragen von der Allgemeinheit diskutiert, die einst hinter dem Vorhang der Scham verborgen waren. Nicht «Schuld» – denn niemand hat je geglaubt, dass die biologische Dimension des Menschen irgendwie *sündhaft* sei, obwohl eine verbreitete Ignoranz diese Sicht dem viktorianischen Zeitalter zuschreibt –, sondern «Scham», da diese Fragen privat waren und nicht öffentlich diskutiert wurden. Fragen über die biologische Dimension des Menschen haben in den Worten des Heiligen Paulus mit unseren «weniger anständigen Gliedern» (1 Kor 12,23) zu tun. Die Art der Diskussion, die wir momentan führen, ist selbst ein überzeugendes Beispiel für die von unserer Generation wahrgenommene zwingende Notwendigkeit, die «weniger anständigen Glieder» der öffentlichen Diskussion auszuliefern. Wir werden aber diesen modernen Zwang nicht verstehen, wenn wir ihn als Zeichen einer reinen Sensationslüsternheit einerseits oder andererseits einer neuen Sensibilität für diese Fragen verstehen. Die von uns behauptete Notwendigkeit, diese Fragen öffentlich zu diskutieren, ist durch die Notwendigkeit, uns selbst zu kontrollieren, motiviert. Und dies können wir durch die experimentelle Wissenschaft. Um das Ziel der Frei-

heit zu erreichen, objektivieren wir uns selbst; wir verstehen unsere Biologie nicht mehr als das, was wir *leben*, sondern als das, was wir *beobachten*, und so als das, was wir *erobern*. Das ist die Art der menschlichen Selbst-Transzendenz, die uns innerhalb einer liberalen wissenschaftlichen Kultur möglich ist.

Halten wir für einen Moment inne, um über den Begriff der «menschlichen Selbsttranszendenz» nachzudenken, um zu versuchen, zu klären, was mit diesem Begriff gemeint ist, denn ich bin der Ansicht, dass in ihm ein Schlüssel für das Verständnis dafür liegt, warum die Manipulation an Embryonen mehr als einfach ein bloßer, auf uns gekommener Zufall ist. «Transzendenz» bezieht sich traditionellerweise auf die Höherstellung des Geistes über die Materie und Gottes über sowohl Geist als auch Materie. Eine Philosophie der Transzendenz ist auf gewisse Weise eine Philosophie des Geistes. Diese Philosophie steht in der Tradition des klassischen Idealismus, der den Menschen auf das Reich des Geistes bezieht und die materielle Welt (einschließlich des eigenen Körpers) als ein Gebrauchsobjekt höheren, d.h. geistigen, Zwecken unterordnet. In einer wissenschaftlichen Kultur bekräftigen wir unsere Transzendenz über die Dinge, indem wir sie zu Objekten *wissenschaftlicher Eingriffe* machen. Man sagt im allgemeinen von unserer Kultur, dass sie materialistisch sei und die gesamte Dimension des Geistigen ignoriere. Diese Aussage ist offensichtlich wahr, insofern die experimentelle Wissenschaft alles Wissen an dem Modell des Wissens materieller Dinge ausrichtet und nur das als potentiell Objekt des Wissens versteht, was Objekt eines Experiments und des Messens werden kann. Aber das universale Interesse des Wissens selbst, das als solches die Welt dessen, was gewusst werden kann, transzendiert und nicht zu ihr gehört, ist das Gegenstück zu diesem wissenschaftlichen Begriff einer ins Wissen einholbaren Welt. Der Geist hat sich nicht von unserer Kultur distanziert. Er hat sich nur aus dem Bild zurückgezogen, um gewissermaßen hinter der Kamera wieder aufzutauchen. Der Geist ist daher als das universale Subjekt des wissenschaftlichen Wissens präsent, als «Wissenschaft» selbst. Die Tatsache, dass er keinen Platz im Bild als ein Objekt des Wissens findet, ist ein guter Beweis dafür, wie festgelegt wir darauf sind, Wissen als eine Art der Transzendenz zu nutzen.

Der Mensch – um unsere Metaphorik weiter auszubauen – sitzt auf beiden Seiten der Kamera. Er ist als Objekt untersucht und er ist zugleich das untersuchende Subjekt. Er gehört zur Welt der Materie und partizipiert an dem Geist des Wissens. Er kann die Art des Wissens über das Universum und das Selbst, die auf der Grundlage seiner Position *innerhalb* der Welt natürlicherweise zu ihm gehört, durch ein experimentelles Wissen des Selbst ersetzen, das ihn *außerhalb und über* die Welt stellt. Dass er dies tun sollte, sich über sich selbst erheben und sich von sich selbst distanzieren, scheint ihm die Art der Selbsttransformation zu sein, die sein Geschick vollendet, indem sie ihn zu etwas anderem macht, als er ursprünglich war. Um aber überhaupt sich selbst wissenschaftlich untersuchen zu können, muss der Mensch unterschieden werden: in Geist und Materie. Aber genau diese Unterscheidung vereitelt das Projekt der Selbsttranszendenz. Hier liegt daher ein Paradox vor: Wir können nicht uns selbst *als Ganzes*, als Geist und Materie, untersuchen, da genau in dem Moment, in dem wir uns selbst sehen, ein Teil unserer selbst aus der Untersuchung herausgenommen ist. Wenn wir akzeptierten, dass eine Wissenschaft vom Menschen auf das Studium seiner physischen Konstitution begrenzt sein sollte, gäbe

es hier nur ein kleines Problem. Denn unsere eigene materielle Natur ist bereits in bestimmtem Maße uns selbst objektiv gegeben. Aber wenn wir versuchen, diese Grenze der Wissenschaft vom Menschen zu überwinden und sein Verhalten, seine Freiheit und sein Wissen selbst zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, dann scheinen wir dazu verdammt zu sein, uns an den Haaren aus dem Wasser zu ziehen. Wie können wir denn den schwer fassbaren Geist, der gar nicht Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein kann, gewissermaßen in die Enge treiben? Vielleicht nur, indem wir ein materielles Korrelat des Geistes in der physischen Konstitution des Menschen untersuchen, indem wir also den Geist auf sein materielles Substrat reduzieren, so dass wir ihn in einer Weise untersuchen können, die unsere Transzendenz über ihn bestätigt. Dies ist vermutlich der Grund für die Faszination an wissenschaftlichen Untersuchungen des Gehirns.

Das Experiment an Embryonen findet verständlicherweise innerhalb eines Programms der wissenschaftlichen Selbsttranszendenz statt, wie ich es gerade geschildert habe. (Und an dieser Stelle muss ich Folgendes klarstellen: Ich stelle nicht den Anspruch, das Denken oder die Motivation von denjenigen, die sich mit dieser Forschung befassen, zu beschreiben. Sie haben ohne Zweifel aus Mitleid das Anliegen, kinderlosen Frauen zu helfen, Kinder zu bekommen. Vielmehr versuche ich, das weitere kulturelle Umfeld, das diese Forschung in unserer Mitte unterstützt und akzeptiert, zu skizzieren.) Der Embryo ist für uns von Interesse, weil er ein Mensch ist; er ist wie wir. Auf der anderen Seite hält man ihn für ein geeignetes Objekt wissenschaftlicher Experimente, da er *nicht* in jeder wichtigen Hinsicht wie wir ist. Er hat keine «Personalität». Er ist also wie wir und gleichzeitig auch nicht wie wir. An diesen zwei Behauptungen können wir sehen, wie die Bewegung der Selbsttranszendenz sich gestaltet. Der Embryo ist ein Mensch in einer Gestalt, die es besonders leicht macht, ihn auf ein wissenschaftliches Objekt zu reduzieren und uns von ihm in transzendentelem Wissen zu distanzieren. Was ihn dazu besonders geeignet macht, ist die Tatsache, dass er unserer Meinung nach ein noch nicht entwickelter Mensch ist, in dem der Geist sich noch nicht aus der Materie herausentwickelt hat und in dem daher Personalität noch nicht aus ihrem materiellen Substratum heraus entstanden ist. Daher ist im Embryo der Mensch *ganz* gegenwärtig, bevor der Geist sich von dem materiellen Objekt, in dem er beobachtet werden kann, entfernt hat. Wir würden Embryos nicht halb so interessant finden, wenn wir glaubten, dass sie schon Personen wären (und daher so schwierig zu beobachten wären wie jede andere menschliche Person) oder dass sie überhaupt nicht in irgend einer elementaren Form Personalität enthielten. Wir sollten nicht denken, dass aufgrund der Tatsache, dass wir dem Embryo keine Personalität zusprechen, wir nicht an Personalität interessiert sind, wenn wir ihn studieren. Im Gegenteil: Nur der Embryo kann Personalität der Forschung zugänglich machen, weil nur im Embryo Personalität von der Materie noch nicht differenziert ist und noch nicht in ihrer schwer fassbaren geistigen Reife, sondern in ihrem genetischen Potential, dessen wir uns ermächtigen können und das gemessen werden kann, vorhanden ist.

Daher ist das Experiment an Embryonen gewissermaßen eine natürliche, verständliche und notwendige Praxis für unsere moderne Gesellschaft. Es war vermutlich nicht notwendig, dass der Embryo, den man für die Forschung nutzte, *in vitro* befruchtet werden sollte, aber dies steht sicherlich aus dem Grund, dass der Anlass

für ein solches Projekt der Selbst-Objektivierung im Mitleid liegt, in der genannten Logik. Es liegt nämlich in der Logik des Projektes menschlicher Selbst-Objektivierung, dass das «menschliche Objekt» dieser Forschung von jeder menschlichen Liebe getrennt zur Existenz kommt – genau mit der Absicht, dass es dann erforscht werden kann, ohne dass es – nur Objekt unserer Eingriffe – Gegenstand unseres Mitleids werden könnte. Ich möchte hier nicht dagegen anführen, dass dieses «menschliche Objekt» die gesamte Zeit über eine Person ist, da ich aus Gründen, die jetzt offensichtlich sein sollten, denke, dass dieser Gedanke wie auch sein Gegenteil prinzipiell nicht bewiesen werden können. Es reicht aus, darzulegen, dass es gerade die Absicht der Forschung ist, den Status ihres Forschungsobjektes *nicht eindeutig* zu klären. Denn genau das braucht das Unternehmen der Selbst-Transzendenz, dass es sich um Wesen wie wir und gleichzeitig nicht wie wir handelt. Wenn wir unserer eigenen Generation wegen der Forschung an Embryonen Verbrechen gegen die Menschlichkeit vorwerfen wollen, so würde ich vorschlagen, dass das Verbrechen nicht das gewissermaßen «alte» Verbrechen, Kinder zu töten, sein sollte, sondern das neue und weit ambivalenter Verbrechen, eine neue Art, nämlich die kleiner Kinder, die nur mögliche Personen sind, einzuführen, also uns Mitglieder unserer Spezies vorzuführen, die nur möglicherweise Objekte unserer Liebe und unseres Mitleids sind. Die Praxis, Embryonen mit der Absicht, ihren speziellen Status für die Verwendung in der Forschung auszunutzen, durch IVF zu «produzieren», zeigt so deutlich, wie es anders nicht möglich wäre, dass wir aufhören, Menschen zu lieben, wenn wir beginnen, sie zu machen, und dass das, was gemacht und nicht gezeugt ist, zu etwas wird, das wir zu unserer Verfügung haben, nicht zu jemandem, mit dem wir in geschwisterlicher Weise Umgang pflegen.

Ich möchte mit einem christlichen Glaubensbekenntnis abschließen, das den Gedanken des Heiligen Paulus, dass die Erkenntnis aufgeblasen mache und die Liebe dagegen aufbaue (1 Kor 8,1), als seinen Bezugspunkt nehmen sollte. Ich glaube nicht, dass die Selbsttranszendenz durch experimentelle Wissenschaft ein gutes Ziel menschlicher Existenz ist. Es ist nicht «menschlich» – im wahren Sinne dieses Wortes, der ja nicht ist: etwas, das man prinzipiell mit Menschen machen kann, sondern: etwas, das Menschen in ihrer Menschlichkeit tun sollen. Es ist nicht menschlich, wenn wir den Versuch unternehmen, uns von uns selbst zu entfremden und anders, als wir selbst sind, zu werden. Gott ruft uns durch die Auferstehung Christi, die gewissermaßen eine Rechtfertigung der physischen Existenz des Menschen und nicht nur der geistigen Transzendenz des Menschen war, dazu auf, genau die zu werden, die zu sein er uns erschaffen hat. Daher glaube ich nicht, dass die wissenschaftlich-experimentelle Transzendenz die korrekte Weise menschlichen Wissens um sich selbst ist. Um einander als Personen zu kennen, müssen wir ein anderes Wissen nutzen, das auf geschwisterlicher Liebe basiert. Dies beinhaltet die Verpflichtung, alle Menschen selbst dann als Personen zu behandeln, wenn wir ihre personalen Eigenschaften noch nicht sehen können. Denn es gibt keinen Weg von der Beobachtung zum geschwisterlichen Umgang, sondern nur einen Weg vom geschwisterlichen Umgang mit dem anderen Menschen zur Erkenntnis. Paulus sagt an derselben Stelle: «Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1 Kor 1,28). Wenn wir nicht den Menschen einschließlich derjenigen Menschen, deren Status

als Person unklar und ungewiss ist, von ihrem Anfang an mit der Erwartung und Hoffnung begegnen, dass wir sehen werden, wie Gott sie aus dem Nichts gerufen hat, Personen zu sein, dann kann ich nicht sehen, wie wir überhaupt lernen sollen, einen anderen Menschen zu lieben.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

CLAUDEL NEU ENTDECKEN

Es begann im Januar vor einem Jahr mit einem Anruf meines Bühnenverlags: Stefan Bachmann plane Paul Claudels «Seidenen Schuh» zum ersten Mal auf einer deutschsprachigen Bühne integral zu inszenieren, und ich solle das Stück neu übersetzen. Im Oktober würden die Proben beginnen. Ich kannte das Stück seit meinem fünfzehnten Jahr. Damals las ich es in der literarisch meisterhaften Übertragung von Hans Urs von Balthasar; in ihr hat es im Juni 1944 die deutsche Erstaufführung am Schauspielhaus Zürich in der Regie und Spielfassung von Kurt Horwitz erlebt, mit Maria Becker, Karl Paryla, Ernst Ginsberg und Wolfgang Langhoff in den Hauptrollen.

Claudel hatte ich immer wieder gelesen und auch Essays und ein frühes Stück von ihm übersetzt. Der Augenblick war da, ihn neu zu entdecken, das Basler Projekt bot die Gelegenheit. Ich hielt es wie bei meinen eigenen Stücken, ich arbeitete mit dem Regisseur und seinem Dramaturgen zusammen. Ohne meine praktische Erfahrung in der Theaterarbeit hätte ich es kaum gewagt, einen Text wie diesen anzugehen. Und ohne die kenntnisreiche Mitarbeit meiner Frau auch nicht. Erst neulich hatten wir bei einem französischen Kritiker das Bonmot gelesen, Claudel schreibe ein Französisch, das man erst ins Französische übersetzen müsse, um es allgemein verständlich zu machen. Ich würde jetzt, wo unsere Übersetzung vorliegt, sagen: Claudel schreibt wie ein Shakespeare, der Rimbaud gelesen hat.

Nun, Übersetzungen können weder das Gleiche wie das Original, noch dessen formale Nachahmung sein: sie sind (nach Hans-Jost Frey) dessen Metapher, «das Gleiche, aber anders». Es ging darum, im Übersetzen deutsche «Sprachmasken» zu bilden, die gestisch und rhythmisch den originalen Figuren und dem Grundklang des Stückes «entsprechen». Was gespielt wird, ist für unsere Zuschauer ein Claudel auf deutsch.

Claudels Sprache ist «enthusiastisch» im griechischen Sinn, er ist von seinem Gott und der Welt ergriffen; ungestüm ist sie in ihrer Metaphorik, berauscht und wild und wieder alltäglich schlicht, direkt, doch immer ungewöhnlich, anders.

HERBERT MEIER, geb. 1928 in Solothurn (Schweiz), Studien in Basel, Wien, Paris, Fribourg. 1954 Uraufführung «Die Barke von Gawdos» am Schauspielhaus Zürich. Seitdem freier Autor und Übersetzer. Schreibt Dramen («Mythenspiel», 1991), Gedichte, Romane, Essays. Träger des Bremer Literaturpreises u. a. Auszeichnungen. Chefdramaturg am Schauspielhaus Zürich 1977-82. Writer in Residence an der University of Southern California in Los Angeles. Übersetzte gemeinsam mit seiner Frau Yvonne Meier-Haas Racine, Molière, Claudel («Der seidene Schuh»), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg. Demnächst ebenda: Herbert Meier, «Gesammelte Gedichte». Mit einem Essay von Alois M. Haas).

I

Doch was ruft der Name Claudel im schnellen Gedächtnis von heute noch wach? Für einige ist er lediglich der Bruder seiner Schwester, die ein Film mit Isabelle Adjani aus dem Vergessen geholt hat: Camille Claudel, Bildhauerin und Geliebte Rodins, die, jung wie sie noch war, wahnsinnig wurde und bis zu ihrem Tod in Irrenhäusern gelebt hat. Paul war im Film eher eine Nebenfigur und noch keineswegs, was er dann wurde: ein Dichter, den man in den fünfziger Jahren an die Seite von Goethe und Dante rückte.

Zum andern weiß man allenfalls noch, dass er als junger Mann in der Pariser Notre-Dame eine Bekehrung erlebt hat. «Im Nu wurde mein Herz ergriffen, und ich glaubte» (*Ma conversion, 25 décembre 1886*). Er war nunmehr von der Idee erfüllt, dass «Kunst und Dichtung auch etwas Göttliches («des choses divines»)» sind. Die Sequenzen und Hymnen der Kirche bedeuteten ihm auf einmal mehr als «die trunkensten Gesänge eines Sophokles und Pindar». Im «Katholischen» entdeckt er das Universale. Der Kosmos, die Natur und die Offenbarung eines Gottes, der das Wort («Le Verbe») ist, werden zu den leitenden Mächten seines Werks.

Seiner Schwester fühle er sich übrigens ähnlich, schrieb er einmal, auch er sei heftig, hochmütig, nicht umgänglich, wild. Und: «Ich habe ganz und gar das Temperament meiner Schwester, vielleicht bin ich ein wenig weicher und träumerischer, doch ohne die Gnade Gottes wäre meine Geschichte ohne Zweifel die ihre oder noch schlimmer gewesen.» Er weiß, der Glaube schützt ihn vor dem Wahnsinn.

Beim Übersetzen erfährt man, je tiefer man in den Text eindringt, auch Abgründe. Im «Seidenen Schuh» gibt es Passagen, in denen ein obsessives Chaos zu spüren ist, das nur durch die oberen Mächte einer existenziell errungenen Form in Schach gehalten wird.

Die Muse begegnet Claudel denn auch als Gnade, wie die vierte seiner «Großen Oden» (1907) es schon im Titel ausspricht. Doch gerät er gegen diese Dame in Aufruhr und Widerspruch. Er beschwört gegen den Anruf von oben verzweifelt die Erde und die «fleischliche menschliche Liebe», und erwidert, wer je mit einer anderen lebenden Seele eins gewesen sei, der bleibe es für immer. Sein Aufruhr entspringt dem, was er in späten Jahren seine «Verwundung» nannte. Sie generiert die dichterische Energie seines ganzen Werkes, der großen Gedichte, der Dramen und der exegetischen Spätschriften; sie hat biographische Ursachen.

II

Im Oktober 1900 begegnet Claudel auf dem Dampfer, der ihn als jungen Diplomaten nach China fährt, einer Frau. Und sie wird im Doppelsinn des Wortes seine Passion: Rosalie Vetsch, Gattin eines Geschäftsmannes, Mutter von vier Kindern. Claudel pflegt die konsularische Gastfreundschaft und nimmt den Geschäftsmann mit den Seinen in seine Residenz in Futschou auf. M. Vetsch tätigt seine Geschäfte und unternimmt Expeditionen im Norden Chinas. Rosalie managt die Residenz, als wäre sie die Hausherrin. Claudel lehnt eine Berufung nach Shanghai ab. Rosalie wird schwanger von ihm. Und Anfang August 1904 verlässt sie ihn.

Noch im Februar 1905 schreibt er an sie, er habe sie geliebt «wie im Wahnsinn, selbstverloren, verzweifelt, ohne etwas einsehen noch wissen zu wollen, ohne Gesetz, gegen jede Vernunft». Verstört kehrt er nach Frankreich zurück und schreibt sein intimstes Drama, die «Mittagswende» («Partage de midi»). Darin wird die «Wahrheit» seiner Passion zur «Dichtung».

1906 heiratet er Reine Sainte-Marie Perrin, die Tochter eines Kirchenarchitekten. Mit ihr reist er wieder nach China, wo er in Shanghai das französische Konsulat übernimmt. Die Geliebte von Futschou schweigt über zwölf Jahre. Im August 1917 erreicht ihn, der nun Gesandter in Rio de Janeiro ist, ein Brief von ihr.

III

Im «Seidenen Schuh» ist der Brief, den Proëza an Rodrigo schickt, zehn Jahre unterwegs. Und wem er auf seiner Irrfahrt in die Hände fällt, bringt er Unglück oder gar den Tod. Die Arbeit am «Seidenen Schuh» (1919–1924) empfand Claudel als eine befreiende Läuterung seiner selbst. Es herrsche in dem Stück ein Gefühl der Begeisterung über ein gefundenes Gleichgewicht in einer schwierigen Situation. Hier habe er einen Punkt gefunden, von dem aus er alles in den Blick bekam und es gestalten konnte.

Wenn wir nun sein «*opus mirandum*» neu lesen, und nicht in der Optik der fünfziger Jahre, wo Claudel (laut Reclams Schauspielführer, 1953) als «Verkünder der katholischen Heilslehre» galt, sondern als einen theatralen Großentwurf, in dem das «Katholische» den mythologischen Horizont bildet wie zum Beispiel bei Euripides die Welt der Götter, dann wird man entdecken: sein Werk hat eine regenerative Energie, wie sie nur großen Dichtern eignet.

Im «Seidenen Schuh» geht es um zwei Liebende, Doña Proëza und Don Rodrigo, einander Verfallene, «ohne Gesetz, gegen jede Vernunft». Es geht um Liebe als Begierde, Sehnsucht und göttliche Energie, die alles in uns mit sich reißt und uns und was wir zu sein vermeinen übersteigt. Und zwar nicht, um ein menschliches Ungenügen zu hypostasieren, sondern weil die naturhaften Liebeskräfte selbst im Letzten unstillbar sind. In ihnen wirkt ein transzendentaler Trieb, vergleichbar dem steten Drang, das Unerklärliche zu enträtseln. Man kann in der dramatisch verhängten Unerfülltheit des Paares Proëza und Rodrigo ein schicksalhaftes Opfer sehen. Zu Opfern kommt es bekanntlich seit den Griechen in aller großen Dramatik. Claudel nennt das dramatische Paradox seines Stückes ein «*sacrifice joyeux*».

IV

«Der Schauplatz der Handlung ist die Welt», vor allem Spanien im sechzehnten, siebzehnten Jahrhundert. Doch das Historische ist für den Dichter nur stoffliches Motiv und Material seiner Imagination. Mit Anachronismen zu spielen behagt ihm. So durchsticht sein Held die Landenge von Panama, und das zur Zeit Karls des Fünften.

Eine Claudel'sche Maxime lautet: «Die Ordnung ist das Vergnügen der Vernunft, die Unordnung aber die Lust der Phantasie.» Er betreibt eine offene Dramaturgie,

das Improvisatorische herrscht vor. Personen können als Pappfiguren auftreten oder als Stoffpuppen zum Aufblasen. In Sizilien darf ein Urwald wachsen, wenn es der Szene gerade dient. Seine Schauplatzangaben kommen poetisch daher. Die Schauspieler sollen vom Zettel ablesen, was man real nicht herstellen kann. Er empfiehlt allenthalben das Provisorische, ja Nachlässige, sofern es aus der Begeisterung kommt.

Antoine Vitez, der den «Seidenen Schuh» vor Jahren in Avignon inszeniert hat, ist der Überzeugung, keine einzige Replik des Stückes sei nicht von einer zwingenden dramatischen Notwendigkeit. Man erfahre im Machen einen ganz andern Claudel als den, wie er noch allgemein in den Köpfen vorkomme. Und sein Bühnenbildner Yannis Kokkos findet, man könne das Stück mühelos in einem Kellertheater aufführen, zumal das Wort die Triebkraft des Ganzen sei.

Claudel schreibt einen prosodischen Prosavers, der von Rimbaud initiiert worden ist. Im Mai 1886, im Jahr seiner Konversion, las er Rimbauds «Illuminations» und wurde von der Sprache des jungen Dichters ergriffen wie Monate später von seinem Gott in der Notre-Dame.

Mit zweiundzwanzig schwört Rimbaud der Literatur ab und geht im Vorderen Orient seinen Geschäften nach. Claudel wird Diplomat und vertritt sein Land in China, Japan, den USA, in Südamerika und Europa. In der Pariser Szene bleibt er ein Outsider par excellence, bis Jean-Louis Barrault seine Stücke wiederentdeckt.

V

Das Theater hat ein langes Gedächtnis. In den Archiven seiner Erinnerung liegen Stücke, die es von Zeit zu Zeit hervorholt, um in ihnen das aufzuspüren, was spontan dem Zeitgefühl entspricht und anregt zu Entdeckungen, die man sowohl beim Übersetzen wie beim Inszenieren macht.

Im «Seidenen Schuh» zum Beispiel sind die Figuren mit minimalen «Geschichten» ausgestattet. Sie zeigen und erhellen sich in einem Handeln und Verhalten, das man als apsycho-logisch, paradox und in schnellen Peripetien erlebt. Von Szene zu Szene erscheinen sie in einer neuen Gegenwart, oft kaum mehr erkennbar, gleichsam in stets wechselnden Masken ihrer selbst. Das hat seine Gründe nicht allein darin, dass die Hauptfiguren in dem Stück Jahre ihres Lebens verbringen. Die Claudel'sche Dramaturgie liebt das Unerwartete, Urplötzliche, ja Tückische, das Ungestüme, oft brutal Zustechende, spontan Böse – neben der großen Rede (der Könige und Don Rodrigos) und der hymnischen Suada (der Heiligen in einer Prager Kirche), dem kindlich Naiven (der jungen Mädchen Doña Musica und Maria Siebenschwert) und dem Derben (der Fischer und Soldaten), dem Komischen (der Gelehrten aus Salamanca), dem Phantasmagorischen und Burlesken: die Heiligen Bonifatius, Dionysius und Adlibitum, barocke Sockelfiguren, werden von grotesken Akoluthen wie Nymphen, Riesen mit Hörnern und Bernini-Engeln mit Palmwedeln begleitet.

Der Schutzengel der Doña Proëza tritt aus der bläulichen Erdkugel im All und nimmt die Gestalt eines japanischen Tempelwächters an. Der Heilige der zwei Liebenden, Santiago, erscheint als Orion, Riese und Sternbild beider Hemisphären,

von Lichtern übersät, mit Muscheln behangen. Lauter Großfiguren mit ihren theatralen Emblemen, keineswegs sogenannte Allegorien, sondern Geschöpfe einer lustvollen Phantasie, die freie, moderne inszenatorische Möglichkeiten wachrufen.

VI

Claudel verlangt vom Zuschauer keineswegs den Glauben an seine übernatürlichen Gestalten, sondern nur «den Glauben an mein eigenes Stück» (*Mémoires improvisés*, 1954). Die Interventionen der Heiligen und des Schutzengels sind für ihn künstlerisch notwendig. Man nehme ja auch beim Lesen der «Ilias» das Eingreifen der Götter hin, ohne dass man noch an sie glaube. So sieht er vergleichsweise in der jungfräulich geborenen Göttin Athene eine Gestalt wie die Jungfrau Maria. An sie richtet Doña Proëza zu Beginn des Stückes ihr Bittgebet und legt ihr in die Hände ihren Seidenschuh (von da der Stückettitel «Le Soulier de satin»):

*Jungfrau, Patronin und Mutter dieses Hauses,
[...]*

*Lass nicht zu, dass ich den Namen, den zu tragen du mir gabst,
beflecke und in den Augen derer, die mich lieben, unwürdig werde.*

*Ich kann nicht sagen, dass ich den Mann, den du für mich gewählt hast,
begreife, aber dich, die du seine und meine Mutter bist, begreife ich.*

*Solange es noch Zeit ist und du mein Herz in der einen Hand hältst
und meinen Schuh in der andern,*

*überlasse ich mich dir! Jungfrau Mutter, ich gebe dir meinen Schuh!
Jungfrau Mutter, bewahre meinen unglücklichen kleinen Fuß in deiner
Hand!*

*Ich sage dir voraus, bald werde ich dich nicht mehr sehen, und ich
werde alles gegen dich ins Werk setzen.*

*Doch wenn ich versuche, mich ins Böse zu stürzen, dann sei es mit
einem hinkenden Fuß. Und wenn ich die Hürde, die du mir aufgestellt
hast, überspringen will, dann sei es mit einem gestutzten Flügel.*

*Ich habe getan, was ich konnte, und behüte du meinen armen
kleinen Schuh,*

nimm ihn an dein Herz, o große, schreckliche Mutter!

Damit verabschiedet sich Doña Proëza von der Welt ihres Mannes, des Richters Don Pelayo, einer Welt des Gesetzes und des orthodoxen Glaubens. Sie ist voll Aufruhr und Widerspruch, eine «femme révoltée», die nach einer Liebe aufbricht, die mit einem Tod endet, aus dem das ganz andere Leben entspringt: die Vereinigung der Liebenden in ihrem Ursprung. Eines ihrer letzten Worte vor Rodrigo und seinen Offizieren lautet schlicht: «Ich will mich mit deiner Ursache vereinigen.» Denn: «Die Kraft, durch die ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch die du lebst.»

Und Rodrigo, der Geliebte, Welteroberer voll Ichsucht und Hochmut, zuweilen grausam und ungerecht, von dem machtvollen Willen getrieben, «die Erde zu er-

weitem», träumend von einer universalen Gemeinschaft im Glauben, endet gedemütigt und befreit von seinem Willen zu Macht und Eroberung. Einst wollte er Proëza lehren, sie sei «nicht zum Sterben geboren», jetzt stürzt ihn ihr Tod in Verzweiflung. Doch im Anblick des Meeres und der Sterne ruft er aus: «Ja, ich fühle es, sie lassen uns nicht fallen, und es ist unmöglich, zu sterben!»

Er wie Proëza erfahren eine «geheimnisvolle Befreiung» aus dem zeitlichen ins überzeitliche, aus dem menschlichen ins göttliche Leben. Sie, die Frau, wird durch ihren Engel in einen Läuterungsprozess versetzt und reißt ihn, den Mann, am Ende mit sich.

In Claudels Stück wirkt eine kosmische Hintergrundstrahlung metaphysischer Art, eine allseits hereinbrechende Kraft aus dem All eines universalen Glaubens. («*Catholique veut dire universel.*» *Religion et Poésie*, 1927). Verkündet wird indessen nichts, nur gelebt, erlitten und erkämpft, in stetem Aufruhr und Widerspruch, unter der Provokation einer maßlosen Liebe.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

WERKE VON PAUL CLAUDEL
(1868-1955)

ÜBERTRAGEN VON
HANS URS VON BALTHASAR

Die Messe des Verbannten

107 Seiten, kartoniert, Euro 6.-; SFr. 12.-

ISBN 3 89411 113 5

Heiligenblätter

147 Seiten, gebunden, Euro 6.50; SFr. 13.-

ISBN 3 89411 111 9

Singspiel für drei Stimmen

90 Seiten, gebunden, Euro 6.-; SFr. 12.-

ISBN 3 89411 109 7

EDITORIAL

Das Rahmenthema dieses Heftes umfasst wenigstens zwei Fragestellungen, von denen jede wiederum so viele Facetten haben dürfte, dass man über sie vermutlich ganze Bücher schreiben könnte. Die erste: Gibt es Gründe zu vermuten, Monotheismus verführe leichter zu Gewalt als einerseits polytheistische Überzeugungen, andererseits die trinitarische Differenzierung des Monotheismus von uns Christen? Die zweite: inwiefern ist der Christ zur Gewaltlosigkeit verpflichtet?

Man sollte dabei beachten, dass der Ausdruck «Gewalt», der über die indogermanische Wurzel *val-* im lateinischen *valere*, «Einfluss haben», wiederzuerkennen ist, im Gegensatz zu anderen europäischen Sprachen im Deutschen eine verwirrende Vielfalt von Bedeutungen hat. Diese Mehrdeutigkeit ist sogar eine interessante Illustration eines Problems, das Vertreter der philosophischen *ordinary language analysis* (man denke an den geistreichen J.L. Austin) oft übersehen haben: dass die Entschlüsselung der Wirklichkeit anhand der Art und Weise, wie wir über sie im Alltag sprechen, historische Voraussetzungen hat und deshalb nicht jede Analyse in jeder Sprache erfolgreich durchführbar bzw. in andere Sprachen zu übersetzen ist.

Seit dem späten Mittelalter wurde der Ausdruck «Gewalt» für die Übersetzung so verschiedener lateinischer Ausdrücke wie einerseits *imperium*, *auctoritas* und *potestas*, gelegentlich sogar *ius*, andererseits von *vis* und *violentia* herangezogen. Schon Luther verwendet den Ausdruck in beiden Grundbedeutungen: er gebraucht ihn bei der Übersetzung des *exousiva*, *potestas*, also «staatliche Gewalt», in den ersten Sätzen von *Röm 13*, aber bei der Auslegung dieser Stelle warnt er davor, der Obrigkeit «mit Gewalt» zu widerstehen, also handgreiflich zu werden oder gar Rebellionen anzustiften (Weimarer Ausgabe XI, 277). Während andere europäische Sprachen, auch die vom Lateinischen weniger beeinflussten slawischen, meist klar zwischen *potestas* und *vis* unterscheiden, besteht deshalb im Deutschen die Gefahr, dass Herrschaft oder im Grenzfall gar nur die Kompetenz einer Autorität schon rein sprachlich als mit möglicher Gewaltausübung ausgestattet verstanden wird; dass dies keineswegs immer zutrifft, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass Luthers Redewendung von einer «geistlichen Gewalt» im Rahmen seiner Zwei-Reiche Lehre das Predigeramt meint. Die Vorstellung, jederart Gewalt sei latent gewalttätig, hat manche linke deutsche Autoren, zeitweise z.B. Jürgen Habermas, dazu verführt, demokratische Entscheidungsverfahren nur dann als uneingeschränkt legitim anzusehen, wenn sie fast wie Seminarveranstaltungen ablaufen, bei denen nicht einmal der

Professor grundsätzlich mehr wissen sollte als seine Studenten. Politische Entscheidungen, die auch in der Demokratie mit *potestas* zu tun haben, werden so mit Wahrheitsfindung (die Habermas damals zudem als Konsenssuche missverstanden) verwechselt. *Auctoritas* wird in Frage gestellt oder gar perhorresziert, weil sie latente *vis* sei, was seinerseits dazu führt, dass legitime Autoritäten sich weigern, den Vorwurf zu akzeptieren, ihre zuweilen unvermeidlichen Zwangsmassnahmen seien Gewaltausübung. Dies kann paradoxe Formen annehmen, etwa wenn in Anschluss an J. Galtung von «struktureller Gewalt» gesprochen wird – einer Einschränkung der Freiheit, die sich aus der Geschichte einer Gesellschaft und deren Sprache ergibt und bei der oft kaum mehr zu entscheiden ist, bis wohin sie hingenommen werden muss und von wo und wann an sie rechtens in Frage gestellt werden darf (man denke an die verschiedenen Theorien des Feminismus).

Dabei ist freilich in der Tat kaum zu leugnen, dass zwischen beiden Bedeutungen ein Zusammenhang besteht oder doch entstehen kann: um sich durchzusetzen, muss staatliche Gewalt im Grenzfall zwingen können. Umgekehrt, so bei Thomas Hobbes, der schon allein aufgrund des Englischen sorgfältig voneinander *vis* und *potestas*, *force* und *power* unterscheidet, kann die Errichtung der *potestas* als Lösung der Schwierigkeit begründet werden, dass ohne so etwas wie einen Staat jeder die *vis* bzw. *violentia* des jeweils anderen befürchten muss, wobei bei Hobbes freilich unklar bleibt, ob der durch einen fiktiven Vertrag hergestellte Leviathan, wenn er sich gegen Dissidenten durchsetzen muss, nicht doch wieder Gewalt ausübt. Offenbar ist für Hobbes legitime Gewalt keine Gewalt mehr; aber er hat deutlicher als die meisten Denker vor ihm die Bedeutung des Rechts für den Frieden erkannt. Seit der Französischen Revolution, in der das Volk zum Souverän erhoben wurde, wird greifbar, wie in ein und demselben Staat verschiedene Typen von *potestas* miteinander ringen können – und Intellektuelle dann meinen, das Volk zur Gewaltausübung gegen den Herrscher aufrufen zu dürfen. Am Ende ist, wie Marx einmal schreibt, selbst Eigentum «eine Art von Gewalt», die das Proletariat ermächtigt, seinerseits «revolutionäre Gewalt» auszuüben (*MEW IV*, 337ff.).

Hinzu kommen Nebenbedeutungen, die nur im Deutschen zu finden sind. Man kann sich in der Gewalt haben, d.h. nicht die Kontrolle z.B. über eine Leidenschaft verlieren. Wenn wir etwas mit aller Gewalt abstreiten, ist weder sicher, dass wir zuständig sind, noch kann man uns ohne weiteres vorwerfen, wir würden gewalttätig. Wenn eine Schülerin mit aller Gewalt das Abitur schaffen will, wäre sie bloß verzweifelt, wenn es ihr nicht gelingt. Ich kann eine Türe mit Gewalt aufbrechen, aber mit sanfter Gewalt auch jemand überreden.

Dergleichen Unterscheidungen sind nicht ohne Bedeutung, wenn man darüber nachdenkt, wie die in der vorliegenden Nummer veröffentlichten

Beiträge miteinander zusammenhängen. KURT ANGLER geht dem tieferen Sinn einer theologischen Diskussion nach, die der ursprünglich evangelische, 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Theologe Erik Peterson (1890–1960) durch seinen Mitte der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts verfassten Aufsatz «Monotheismus als politisches Problem» ausgelöst hat. Hier geht es um Gewalt im Sinne von *auctoritas* und *potestas*, obwohl der implizite Verweis auf den Nationalsozialismus den Gedanken an Gewalt im Sinne von *violencia* mitschwingen lässt. Peterson versucht zu zeigen, dass eine bestimmte, späte Gestalt des Monotheismus zur politisch-theologischen Legitimation uneingeschränkter weltlicher Herrschaft herangezogen werden kann, während der Glaube an den dreieinigen Gott keine «politische Theologie», jedenfalls nicht im Sinne Carl Schmitts, erlaube. Ganz anders der höchst geistreiche, wenn auch gelegentlich zur Spekulation neigende Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann (*1938), mit dem sich MAGNUS STRIET unter Einbeziehung von Überlegungen René Girards auseinandersetzt. Zwar spricht Assmann in seinem Buch *Moses der Ägypter* nicht ausdrücklich von Gewalt; aber Moses ist für ihn in Fortsetzung der Sonnenverehrung des ägyptischen Königs Echnaton der (wie er meint legendäre) Stifter einer Religion, deren Wahrheitsanspruch unvermeidlich die Verurteilung der Götzenanbetung nach sich zieht und die deshalb, so können wir ergänzen, latent gewalttätig ist. Die Auseinandersetzung ist u.a. deshalb schwierig, weil Assmann stets die komplizierte Geschichte der Ägypter-Deutung von Moses Maimonides (+1204) bis Sigmund Freud (+1939) mitbedenkt und deshalb oft unscharf bleibt, was er selbst vertritt. Man wird ihm wohl nicht ohne weiteres eine Verherrlichung des Polytheismus unterstellen können, selbst wenn andere Autoren in Aufsätzen mit Titeln wie «In Praise of Polytheism» (so der Australier John Docker in der amerikanischen Zeitschrift *Semeia*) sich auf ihn berufen. Dass polytheistische Völker friedfertiger als monotheistische seien, ist natürlich blanker Unsinn (man muss nur nachlesen, wie unmenschlich brutal z.B. die Griechen mit den Bewohnern eroberter Regionen umgingen, um dies zu durchschauen). Aber sie führten nicht Religionskriege, wie es schon die Israeliten und später Christen und Muslime taten. HANS MAIER geht in seinem Beitrag anhand einer Zusammenfassung der Voraussetzungen der Ereignisse des 11. Septembers 2001 grundsätzlich nach und bezieht dabei das Thema ein, das der Abschnitt «Das Buch zum Thema» aufgreift: Sollten die «Abrahamsreligionen» nicht in einen Dialog darüber eintreten, was den wahren Blutzeugen klarer von jenem unterscheidet, der in den Tod geht, indem er im Namen seines Glaubens Gewalt ausübt? Ebenso erscheint es naheliegend, an Versuche zu erinnern, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens theologisch mit einer Duldung, ja teilweisen Anerkennung anderer Religionen zu verbinden; HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ stellt einen entsprechenden

Entwurf des Nikolaus Cusanus (1401–1464) vor. Fundamentalismen werden zwar nicht ohne weiteres als gewalttätig gesehen; seit der amerikanische Präsident sich zum Sturz des irakischen Gwaltherrschers entschieden hat, ist jedoch immer wieder erwähnt worden, er sei eben ein christlicher Fundamentalist. So erschien es geboten, HORST BÜCKLE um einen Vergleich zwischen christlichem, jüdischem und islamischem Fundamentalismus zu bitten; hier geht es um die Wurzeln möglicher Gewaltanwendung seitens der «Abrahamsreligionen». Da solche Gewaltanwendung a priori dem Liebesgebot Christi zu widersprechen scheint, musste auch die Frage gestellt werden, wie es genauer mit der Tradition der Lehre vom «gerechten Krieg» aussieht. THOMAS HOPPE stellt deren Entwicklung dar, muss aber am Ende zugestehen, dass ebenso der Verzicht auf jegliche Gewaltanwendung wie auch selbst die an strenge Voraussetzungen gebundene Bejahung solcher Gewalt jedenfalls im Bereich der Theorien heute in eine Aporie führt. Der (seinerzeit nicht unumstrittene) Moraltheologie Franz Böckle hat das Dilemma der Christen vor fast einem Vierteljahrhundert treffend so umschrieben: «Der Soldat muss den Widerspruch aushalten, dass er sich rüstet, dass er einübt und zu tun bereit ist, was er zutiefst hofft und verlangt, nie tun zu müssen ... Und der Wehrdienstverweigerer muss mit dem Widerspruch leben, dass es möglicherweise gerade jene Dienstleistungen sind, die er verweigert, die tatsächlich eine friedliche Konfliktregelung ermöglichen» (A. Läßle, *Arbeitsbuch zum Katechismus etc.*, Aachen 1993, 530). Dies erinnert seinerseits an die Zeugen, die um ihres Glaubens willen nicht bereit waren, sich gegen Gewalt auch nur zu wehren, geschweige denn bei Gewalttaten der *potestas* mitzuwirken; an sie erinnert die Buchbesprechung des Kirchenhistorikers VICTOR CONZEMIUS.

Vielleicht kann man, was in diesem Heft erörtert wird, so zusammenfassen: Auch der Christ kann (und soll) nicht vermeiden, den rechtmäßigen Repräsentanten der staatlichen Gewalt zu gehorchen; er muss jedoch der Versuchung widerstehen, die *potestas* theologisch zu rechtfertigen oder gar zu überhöhen – und sich ihr verweigern, wenn sie zu mehr zwingt, als was zur Erhaltung der unverzichtbaren Ordnung menschlichen Zusammenlebens unvermeidlich ist. Die Auseinandersetzung um den Irak-Krieg hat von neuem gezeigt, wie berechtigt die Forderung der Väter des Zweiten Vatikanum war, dass «eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten» (*Gaudium et spes* 82). Der Streit zwischen dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen und dem amerikanischen Präsidenten hat uns freilich daran erinnert, wie weit wir von diesem Ziel noch entfernt sind; um dies zu sehen, muss man sich bloß fragen, wie man als Christ die jüngsten Ereignisse beurteilen würde, wenn der Sicherheitsrat bei einer anderen Besetzung den

Anträgen der Vereinigten Staaten zufällig nachgegeben hätte. Johannes Paul II. hätte deshalb gewiss nicht seine verzweifelten Bemühungen unterlassen, *the War in Iraq* zu verhindern...

Nikolaus Lobkowitz

KURT ANGLET · BERLIN

DER MONOTHEISMUS ALS POLITISCHES PROBLEM

Eine eschatologische Grenzziehung

1. Zur Problemstellung

Keine andere Schrift Erik Petersons (1890–1960) ist über die Theologie hinaus auf ein vergleichbares Interesse gestoßen wie «Der Monotheismus als politisches Problem» aus dem Jahre 1935. Obgleich es sich um eine historische Abhandlung handelt, hat Peterson sie in seine «Theologischen Traktate» (1951) eingereiht. Lässt sich auf den ersten Blick ihre theologische Zielsetzung nur erahnen, so ist von der ersten Zeile bis zur Schlussanmerkung ihre politische Brisanz zu spüren. In der Anrufung des heiligen Augustinus am Ende der Vorbemerkung, den Lesern und dem Verfasser dieses Buches zu helfen, wird das Bedrohliche seiner Situation deutlich: Nicht seine Kritiker hat er zu fürchten, sondern seine Feinde. Nicht um die Abschaffung der Lehre von dem *Einen* Gott ist es Peterson zu tun, die in jeder katholischen Schuldogmatik der Lehre vom dreieinigen Gott voransteht, sondern um eine geistesgeschichtliche Residualbestimmung namens «Monotheismus», die den historischen Mächten seiner Zeit als Figur politisch-theologischer Selbstlegitimation dient. «Die europäische Aufklärung hat vom christlichen Gottesglauben nur den «Monotheismus» übriggelassen», leitet Peterson seine Vorbemerkung ein, «der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen. Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben. Dieser Glaube steht jenseits von Judentum und Heidentum, von «Monotheismus» und «Polytheismus».»¹

Mit dem Judentum ist jener Glaube nicht vereinbar, sofern es die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu von Nazaret leugnet, die dem

KURT ANGLET, geb. 1951 in Northeim, Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik in Frankfurt und Münster; Promotion in Fundamentaltheologie 1988, Habilitation in Dogmatik 2003 in Breslau; Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Alois Kardinal Grillmeier an «Jesus der Christus». Priesterweihe 2002 in Berlin.

christlichen Messiasverständnis unabdingbar ist. Mit dem Heidentum nicht allein aus dogmatischen Gründen, die Trinität und Christologie betreffen, sondern wegen der Unüberholbarkeit der eschatologischen Herrschaft Christi. Wie Peterson in seiner kurzen Abhandlung «Christus als Imperator» aus dem Jahre 1936 vermerkt, sind Christi Herrschaft und die Zugehörigkeit der Christen zur *militia Christi* «Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf [und nicht die Auseinandersetzung] ist nötig geworden, weil die Basis der Institutionen im Imperium verlassen ist. Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der *princeps* als Führer alle Macht in sich vereinen». (vgl. ebd. 88f.) Um diese Verschiebung der Macht geht es, der «eine Verschiebung in der religiösen Sphäre» korrespondiert, wenn Peterson jedweder politischen Theologie als Legitimationsfigur politischer Herrschaft eine Absage erteilt. Mögen sich deren Verfechter im Einzelfall auch nominell zum dreieinigen Gott bekennen – die Frage bleibt doch, inwiefern ihr Gottesbild in seiner *politischen* Konkretion nicht eben jenem Modell des «Monotheismus» entspricht, dessen Exempel Peterson in seiner Abhandlung darlegt. Prüfstein der Annäherung an den Glauben an den dreieinigen Gott, «der ist und der war und der kommt» (Offb 1,3), wird jeweils die Darlegung seiner *ungeteilten* eschatologischen Herrschaft sein, wie sie – in jener Formel – im Durchbrechen der ontologischen Ordnung zum Ausdruck gelangt.

Deshalb liegt das *politische Problem* des Monotheismus nicht in erster Linie darin, inwieweit die von Peterson kritisierten Autoren arianisch oder orthodox gesonnen waren. Vielmehr geht es darum, inwiefern die eschatologische Herrschaft des dreieinigen Gottes von ihnen durch eine politische «Weltfriedensherrschaft» unterlaufen bzw. durch eine entsprechende politische Utopie abgelöst worden ist. Das Problem ist also primär «orthopraktischer», sprich: politischer Natur; es liegt auf der Hand, dass es zumindest längerfristig auch Auswirkungen auf die überlieferte Lehre haben muss.

2. Ausgang von der Metaphysik

Bezeichnenderweise nehmen Petersons Überlegungen ihren Ausgang nicht etwa vom jüdischen Monotheismus, sondern von einem bekannten Ilias-Zitat, mit dem Aristoteles das 12. Buch seiner Metaphysik beschließt, also jener Abhandlung, die man seine Theologie zu nennen pflege: Das Seiende aber habe nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: «nicht gut ist die Vielherrschaft, einer sei Herr». (25) Peterson verweist auf *Werner Jaegers*

Auslegung, wonach es sich nicht um eine schulmäßige Untersuchung handele, sondern um einen Einzelvortrag, der die Hörer durch «die geschlossene Wucht des großen Gesamtbildes» mitzureißen suche, nicht zuletzt durch die entflammende Wirkung des Schlusses, wo Aristoteles die platonischen Dualisten mit den Worten des Agamemnon anrede. Gegenüber Speusipp, der mehrere unzusammenhängende Prinzipien annahm, wolle er hier wie im Buch 14 zeigen, «daß die Natur sich nicht, wie eine schlechte Tragödie, aus einer Reihe von Episoden zusammensetze»; auch gehe es ihm nicht im Sinne einer besseren Veranschaulichung um die Ersetzung eines alten Bildes durch ein neues, «sondern dann ist in dem über den ästhetischen noch hinausgreifenden politischen Einheitsbegriff erst die letzte Veranschaulichung für die metaphysische Einheit gefunden. Aus einer inneren Notwendigkeit heraus vollendet sich also in dem Bilde aus der politischen und nicht in dem Bilde aus der ästhetischen Sphäre die theologische Darstellung des 12. Buches». (25)

Die Transformation der ästhetischen Sphäre ins Politische erscheint nicht unwesentlich: Es geht Aristoteles nicht einfach um die Gestaltung eines Ideals, sondern um die Gestalt der politischen Wirklichkeit nach dem theologischen Vorbild von dem sich selbst denkenden Geiste, nach einem «strengen Monarchismus» (W. Jaeger). Auch wenn das Wort «Monarchie» bei Aristoteles in diesem Zusammenhang noch nicht auftritt, «aber die Sache ist da, und zwar in jener Doppelsinnigkeit, wonach in der göttlichen «Monarchie» die Eine Gewalt [*miva ajrchv*] des letzten Einen *Prinzips* mit dem «Mächtig-Sein» des Einen letzten Inhabers dieser Gewalt [*a[rcwn]*] zusammenfällt». (25)

Hat damit die Koinzidenz theologischer und politischer Gewalt durch Aristoteles ihre metaphysische Grundlegung erfahren, so erfährt sie etwa um die Wende der christlichen Zeitrechnung eine gewichtige Modifikation. Und zwar zunächst in der Pseudo-Aristotelischen Schrift von der Welt, die zwischen Gott und einer ihm zur Verfügung stehenden himmlischen Kraft [*j]rumevnh duvnami~*] unterscheidet, welche ihm für alles als Ursache der Erhaltung dient. Denn es gezieme sich nicht, Gott nach stoischer Weise als eine das All durchwaltende Kraft zu denken. «Auch Menschen, die eine leitende Stellung einnehmen, wie zum Beispiel ein Feldherr oder der Vorsteher einer Stadt oder eines Hauses, übernehmen ja nicht jede beliebige Arbeit. Wir können uns das Walten Gottes nach Art des Persischen Hofkönigs denken. Der wohnt unsichtbar in seinem Palast, durch viele Vorzimmer getrennt, und ist umgeben von einem Hofstaat. Wie es unwürdig wäre anzunehmen, daß Xerxes selber alles verrichtet, noch unwürdiger wäre es, wenn man so etwas von Gott glauben wollte. Gott wohnt vielmehr in der obersten Sphäre, während seine Macht [*duvnami~*] den gesamten Kosmos durchdringt, Sonne und Mond in Bewegung setzt, den gesamten

Himmel herumführt und so auch für die irdischen Dinge Ursache ihrer Erhaltung wird». (26)

Durch die Unterscheidung göttlicher Gewalt [*ajrchw*] von einer göttlich wirkenden Macht [*potestas, duvnamí~*] entgeht der unbekannte Verfasser der Schrift von der Welt einer geradezu pantheistischen Auflösung des Gottesbegriffs im Sinne der Stoa. Doch um einen hohen Preis! Dann nämlich wird «der Eine Gott zum Träger der *auctoritas*. Dann wird der Monotheismus zum Prinzip der politischen *auctoritas*» (27), wie etwa in den *Quaestiones* des Ps. Augustinus. War Gott im 12. Buch der *Metaphysik* nur das *Telos* aller Bewegung, «und nur darin König, nur darin Monarch» (26), einem unsichtbaren Feldherrn vergleichbar, der die taktische Bewegung der Krieger im Heere lenkt – so findet eine Verschiebung von Gott als Weltenlenker, als *Vorsehung* zu einem anderen Gottes- und Weltbild statt. «In der Schrift von der Welt dagegen ist Gott der Marionettenspieler [*neurospavsthw~*], der durch das Anziehen eines einzigen Fadens die ganze Mannigfaltigkeit der Bewegungen in der Welt erst hervorbringt». (27) Folglich habe – so Peterson – der Kosmos eine monarchische Verfassung.

Dadurch aber ist eine Bedeutungsverschiebung in der Aristotelischen Begrifflichkeit eingetreten, die Peterson sehr genau beschrieben hat, wenngleich ihm deren Dialektik entgangen ist. Zunächst ist festzuhalten, dass der Eine Gott des Aristoteles hinter die Mächte, die im Kosmos wirken, zurücktritt, er selber also keine «Macht» ist – ganz nach der Devise: «*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*». (27) Der Satz ließe sich durchaus auf Gottes Herrschaft im biblischen Sinne anwenden, sofern Gott regiert, während die himmlischen Mächte, Engel und Heerscharen, seine Befehle ausführen. Dem würde grundsätzlich auch nicht der Aristotelische Gottesbegriff widersprechen. So zitiert Peterson Werner Jaeger, demzufolge die Einheit Gottes mit der Welt weder dadurch hergestellt werde, dass er sie durchdringt, noch die Gesamtheit ihrer Formen als intelligible Welt in sich hege, «sondern die Welt hängt [*h[rh]tai*] an ihm: er *ist* ihre Einheit, obgleich er nicht in ihr ist». (61, Anm. 13) Kann man von Aristoteles her sagen, Gott verwirkliche ihre Einheit durch das antagonistische Spiel der Mächte hindurch, etwa durch Potentaten wie Alexander den Großen, vergleichbar wie der Gott des Alten Testaments durch David, ja selbst durch einen Fremdherrscher wie den Perserkönig Cyrus wirkt, so erfolgt durch das Bild vom Marionettenspieler eine Akzentverschiebung. «Für Aristoteles ist der kosmische Monarch der im Konflikt der Gewalten [*ajrcatv*] als der Eine trotzig und plastisch Hervortretende, bei dem Autor der Schrift von der Welt tritt der Monarch gerade nicht hervor, sondern er bleibt verborgen in den Gemächern seines Palastes, er bleibt ungesehen und verhüllt, wie der Spieler des Marionettentheaters». (27)

Höchst aufschlussreich die Folgerung, die Peterson aus seinen Überlegungen zieht. Die eben angedeuteten Verschiedenheiten zeugten nicht

allein von einem Wandel der Zeiten und der jeweiligen politischen Situation. Vielmehr zeigen sie, «daß die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist». (27) Habe nicht Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideals innerhalb der metaphysischen Ordnung, so merkt Peterson an, eine Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getroffen? (61, Anm. 14) Geht man aber vom Kontext seiner, also von Petersons Zeit aus, so ließe sich fortfahren: Lässt sich nicht so *Heideggers* Option für das nationalsozialistische Führerideal erklären bzw. die entsprechende Entscheidung *Carl Schmitts*?

Verständlich, dass sich Peterson an dieser Stelle im Hinblick auf die politische Situation seiner Zeit ausschweigt, obschon er den politischen *Dezisionismus* brandmarkt, den er mit der «letzten Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes» verknüpft sieht. Diese gründet in der oben aufgewiesenen Dialektik, wie sie im Bild vom Weltherrscher als Marionettenspieler zum Ausdruck gelangt. Denn in dem Maße, in dem die Gewalt des Einen Gottes zurücktritt, weitet sich die *potestas* des politischen Herrschers aus, ja, sie usurpiert den Rang der göttlichen *auctoritas* – Peterson selbst hat diesen Vorgang am Beispiel des römischen Gottkaiserkultes im Rahmen seiner Apokalyptik-Vorlesungen (die in absehbarer Zeit publiziert werden sollen) dargetan. Zwei soziologische Gründe zeichnen für dessen Genese verantwortlich: einmal die ungeheure Expansion des Römischen Reiches, das nicht mehr mit den Institutionen der Polis regierbar ist; dann der Verfall der Institutionen samt ihrer Fundierung in den polytheistischen Kulturen, die nun im Gottkaiserkult aufgehen. Und in dem Maße, in dem die Expansion des Reiches die Bedeutung von Statthaltern, von Satrapen «vor Ort» in den teilweise weit abgelegenen Provinzen steigerte, ging die kaiserliche Präsenz zurück; reduzierte sich auf Münzdarstellungen oder Bilder, denen nun aber eine außergewöhnliche Verehrung zuteil wurde, vergleichbar den Götterbildern. Im Zuge der Delegation kaiserlicher Macht an die Beamtenschaft beschränkte sich die kaiserliche Herrschaft im Sinne der Schrift von der Welt nach dem Vorbild des persischen Großkönigs auf die Rolle eines göttlichen Marionettenspielers – im Inneren seiner Paläste, unsichtbar nach Außen, gleich einer Gottheit, deren Wirken den Augen der Menschen verborgen ist.

Das Bild vom Marionettenspieler ist dialektisch insofern, als es sich beim Großkönig oder Gottkaiser bei aller Adoration um einen *Menschen*, also um ein verletzbares Geschöpf handelt. Um sich aber als *Alleinherrscher* zu behaupten, darf eben nichts Menschliches an seiner Person sichtbar werden. Daher muss sich diese ganz mit der Aura der göttlichen *auctoritas* umkleiden, als eine geradezu kosmische Größe erscheinen. Ist eine derartige Selbstver-

göttlichung angesichts der internen Bedrohung, der Gewaltherrscher aller Zeiten durch ehrgeizige Verwandte oder mächtige Rivalen ausgesetzt sind, nachvollziehbar, so hat sie in der Moderne eine drastische Zuspitzung erfahren, da nach einem Diktum *Balzac*s jede Macht undurchschaubar oder keine Macht ist, denn jede *sichtbare* Gewalt ist bedroht.

3. Konstitution der göttlichen Monarchie

Selbst wenn ein moderner Machthaber so wenig an Gott glaubt, wie die römischen Imperatoren noch der Gewalt der Götter Glauben geschenkt haben dürften – er muss seine Selbstdeifikation betreiben, sei es als Werkzeug göttlicher Vorsehung wie Hitler, oder als Vollstrecker einer planetarischen Ideologie wie Stalin. Bezeichnend, dass die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts keine eigentliche Doktrin, kein festumschriebenes Dogma kennen: ein Dogma fordert *per definitionem* eine Selbstbegrenzung der *potestas* des Herrschers. Was zählt, ist einzig und allein der Kult um dessen Ikone; daher die Verehrung des Gottkaiserbildes, der Juden wie Christen aus verständlichen Gründen nicht Folge leisten konnten.

Wenn nun von *Philo von Alexandrien*, also von jüdischer Seite, wie auch von Seiten der frühchristlichen Apologeten der unsichtbare Gott des Monotheismus gegen den heidnischen Polytheismus ausgespielt wird, um ihn als die eigentliche staatstragende Religion zu propagieren,² dann dürfte das – aus christlicher Sicht – für die Formulierung des Christusdogmas nicht folgenlos bleiben. Gewiss ist zu beachten, «daß es wohl möglich war, auf dem Boden des Heidentums von einer göttlichen Monarchie zu sprechen, die sich erst im Kampf gegen die Gewalten der Unordnung im Kosmos konstituiert, aber von den Voraussetzungen des jüdischen Gottes- und Schöpfungsbegriffs war es nicht möglich». (31) Doch war auf dem Boden der «göttlichen Monarchie» (*Philo*) bzw. einer «Monarchie Gottes» (*Cyrill von Jerusalem*) sehr wohl die Begründung einer politischen Theokratie möglich, die es dem kaiserlichen Potentaten erlaubte, sich in der Rolle des göttlichen Marionettenspielers zu gefallen. Man mag Petersons Kritik an Eusebius und anderen, an ihrer Rechtfertigung der Einheitsherrschaft des Augustus als Vorbild der Konstantinischen Herrschaft und an den arianischen Tendenzen ihrer Theologie für überzogen halten. Fakt sind die Versuche der christlichen Herrscher des römischen Imperiums einer Einflussnahme auf die Formulierung des Christusdogmas zunächst im Sinne des Arianismus, später – in der Justinianischen Ära – im Sinne des Neuchalcedonismus, also einer partiellen Revision von Chalcedon.

Dass bei Petersons kritischer Darstellung der dogmatische Aspekt nicht isoliert gesehen werden darf, lässt er selbst etwa hinsichtlich *Philos* durchblicken: «Für ihn steht aus der konkreten Situation seines Judentums heraus

das theologisch-politische Problem im Vordergrund. Darum hat das Bild von der göttlichen Monarchie bei ihm eine pädagogische Funktion». (30) Und zu den Motiven des Eusebius führt er an: «Nicht der Gelehrte, sondern der politische Publizist kommt in ihnen zu Wort. Das zweite, was auffällt, aber in innerem Zusammenhang mit der eben erwähnten Tatsache steht, ist die stark rhetorische Stilisierung der Gedanken. Charakteristisch dafür ist nicht nur der Wortreichtum, mit dem zum Beispiel in der Schrift von der «Evangelischen Vorbereitung» oder in der Theophanie der Friedenszustand geschildert wird, sondern auch die rhetorisch übertreibende Gegenüberstellung der Schilderung des Zustandes vor und nach der Römerherrschaft». (50f.) Peterson verweist auf heidnische Parallelen, etwa bei *Aelius Aristides* oder *Plutarch*, wobei aus christlicher Sicht der Krieg als ein Werk der Dämonen gilt oder auf den Schicksalsglauben des polytheistischen Nationalismus zurückgeführt wird, wie er sich in Gestalt der hellenistischen Geschichtsphilosophie von der *tuvch* der Völker bei Plutarch findet. Demgegenüber bietet «sich dann das Christentum zur Unterstützung der Friedenspolitik des Imperium Romanum an. Die drei Begriffe: Imperium Romanum, Friede und Monotheismus, sind also unauflöslich miteinander verknüpft. Aber ein viertes Moment tritt dann noch hinzu: die Monarchie des Römischen Kaisers. Der *eine* Monarch auf Erden – und das ist für Euseb nur Konstantin – korrespondiert dem *einen* göttlichen Monarchen im Himmel». (51)

Eben hier setzt Petersons Kritik an. Man könnte «Der Monotheismus als politisches Problem» als die Polemik eines Gelehrten gegen die christliche Reichsideologie bezeichnen; setzt sich doch die Abhandlung aus der philologischen Studie über die «Göttliche Monarchie» (Theol. Quartalschrift 112 [1931], 537–564) und dem «Hochland»-Aufsatz über «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums» (30 [1932/33], 289–299) zusammen. Ihre Zielrichtung ergibt sich allein aus den Jahreszahlen: die Absage an das Desiderat einer damals in katholischen Kreisen grassierenden «Reichstheologie» samt ihrer Säkularisierung der christlichen Reich-Gottes-Erwartung. Mit dem Anbruch des «Dritten Reiches», für das Carl Schmitt ab 1933 optierte, reicht indessen die Zielsetzung von Petersons Polemik über den internen kirchlich-akademischen Kontext hinaus. Sie trifft die Versuche einer *theologischen Einbindung und Stillstellung der christlichen Eschatologie* in einem imperialen säkularen Gebilde, in dem sich nach einer fast 2000-jährigen christlichen Geschichte der Absturz in ein Heidentum abzeichnet, in dem sich völkischer Nationalismus und imperiale Einheitsherrschaft miteinander liieren. Aus ihnen resultieren zwei Gefahren: eine zeitgeschichtliche, die man in Anlehnung an einen Begriff aus der politischen Publizistik als ein «ekkleziales Appeasement» bezeichnen könnte; der Versuch eines diplomatischen Arrangements mit der neuen Gewaltherrschaft im Sinne

der herkömmlichen Konkordatspolitik. Theologisch bedeutungsschwerer erscheint indes der zweite: die Verkenning des apokalyptischen und anti-christlichen Wesens der heraufziehenden Gewaltherrschaft, die alles Dagewesene, einschließlich der Monströsitäten des römischen Gottkaisertums, in den Schatten stellen sollte.

4. Eschatologischer Ansatz der Kritik Petersons

Verständlich, dass Peterson – immerhin schreiben wir das Jahr 1935 – gleichsam hinter vorgehaltener Hand das eschatologische Element seiner Zielsetzung zum Ausdruck bringt. Und zwar in der Replik des *Origenes* in seiner Schrift «Contra Celsum», wo er auf dessen Argumentation mit einer eschatologischen Prophezeiung antwortet: mit dem Weltenbrand nach Zeph 1,18 sowie 3,7-13, dem Gericht über die Völker und der Aufhebung ihrer Sprachverwirrung. «In dieser Antwort des Origenes ist die allgemeine Tendenz auf Nivellierung der nationalen Besonderheiten interessant. Diese Aufhebung der letzten völkischen Gegebenheiten wird unter einem eschatologischen Aspekt gesehen und darum in der ‚Weissagung‘ konstatiert. Doch die Aufrichtigkeit seines Denkens läßt ihn erkennen, daß die Beseitigung der nationalen Verschiedenheiten jetzt noch nicht möglich ist, denn noch leben wir in dieser Zeit und in diesem Leibe. Wenn Origenes den Glauben ausspricht, der Logos Gottes werde über alles und alle Herr werden, so ist das nicht als ein phantastisches Vertrauen auf die Macht des Geistes in der Welt zu interpretieren, sondern dann steht dahinter auch die Erkenntnis, daß Christus in der Ausbreitung seiner Lehre sich als stärker erwiesen hat als seine Gegner: ‚als die Kaiser und die Statthalter und der Römische Senat und alle Beamten und Völker«. (45) M.a.W., Peterson setzt sich ausdrücklich von einer idealistischen Deutung der Überwindung nationaler Differenzen im Verlauf der Weltgeschichte ab. Desgleichen führt er Origenes gegen die politisch-theologische Rechtfertigung einer imperialen Macht, hier des Imperium Romanum, ins Feld, um zu einer genuin *theologischen* Deutung vorzustoßen: «Von der letzthin eschatologischen Schau und dem frohen Bewußtsein, daß der christliche Glaube unaufhaltsam sich ausbreitet, kommt es dann bei ihm zu einer theologischen Interpretation des politischen Problems des Imperium Romanum, die sich in derselben gegen Celsus gerichteten Schrift findet [II 30]». (45)

So gelangt Peterson zu einer klaren Absage an eine theologische Legitimation einer nationalstaatlichen Ideologie im Sinne der damals grassierenden «Reichsideologien», aber auch einer universalen säkularen Größe wie des Imperium Romanum, das nach *Hippolyts* Daniel-Kommentar [IV 9] als «das Reich dieser Weltzeit» das Reich Christi nachhäft, wie nach *Gregor von Elvira* ein Weltkaiser «nur der Antichrist sein kann». (47) Der Bogen zur

Gegenwart scheint geschlagen, nicht nur mit Blick auf einen völkischen Imperialismus, sondern auch gegenüber der Vision eines kosmopolitischen Gebildes, eines «Welteinheitsstaates». Die betreffende Formulierung, «daß die Beseitigung der nationalen Verschiedenheiten jetzt noch nicht möglich ist, denn noch leben wir in dieser Zeit und in diesem Leibe», klingt wie eine politische Version des eschatologischen Vorbehalts – Einspruch gegen eine gewaltsame Nivellierung ihrer Differenzen, wie sie in jenen Jahren im Sowjet-Imperium erfolgte, wo den verschiedenen Völkern lediglich eine folkloristische Eigenständigkeit belassen wurde. Ebenso könnte man von einem eschatologischen Vorbehalt gegen jedwede *geopolitischen* Visionen sprechen, in denen sich *Carl Schmitt* ergehen sollte – menschliche Machtvorstellungen, die sich den Anstrich göttlicher «Vollmacht», der *exousiva* (*Exousia*) Gottes geben. Daher die unauslöschliche Zweideutigkeit aller politischen-theologischen Bestimmungen, die für eine profane Größe reklamieren, was seinem Wesen nach dem «Heiligen Gottes», dem Messias, Christus vorbehalten ist. Bezeichnenderweise hat Peterson einmal *Exousia* mit «Rechtstitel» übersetzt, sofern das Recht Christi, seine «Vollmacht», als Messias zu handeln, nicht von sich aus erfolgt (vgl. Joh 5,19; 30; 8,28f.), sondern aus der *oujsiva*, aus der Wesenseinheit mit Gott dem Vater.

Es ist nicht uninteressant, dass Peterson in seiner «theologischen Interpretation des politischen Problems» der Monarchie abschließend auf die Trinitätstheologie eingeht. So führt er die dritte Theologische Rede *Gregors von Nazianz* an, derzufolge sich die Christen wohl zur Monarchie Gottes bekennen würden. «Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit, denn diese trage den Keim des Zwiespaltes in sich, sondern zu einer solchen des dreieinigen Gottes. Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung.» – Um daraus die lapidare Folgerung zu entziehen: «Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt». (57f.)

5. Eschatologische Grenzziehung

Warum nun der Monotheismus nach diesem knappen Rekurs auf die Trinitätstheologie als politisches Problem erledigt sein soll, will zunächst nicht ganz einleuchten, selbst wenn man Petersons vorherigen Ausführungen zu *Orosius* beipflichtet, er habe Römerreich und Christentum so aneinander gebunden, «daß Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus, der zum *civis Romanus* wird, romanisiert worden ist». (56) Ist denn nicht in den folgenden Jahren von Petersons theologischem Zeitgenossen *Karl Adam*, der Aufschlussreiches zur menschlichen Brudernatur Christi zu sagen hatte, ein *Christus germanicus* gezeichnet worden? – So selbstverständlich uns heutzutage die durch Inkulturation geprägten Christusbilder vorkommen,

sie sind es eben nicht, sofern einer bestimmten historischen Gestalt, zumal einem weltlichen Potentaten, die Züge Christi, gewissermaßen sein göttliches Antlitz, verliehen werden. In nichts anderem manifestiert sich unabweislicher die Zweideutigkeit des Politischen, das «Stigma der Dämonen» (Walter Benjamin), als in der Erhebung der geschaffenen Kreatur ins Göttliche. Sie aber widerspricht nicht nur dem alttestamentlichen Bilderverbot, also dem jüdischen Monotheismus; mehr noch der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott, die ja nicht allein Gottes Erhabenheit über alles Geschöpfliche zur Geltung bringt, sondern mit der Christusoffenbarung der politischen Sphäre, also der Sphäre menschlicher Macht, eine absolute Grenze setzt.

Diese «Grenze» kennt und respektiert durchaus die aristotelische Metaphysik in ihrem kategorialen Rahmen. Heidegger schreibt ihrem Telos-Begriff eine geradezu eschatologische Bedeutung zu, wenn er vermerkt, ein Grundcharakter des Seienden sei «*ton tevlo~*, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. «Ende» ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht mehr weiter gehe, versage und aufhöre. Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt. Von daher ist der höchste Titel zu verstehen, den *Aristoteles* für das Sein gebraucht, die *ejnteleveia*, – das Sich-in-der-Endung (Grenze-) halten (wahren).»³ Soweit besteht kein Widerspruch zwischen einem metaphysischen und einem (christlich-)eschatologischen Grenzbegriff. Nur nimmt Heidegger eine folgenschwere Modifikation vor, sofern er nicht den *Logos* als Ursprung und Ende fasst, sondern der «Grenze» die *morfhw* (Gestalt) als Komplement zuordnet. *Logos* und *Polemos* gelten ihm gar als «dasselbe»⁴, so dass ein «ursprünglicher Kampf», «von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen» das eschatologische Wirken des *Logos* ablöst. Ja, letzthin geht es Heidegger gar nicht mehr um das Ende, die Vollendung, sondern um ein bloßes «Weltwerden» als «die eigentliche Geschichte». So wird mit Hilfe einer metaphysischen Begrifflichkeit die Eschatologie historisierend unterlaufen. Bereits zuvor gelangt der imperiale Duktus seiner Interpretation zum Vorschein, wenn er «das Sich-Haben», gewissermaßen die Vorausbestimmung vom «Sein des Seienden», als ein «sich Grenze erringen, ergrenzen» deutet. – Es handelt sich geradezu um das Widerspiel der *Kenosis*, der Selbstentäußerung des göttlichen *Logos*. Wie eine Replik auf Heidegger liest sich daher die Feststellung von *Jean Daniélou* in seinem Aufsatz «Christologie et eschatologie», «(...) que l'*e[scaton]* n'était pas seulement un *pevrav~*, une simple fin de chronologique, mais vraiment un *tevlo~* (...).»⁵ Und zwar ein *Ende dieser Weltzeit*, des *aijwvn ou |tov~*, ließe sich ergänzen. Andernfalls wird – was bei Heidegger der Fall ist – die Eschatologie zurückübersetzt in die Geschichte, in das Kontinuum der historischen Zeit; wird, was

«Ende», «Vollendung» sein soll, auf ein bloßes «Weltwerden» reduziert, auf die Epiphanie einer politisch-historischen «Gestalt».

6. Trinitätstheologische Grundlegung der Eschatologie

Es entbehrt nicht der Ironie, dass ausgerechnet zwei «Gewährsmänner» der neueren politischen Theologie bereits in ihrem Frühwerk einer politisch-historischen Reduktion der Eschatologie eine entschiedene Abfuhr erteilt haben. «Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen», so leitet *Walter Benjamin* mit einem Paukenschlag sein «Theologisch-politisches Fragment» ein, an der Prärogative messianischen Handelns gegenüber allem menschlich-subjektiven Zugriff keinerlei Missverständnisse aufkommen lassend, «und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.» Von da aus leitet Benjamin eine dreifache Folgerung ab: «Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgerichtet werden,» – um in einer vierten die Sache auf den Punkt zu bringen: «darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelegnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs *«Geist der Utopie»*.»⁶

Damit wird im Sinne einer christlichen Eschatologie keineswegs der Rückzug der Theokratie in die religiöse Innerlichkeit eingeleitet. Im Gegenteil, in der strikten Rückbindung an das Wirken des Messias – aus christlicher Sicht an die Person Jesu Christi – wird die Universalität seiner Botschaft gegenüber jedweder politischen Ideologie gewahrt. «Eine Theologie, die sich wesentlich an das Imperium Romanum gebunden wußte,» merkt etwa Peterson an, «mußte die Universalität der christlichen Verkündigung gefährden». (81; Anm. 167) Diese nämlich gründet auf keiner menschlichen Macht oder politischen Ideologie, *strictu sensu* nicht einmal in der Person Jesu, in seiner Messianität, sofern der Garant seiner Verkündigung Gott der Vater ist – Er «bürgt für die Wahrheit» (Joh 8,26). Christus selbst als König ist «Zeuge der Wahrheit» (vgl. Joh 18,37) – so auch der Titel von Petersons Auslegung der Geheimen Offenbarung aus dem Jahre 1937. Bürge – Zeuge – «Beistand» (Joh 14,26), wie der «Geist der Wahrheit» (Joh 14,17) genannt wird: Es handelt sich um Rechtstitel, mit denen das Wirken des dreieinigen Gottes umschrieben wird; und zwar nicht etwa um *staatsrechtliche* Bestimmungen, sondern um Kategorien eines eschatologischen Prozesses, der sich nicht zuletzt gegen die Mächte des Profanen, der politischen Welt, richtet. Man kann sich auf dem Boden des Christentums den Zusammen-

hang von Eschatologie und Trinitätslehre nicht eng genug denken. Der Eine Gott Israels ist aus eschatologischer Perspektive immer schon der dreieinige Gott; er ist es im Grunde schon vom Alten Testament her, nicht erst als Konsequenz einer *interpretatio christiana*. Man denke nur an die Vision des Propheten *Micha* gegen den König Ahab: der himmlische Hofstaat mit dem Thron des Herrn. Dann dessen Frage, wer Ahab betören wolle, dass er nach Ramot-Gilead hinaufziehe und dort falle. «Da hatte der eine diesen, der andere jenen Vorschlag. Zuletzt trat der Geist vor, stellte sich vor den Herrn und sagte: Ich werde ihn betören. Der Herr fragte ihn: Auf welche Weise? Er gab zur Antwort: Ich werde mich aufmachen und zu einem Lügengeist im Mund all seiner Propheten werden. Da sagte der Herr: Du wirst ihn betören; du vermagst es. Geh und tu es!» (1 Kön 22,20b-22) – Denn bereits der alttestamentliche Monotheismus ist alles andere als ein «Monotontheismus», wie Nietzsche spottete. Es ist hier ausdrücklich vom Geist – *ru^ach* –, nicht von der *Schechina* oder göttlichen Weisheit die Rede. Dem Einen Gott entspricht der Eine Geist – keine «Gemeinschaft»⁷, sondern mit dem Sohn, dessen Wirken «am Ende der Zeiten» offenbar wird, *eine* Wesenseinheit. Sie aber ist außerhalb der Sphäre sakramentalen Wirkens nicht (be-)greifbar, schon gar nicht in Gestalt eines politischen Gebildes. Es sei denn, man misst Gottes Walten am Potential der Verwirrung und Zerstörung, wie sie die prophetische Vision bezeugt; kaum zufällig erscheinen die Sachwalter einer politischen Theokratie als vom Geist Gottes Gerichtete, dem Fall preisgegeben.

Allein auf Grund der trinitarischen Verankerung der christlichen Eschatologie ist die abrupte Schlusswendung in Petersons Monotheismus-Traktat zu verstehen; sie verleiht der historischen Darstellung eine theologische Ausrichtung. Setzt Peterson im Schlussabsatz zunächst zu einem Resümee an, vergleichbar der Coda einer Sinfonie, so klingt diese nicht aus in jene Sekundenstille, die dem Applaus der Hörer vorangeht. Wie ein Fanfarenstoß, der ein gewaltiges *da capo* anstimmt, bricht in den historischen Ausklang hinein die Feststellung: «Doch die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder «politischen Theologie» vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine «politische Theologie» geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der

Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der höher ist als alle Vernunft». (58f.) Diese mag nicht verlegen sein, wenn es um eine ideologische Begründung des Weltfriedens oder der eigenen Religion geht. Der Glaube an den dreieinigen Gott indessen bedeutet einen Bruch mit jedweder Ideologie, in deren politisch-theologischer Affirmation bereits der Keim seiner Selbstsäkularisierung steckt. Resultiert doch die sog. «Gotteskrise», von der heutzutage viel die Rede ist, von der «Gottesverdunklung» (Reinhold Schneider); daher, dass Christen Gottes Wirken von der Sphäre der menschlichen Kreatur her, sei es auf der Basis der Anthropologie, des Humanum, sei es von der politischen Sphäre her zu begründen suchen, während Schöpfung, Erlösung und Gericht allein dem dreieinigen Gott vorbehalten ist.

So geht gewissermaßen der *trinitarische Vorbehalt* dem eschatologischen Vorbehalt gegen jedwede politische Herrschaft voraus. Seine theologische Formulierung wäre an der Zeit, anstatt dass sich die Theologie länger an die Mächte ihrer Zeit verliert, ihre eigene Selbstpreisgabe betreibt. Wie in Petersons Monotheismus-Abhandlung hat für eine authentische Theologie zu Beginn die Anrufung der Heiligen, am Ende eine klare theologische Ausrichtung zu stehen – *Pfeile*, wie man sie aus jenen düsteren Jahren von einigen Blättern *Paul Klees* kennt: Vektoren, Richtungsweiser aus dem Verderben, das über die Welt hereinbricht.

ANMERKUNGEN

¹ E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate (= Ausgewählte Schriften, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Bd. 1), 24–59, hier 24. – Die Seitenzahlen der betreffenden Abhandlung werden fortan in Klammern im Text zitiert.

² Wir können auf die betreffenden Passagen hier nicht näher eingehen, da sonst der Rahmen dieser Studie gesprengt würde. Zu ihrer Diskussion (mit Literatur) vgl. Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. u.a. 1992: Hintergründe und Ziele des Monotheismus-Traktats, 763–830.

³ Vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, ³Tübingen 1966, 46.

⁴ Vgl. ebd. 47.

⁵ Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier/H. Bacht, Bd. III, Würzburg ⁵1979, 269–286, hier 275.

⁶ Beide Zitate: W. Benjamin, Ges. Schriften, Bd. II.1, hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, 203.

⁷ Es ist bezeichnend für die Konfusion, die diesbezüglich in der zeitgenössischen Theologie herrscht, wenn ein namhafter Dogmatiker Gott als «Gemeinschaft» titulierte; vgl. G. Greshake, Gott ist Gemeinschaft, in: Lebendige Seelsorge 53 (2002), 11–18. Eine Gemeinschaft, eine *communio*, setzt immer eine *Asymmetrie* des Wesens im Verhältnis der miteinander Kommunizierenden voraus, mögen sie sich noch so innig miteinander verbunden wissen. Man muss nur einmal einen Ehemann sagen lassen: «Meine Frau und ich sind eines Wesens» – um die Peinlichkeit dieser Aus-

sage zu spüren. Denn ein Ehepaar vermag durchaus ein Herz und eine Seele zu sein, auch eines Sinnes – doch niemals eines Wesens, weil es schlichtweg eine Anmaßung des Mannes wäre, zu behaupten, er könne wie eine Frau empfinden. (Es genügt, Joyces Erzählung «Die Toten» zu lesen, um in Erfahrung zu bringen, wie sehr sich ein Mann selbst nach einer langjährigen harmonischen Beziehung über das Wesen seiner Frau täuschen kann.) – Dass wir mit Gott in eine *communio* treten, teilhaben an der Perichorese von Vater und Sohn, ist allein durch das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und der Eucharistie möglich. Denn unsere Gemeinschaft mit Gott dem Vater (vgl. Joh 14,19f.) realisiert sich immer auf dem «Umweg» über den Sohn, der unsere Natur angenommen hat, ja uns in seinem Tod sein Fleisch und Blut gibt. Durch diese *physische* Vereinigung mit Christus treten wir in eine sakramentale Gemeinschaft mit Gott dem Vater, mit dem der Sohn nun eben *nicht* einfach Gemeinschaft *hat*, sondern durch seine ewige Geburt naturhaft, seiner göttlichen *physis* nach eines Wesens *ist*. Diese Wesenseinheit im Heiligen Geiste ist eine singuläre, während jegliche Gemeinschaft – auch die unsrige mit Christus – auf Grund unserer kreatürlichen Schwäche durchaus brüchig sein kann.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

RELIGIÖSER FUNDAMENTALISMUS IN CHRISTENTUM, JUDENTUM UND ISLAM

1. Fundamentalismus im Christentum

Im Jahre 1910 erschien in den Vereinigten Staaten der erste Band eines insgesamt zwölfbändigen Werkes mit dem Titel «The Fundamentals – A Testimony to the Truth». Worum ging es in diesem voluminösen Werk, das in Kürze eine Millionenaufage erreichte? Es sollte ein Zeugnis abgelegt werden für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Es ging um das, was für diese Wahrheit als grundlegend angesehen wurde.

Die Besinnung auf die Fundamente des Glaubens galt den Infragestellungen dieser Grundlagen seit dem Ende des vorangegangenen 19. Jahrhunderts. Auf's Neue galt es, das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* – allein die Hl. Schrift – gegen aktuelle Anlässe neu zu verteidigen. Jetzt ging es nicht mehr allein um die Frage, welche die nachreformatorischen Auseinandersetzungen bestimmte: Wie verhalten sich Hl. Schrift, Tradition und Lehramt zueinander.

Andere Fronten waren aufgebrochen, an denen die Autorität der Bibel erschüttert zu werden drohte. Das Fundament, auf das sich bibelfester protestantischer Glaube gründete, schien zu wanken. Was hatte dieses «Erdbeben» ausgelöst?

Da war der Widerspruch zwischen dem zu biblischen Zeiten noch gültigen vorkopernikanischen Weltbild und den modernen Naturwissenschaften. In den sich weitenden Blicken in unermeßliche Planetensysteme war die Vorstellung vom Garten Eden und den 7 Schöpfungstagen in Genesis nicht mehr unterzubringen. Die in mythischer Sprache gefaßte Erschaffung des Menschen aus der Hand Gottes wurde in Frage gestellt durch biologische Abstammungslehren. Historisch-kritisch arbeitende Bibelkritik schien selber Hand an die Fundamente zu legen. Da wurden

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

nicht nur Teile der paulinischen Briefe im Neuen Testament als nach-paulinisch entdeckt. Die Gestalt eines rein historischen, vermeintlich echten Jesus von Nazareth wurde dem biblisch bezeugten Christus des Glaubens entgegengestellt. Noch hatte Albert Schweitzer seine Straßburger Habilitationsschrift nicht vorgelegt, in der er sein umfassendes ernüchterndes Fazit aller dieser Versuche zog. Es waren Darstellungen, die den Anspruch gestellt hatten, das Leben Jesu neu zu entdecken, so wie es wirklich war. Das Ergebnis, zu dem Albert Schweitzer kam, hieß: Herausgelöst aus der Botschaft Jesu vom kommenden Reich Gottes bleibt bei allen diesen vermeintlich historischen Forschungen immer nur die Gestalt Jesu übrig, die der forschenden Herren eigenen Geist verrät. Jedes dieser Bücher hatte einen hohen Anspruch erhoben:

Es sollte die von allen gläubigen, frommen Übermalungen befreite Gestalt eines geschichtlich verbürgten, wahren Jesus sein. «So sah der Stifter des Christentums in Wirklichkeit aus». So könnte man den Anspruch der verschiedenen forschenden Rückgriffe auf die historischen Anfänge des Christentums formulieren. Aber je mehr man die vermeintlich späteren, kirchlichen Überlagerungen immer tiefer baggernd abzutragen bemüht war, desto mehr nahm die Gestalt, die man fand, die Züge der eigenen Vorstellungen und die Ideale des jeweiligen Zeitgeistes an. Was war übrig geblieben? Ein Sozialrevolutionär, ein Volksheld, Mitmenschlichkeit in Person, ein idealtypisch Frommer.

Als der Begriff «Fundamentalismus» erstmals auftaucht, gilt er denen, die verständlicherweise, aber einseitig den Ruf erhoben: «Zurück zu den Fundamenten». Die dann mit dem Namen «Fundamentalisten» bezeichneten bibeltreuen Gläubigen – nicht mehr nur Nordamerikas – bewegten sich aber auf derselben widerspruchsvollen Ebene wie ihre liberalen, bibelkritischen Gegner. Es wurden Gegensätze aufgebaut, die für Christen heute den biblischen Glauben nicht mehr in Frage zu stellen brauchen. Die Gegensätze, die man mit den Schlagworten «Liberalismus» und «Fundamentalismus» aufgerissen hatte, konnten auf die Dauer keinen Bestand haben. Die theologische Forschung ging weiter. Sie kam zu Ergebnissen, die den biblischen Texten die ihnen angemessene eigene Auslegungsweise zuerkannte. Zu ihrem Verständnis müssen nicht naturwissenschaftliche Erkenntnisse widerlegt oder die Historie gegen das in mythischer Sprache Berichtete ausgespielt werden. Geschichtlicher Bericht und Glauben erweckende Verkündigung gehören zusammen.

Bibelauslegung heute weiß um die eigene Gültigkeit auch der mythischen Sprache. Wer «Vater unser im *Himmel*» sagt und seine schützende Hand erbittet, unterwirft Gott damit nicht bloß einem flachen Anthropomorphismus. Um an die Autorität der Bibel zu glauben, braucht keiner zur Theorie der sog. «Verbalinspiration» Zuflucht zu nehmen. Sie galt für da-

malige «Fundamentalisten» als die durch keine wissenschaftlichen Erkenntnisse zu erschütternde Voraussetzung biblischer Gläubigkeit. Welche grammatikalische Wortwörtlichkeit war von ihnen eigentlich gemeint? Rückübersetzung in die Sprache Jesu, ins Aramäische? Oder dann doch kritische Auswahl aus den Schrift gewordenen Überlieferungen, in denen die Kirche im Verlauf der neutestamentlichen Kanonbildung die verlässlichsten, weil am nächsten an der Zeit der Apostel bewertet hatte? In der Tat – es ging den Fundamentalisten um die Grundlagen für den Glauben. Sie aber konnten nicht einfach festgemacht werden an der irrtumslosen Grammatik einer wortwörtlichen Inspirationslehre.

Dort, wo der Begriff «Fundamentalismus» zum erstenmal auftaucht, handelt es sich um eine Reaktion auf Infragestellungen der Grundlagen des biblischen Glaubens. Aber diese Infragestellungen wurden beantwortet durch einen Rückzug auf bestimmte Methoden des Schriftverständnisses. Mit ihnen wurden die Grundlagen verwechselt. Sie wurden als die Fundamente selber angesehen. Damit aber war ein Charakteristikum christlicher Offenbarungslehre verkannt.

Jesus Christus als das Fundament christlichen Glaubens schließt in sich beides ein: das göttliche und das menschliche Element. Im Geheimnis des «et incarnatus est» – der Menschwerdung Gottes – ist auch die Gestalt der Überlieferung dieses Ereignisses mit eingeschlossen. Sie macht es notwendig, dass ein Text im Horizont des Glaubens der Kirche ausgelegt wird. Er gewinnt seine Gültigkeit und Aktualität nicht im Zementieren seines Wortlautes. Er muß je neu erklärt, gedeutet und für den Hörer legitim aktualisiert werden. Es geht um Rechtgläubigkeit, nicht um Fundamentalismus.

Rechter Glaube aber erwächst, wie Paulus sagt, aus dem Hören auf die Stimme dessen, der aus diesen Grammatik gewordenen Texten zum Menschen aller Zeiten spricht. M.a.W.: zum Grundlegenden biblischen Glaubens gehört der in seiner Kirche als seinem Leib gegenwärtige Herr. Er ist in ihr im Hl. Geiste gegenwärtig und ist damit selber das «fundamentale» Auslegungsprinzip biblischer Texte.

Wir haben also bereits im Blick auf die Herkunft unseres im Thema genannten Begriffs «Fundamentalismus» zwei Fragen zu unterscheiden:

1. Was ist für den religiösen Glauben grundlegend i.S. seiner ihm eigenen Rechtgläubigkeit?
2. Was passiert, wenn solche «Rechtgläubigkeit» die Gestalt eines bestimmten «Fundamentalismus» annimmt, der Anspruch auf das Ganze des religiösen Glaubens erhebt?

Mit diesen beiden Fragen beziehen wir uns auf eine Unterscheidung, die für jede der drei im Thema genannten Religionen Gültigkeit hat: Judentum, Christentum und Islam. Jede dieser Religionen hat ihre «Fundamente» i.S. von Grundlagen, auf denen ihr je Eigenes und Besonderes besteht. Jede dieser Religionen steht aber auch in der Gefahr, Treue zum Bekenntnis und zum ureigenen Wesen mit Verhärtungen und einseitigen Absolutsetzungen zu verwechseln. Dann haftet der Blick auf abgesonderten Teilwahrheiten. Die Geschichte der Religionen ist reich an Beispielen dieser Art. Der Apostel Paulus hat bereits in der 1. Generation der jungen Christenheit die Auseinandersetzung mit falschen Fundamentalismen aufgenommen. In welchem Umfang durften Teile des jüdischen Zeremonialgesetzes für Christen noch gültig sein? War das Christwerden der Nichtjuden ohne Beschneidung nur unvollständig? Wie «fundamental» durfte dieser auf Zugehörigkeit zur Stammesamphyktionie Israels bezogene Ritus in der weltweiten, universalen Christusgemeinschaft noch sein? Ähnliches galt für die Unterscheidung kultisch reiner und unreiner Speisen. In den jungen Christengemeinden des damaligen Kleinsasiens brachen Gegensätze auf, die es mit der Frage nach der Fortdauer vor- und außerchristlicher Einflüsse zu tun hatten. Falsche Fronten drohten die Einheit der Kirche zu spalten. Weil es nicht um die Fundamente, sondern um fundamentalistische Sonderpfundlein ging, musste immer wieder an das grundlegend Gemeinsame erinnert werden. Griechisch-gnostisches Erbe konnte sich einseitig auf «höhere Offenbarungen» und Geistesvisionen berufen. Wem die Stufen höherer Erkenntnisse erstrangig und fundamental erschienen, der wertete den schlichten Glauben der anderen als drittklassig ab. Hier wurde etwas anderes «fundamental».

Man beharrt auf Sondergut. Fundamentalismus schmeckt von Anfang an nach speziellem Rechthaben, tendiert zur Sekte und zur Exklusivität. Er verlässt in gewisser Hinsicht das Fundament des Ganzen und zieht Besonderheiten als Stützpfiler ein. Das Besondere, in den Rang des allgemein Gültigen in der Religion erhoben, kann sich auf besondere Verhaltensweisen, Gebräuche und Sitten beziehen. Religion beinhaltet zwar immer auch religiöses Brauchtum, gewachsene Sitte und gelebte Tradition. Aber sie sind abkünftig, nicht begründend. Sie dürfen nicht die Identität der Religionszugehörigkeit ausmachen. Ihre Mitte und ihre Fundamente liegen anderswo. Natürlich bezieht eine Religion Kraft zu ihrer Gestaltung und zu ihrem Ausdruck aus dem Humus des Ethnischen und des Volkstümlichen.

Inkulturation ist eine unverzichtbare Forderung an das Christentum. In ihr liegt das Gegengewicht gegenüber einer Eingrenzung auf bestimmte, geschichtlich vorgegebene Kulturkreise. Hier haben die Christen in den Ländern der außereuropäischen Welt berechtigten Nachholbedarf. Aber hier lag auch das Mißverständnis, ja – die Irrlehre der sich «Deutsche

Christen» nennenden Teile des Protestantismus im «Dritten Reich». Das Deutschtum sollte das Vorzeichen abgeben, an dem sich die Inhalte des Christentums zu orientieren hatten. Gegenüber Nationalität, Rasse und geschichtlicher Sonderprägung galt es darum für die Bekennende Kirche, das Grundlegende, die Fundamente des Christentums zu verteidigen gegen einen fundamentalistischen Anspruch von Blut und Boden. Auch das Erbe eines afrikanischen Stammes oder der reichen indischen Kultur- und Religionsgeschichte kann einem solchen Paradigmenwechsel nicht einfach unterzogen werden. Gerade um der Echtheit und Notwendigkeit der Inkulturation willen ist die Unterscheidung notwendig. Zu unterscheiden ist zwischen dem geschichtlich und situationell Wandelbaren in einer Religion und ihren wesenseigenen Grundlagen.

2. Das Judentum im Spannungsfeld von Fundament und Fundamentalismus

In der Vätergeschichte der zwölf Stämme Israels ist die Landnahme von entscheidender Bedeutung. Die Stiftungsgeschichte des Glaubens Israels an den einen und allein wirklichen Gott ist mit der Zuweisung einer neuen, bleibenden Heimat verbunden: «Zieh weg von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1). Der Aufbruch erfolgt aus dem vorläufig Eigenen in das noch unbekanntes Gewährte. Dem Nomadenhaften wird die Seßhaftigkeit des Bleibenden verheißen: «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (V. 7). Ortswechsel ist hier angezeigt. Glauben in seiner Bewährung ist hier gebunden an das Verlassen und an ein neues Inbesitznehmen. Entscheidend ist die Legitimation dazu. Jahwe will es so. Und der vertrauende Glaube konkretisiert sich in der gehorsamen Akzeptanz dieser Landzuweisung: «Da zog Abraham weg» (V.4). Die Verheißung der Nachkommenschaft und des Landes gehören zusammen.

Israels Gottesglaube erhebt sich nicht in mythischer Gestalt über seine geschichtlichen Einbettungen. Er behält «Bodenberührung» im konkreten Sinne des Wortes. Die Geographie gehört zum religiösen Erfahrungshorizont. Das Bekenntnis zu Jahwe, «der Israel aus Ägypten herausgeführt hat», gehört zu den Fundamenten des jüdischen Bekenntnisses. Sie sind in die religiöse Festtradition des Judentums eingegangen. Längst nachdem Israel als staatliche Größe aufgehört hatte zu existieren und das zentrale Kultheiligtum der zwölf Stämme zerstört war, blieb diese Tradition im Kult und im jüdischen Glauben lebendig. Fundament des jüdischen Glaubens konnte die Einheit von Bund Jahwes und Landverheißung nicht mehr sein. Aber als «Prinzip Hoffnung» blieb sie lebendig. Wo jüdischer Glaube sich in neuen, fremden Beheimatungen behaupten und bewahren musste, erhielt sich die Sehnsucht nach der Rückkehr in der verheißenen messianischen Erfüllungszeit. Im Horizont des zukünftigen Endzeitlichen blieb sie

lebendig. Fundament für den jüdischen Glauben war sie nicht mehr. Die Identität jüdischer Religionszugehörigkeit liegt bis heute in der Beobachtung der von Jahwe erwarteten Gesetzestreue. Jude ist man auf Grund seiner Abstammung, als von einer jüdischen Mutter Geborener.

Aber auch hier stellt sich für die jüdische Religion noch einmal die Frage nach dem Unterschied von Glaubensgrundlage und Fundamentalismus. In welchem Umfang kann unterschieden werden zwischen den das ganze mosaische Gesetz beinhaltenden Gesetzesvorschriften und dem für lebendigen jüdischen Gottesglauben Essentiellen. Der Spannungsbogen zwischen den Extremen ist weit. Da gibt es ein inkulturiertes Verständnis des Jüdischen, das sich vom hebräischen Erbe bis in die biblische Sprache hinein gelöst hat. Dagegen hat sich jüdische gelebte und bekannte Religion unter Hinweis auf die Fundamente jüdischen Glaubens immer zur Wehr gesetzt. Auch innerhalb des orthodoxen Judentums ist die Spannweite groß. Sie reicht von den Gesetzestreuen, die in der *Communio* des nicht selbstgewählten Ghettos oder des osteuropäischen «Städel» ihr Judentum bis in den äußeren Lebensstil hinein praktizieren konnten und darstellen. Ganzheitlichkeit im jüdischen Glauben – Einheit von Judesein und Gläubigkeit – galt hier vielen als die Lebensform, in der das Erbe lebendig blieb. Judentum als lebensgestaltende Kraft bis in den Ablauf des Alltäglichen hinein. Leben im, mit und unter dem geheiligten Gesetz des Väterglaubens – das gilt in den Augen der Anderen als Lehrbeispiel für ein fundamentalistisches Religionsverständnis. Die «Anderen» – das sind diejenigen, denen die Einheit einer geschlossenen Lebenskultur mit ihren religiösen Grundlagen nie zu eigen war oder, denen sie in Verfolgung und Genozit genommen wurde. Aber auch unter diesen Anderen, den sich vom jüdischen «Fundamentalismus» Unterscheidenden, gibt es die verschiedenen Einstellungen zu den Fundamenten des Judentums. Die Stimmen derer, die sich zum «Judentum» bekennen, können gegensätzlich klingen und machen immer wieder die Frage nach dem verbindenden Gemeinsamen notwendig. Die Bruchlinie in der Antwort auf diese Frage verläuft, grob gesagt, zwischen Selbstverständnissen des Judentums hindurch. Sie unterscheiden sich in der Frage nach der heutigen Relevanz ihres Väterglaubens. Ist er trotz aller veränderten Situationen, nach Diaspora, Vertreibung, Genozit und neuer staatlicher Beheimatung in Israel weiterhin «fundamental» für das eigene Judesein? Oder ist er geschichtlich überholt, gehört er zur Erfahrungswelt und deren Deutung einer vergangenen Väterzeit?

Ist der Gott der Väter nach Auschwitz tot? So fragen die einen, die ihr Judesein als ein Vermächtnis einer ehrwürdigen Vergangenheit in einer für sie säkular gewordenen Welt wie im Rückspiegel vergangener Zeiten betrachten. Ein Rückgriff auf diese Fundamente erscheint in ihren Augen als Fundamentalismus.

Auf der Suche nach den Grundlagen des Judentums fließen die Ströme aus verschiedensten Quellen zusammen. Der mosaische Ursprungsglaube ist nur noch eine von ihnen – mehr fossiles Relikt als lebendige Seinsgründung. Der Verlust und die neue Aneignung findet sich nicht selten in einer Verfremdung zwischen Vätern und Söhnen wieder. Einem von ihnen – Jehuda Amichai – sei hier das Wort gegeben: «Ich, als typischer Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts, fühle, dass meine geistige Welt aus allerlei Überbleibsel und Resten aus Geschichte und Geist zusammengesetzt ist. Da gibt es viele Restchen in vielen Töpfen, aus denen ich mir mein persönliches und überpersönliches Judentum zusammenkoche, während mein Gehirn, überfüttert wie ein Computer, versucht, Ordnung zu schaffen und Regeln und Gebrauchsanweisungen für mein Leben zu finden. Da gibt es biblisches, idyllisches Judentum, da gibt es spätere universale Gottesentwicklungen, Mystik und Renaissance, primitive Orthodoxie, Humanismus, Marxismus, Psychoanalyse, Zionismus zusammen mit Lebenserinnerungen wie Eltern, Krieg, Liebe, Tod und Elend und Not. Aus all diesem bereite ich mir ein Mahl, das ich «mein Judentum» nenne, ganz gewiß ein Armen-Mahl, das oft meinen geistigen Magen grob in Anspruch nimmt.» Eine radikal veränderte Existenz Erfahrung, ein selbst unverschuldeter «Verlust der Mitte» hat hier ihre Spuren deutlich hinterlassen. Keine bloße Abkehr nur von jüdischem Fundamentalismus, sondern Einbuße dessen, was zu den Fundamenten des Judentums gehört. Das schlägt sich nieder in einer veränderten Vater-Sohn-Beziehung: «Da gab es also endlose Auseinandersetzungen mit meinem Vater, also mit dem Judentum, also mit Gott. Mein Vater meinte, dass es gerade die Einhaltung der Gesetze war, die das jüdische Volk physisch erhalten hat. Dass alle Völker der alten Welt vom Weltbild verschwunden seien. Meine zornige Antwort war, dass das jüdische Volk erhalten ist, um mehr Leid und Schmerz zu erleben.»¹

Gibt es einen religiösen Fundamentalismus in Bezug auf den Staat Israel? Theodor Herzl (1860-1904) hatte in seinem programmatischen Buch «Der Judenstaat» der Forderung nach einer eigenen Heimstatt beredten Ausdruck verliehen. Er forderte soziologisch-völkerrechtlich für jüdische Menschen das gleiche Recht wie es andere Völker für sich beanspruchen: die eigene Staatlichkeit. Für ihn gab es keinen fundamentalistischen Rekurs auf die Einheit von Bund Jahwes und Landbesitz. Die Legitimation für seinen «Judenstaat» suchte er nicht mehr im ältesten Credo des Bundesvolkes Israel, wie es in Dt. 26, 5-9 durch die Geschichte hindurch für den Glauben der Väter Fundament war: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrieten zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien

und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und mit erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.»

Der Vater des Zionismus «schrie nicht mehr zum Herrn», damit er «mit starker Hand» und «unter Zeichen und Wundern» jüdischen Menschen zu ihrem Staat verhalf. Das Projekt des neuen, eigenen Staates war im Grunde auch abgelöst vom traditionellen Territorium Israels. Es hätte nach Herzls Vorstellung auch anderswo verwirklicht werden können.² Wörtlich fragt er: «Ist Palästina oder Argentinien vorzuziehen? Die Society wird nehmen, was man ihr gibt und wofür sich die öffentliche Meinung des Judentums erklärt. Die Society wird beides feststellen ...»

Die «Society», nicht mehr «die starke Hand» und «der erhobene Arm» Jahwes ist es, der in seinem «heiligen Krieg» (Num 21,14) seinem auserwählten Volk zur verheißenen Heimat verhilft. Die Väter hatten ihre Exilszeiten in Assyrien und in Babylon einst als Heimsuchung und als Gericht ihres Gottes verstanden. Entsprechend wurde die Heimkehr als Befreiungstat in Bundestreue Jahwes zu seinem Volk gerühmt und bedankt. Jetzt ist es die autonome Gesellschaft der Juden, die sich ihren Staat schafft. Darum fragt Theodor Herzl: «Werden wir also am Ende eine Theokratie haben?» Und seine Antwort lautet: «Nein! ... Wir werden daher theokratische Velleitäten unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. ... In den Staat ... haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören.»³

Anders als die Absage an eine fundamentalistische religiöse Begründung des modernen säkularen Staatswesens in Israel lautet die Ablehnung durch das orthodoxe Judentum. Für die Orthodoxie gilt ungebrochen die messianische Verheißungshoffnung als fundamentale Orientierung. Gott wird sein Volk am Ende der Zeiten sammeln. Durch seinen Messias wird er Zion wieder aufrichten und die Verheißungen an David erfüllen. Sie leben im Spannungsfeld von Glauben und neuer staatlicher Beheimatung. Solcher «fundamentalistischen» Vertagung der Wiederherstellung Zions stellt sich ein autonomes, säkulares Staatsverständnis entgegen.

Heutige jüdische Theologie unterscheidet zwischen der nationalen staatlichen Gemeinschaft und der Religionsgemeinschaft. Der einflußreiche Rabbiner Julius Guttman (1880–1950) zieht in seiner Philosophie des Judentums 1933 den Trennungsstrich. «Religionsgemeinschaft und Volksgemeinschaft fallen damit nicht einfach tatsächlich zusammen.» Aber die jüdische Religion wird damit aus ihrer Verbindung mit den ethnischen Fundamenten gelöst. In vergeistigter Form ist sie wirksam als die sinn-

gebende, die Gemeinschaft orientierende Kraft. So kann im modernen Sinne zwischen der verbindenden Kraft der Religion Israels und den unterschiedlichen gesellschaftlichen Formen seiner Existenz unterschieden werden. Das gemeinsame Fundament liegt in einem Glauben und seiner Geschichte. Eine Bindung dieser völkischen Einheit an eine staatliche Gemeinschaft wäre ein fundamentalistisches Missverständnis. Als unsichtbare Klammer vereint der jüdische Glaube. So kann er auch zur Sache des einzelnen werden, wo immer er national oder kulturell-völkisch sozialisiert ist. Das neue Fundament liegt nicht mehr in einer real existierenden Volksgemeinschaft. Gemeinschaft im Judentum wird zur Teilhabe an einer gemeinsamen ideellen Verbundenheit:

So «ruht das Einheitsbewusstsein des Judentums auf dem Ganzen einer gemeinsamen Bestimmung, die von dem faktischen geistigen Zusammenhange unabhängig ist. Das Ganze, dem sich der einzelne zugehörig weiß, ist das Gesamt-Israel, dessen Einheit auch durch die tatsächliche Verbindungslosigkeit seiner Bestandteile nicht aufgehoben wird. Es ist eine Einheit, die nur im Glauben lebt und trotz der Sichtbarkeit ihrer natürlichen Grundlagen nirgends sichtbar ist. ... so kann man ... von der unsichtbaren Einheit des Gesamt-Israels sprechen, welche die Tatsächlichkeit des religiösen Lebenszusammenhanges ideell fundiert.»⁴

Einem fundamentalistischen, im Völkischen, Nationalstaatlichen gründenden Einheitsverständnis wird ein «ideelles» Fundament jüdischer Zusammengehörigkeit gegenübergestellt: die «Tatsächlichkeit des religiösen Lebenszusammenhanges».

Das Gegenstück zu diesem religiösen jüdischen Selbstverständnis sucht seine Grundlagen anderswo. Wo Gott tot ist und die Bundeszusagen an Israel der Vergangenheit angehören, bleibt ein ethnischer Fundamentalismus als Begründungszusammenhang für das Judentum übrig. Das Oberlicht aus der Offenbarungsquelle, jüdische Religion als sinngebende Antwort ist obsolet geworden. Eine biologische, genetische Realität bleibt übrig. Biologische Fakten zählen. Wolfgang Hildesheimer – Schriftsteller, 1916 in Hamburg geboren, 1933 nach Palästina ausgewandert – beantwortet die Frage nach seinem Judesein so: «Nochmals also: Was sind wir? Kein Volk. Auch keine Glaubensgemeinschaft. Mir – und darin bin ich nicht der Einzige – ist die jüdische Religion zutiefst fremd in ihrer biblischen Begründung, ihrer Geschichte, ihrer Ausübung und den zu ihr gehörenden Gebräuchen, den Riten, die mir obsolet, wenn nicht gar absurd erscheinen ... Was sind wir? Ich habe nun doch eine Antwort. Wenn ein Nichtjude sie gäbe, wäre ich argwöhnisch, denn ich könnte den Grad der Wertung nicht messen. Wir Juden sind eine Rasse, gekennzeichnet durch innere und äußere Merkmale, Eigenschaften, die zwar keineswegs eindeutig distinkt sind ..., die aber doch als typisch gelten können.»⁵

Definiert sich Jude- und Jüdinsein ausschließlich von der biologischen Abstammung her? Spricht sich darin nicht ein neuer «Fundamentalismus» aus, dem das eigentliche Fundament im Glauben der Väter abhanden gekommen ist?

Viele gläubige Juden würden dem hart widersprechen. Sie täten dies unter Berufung auf das andere Fundament, das für sie wesentlich dazu gehört. Es ist jenes «So hat Jahwe sein Volk geführt und es verherrlicht». In der Geschichte seiner Berufung liegt für sie das bleibende Fundament. Es ist im Glauben und in seinem Vollzug lebendig – ohne damit «fundamentalistisch» zu wirken.

Die heilige Edith Stein hat diesem wesentlichen inneren Zusammenhang mit ihrem Leben und im Tode Ausdruck gegeben. Ihr Christinwerden wurzelte tief in der Verheißungsgeschichte ihrer Väter. Sie wechselte nicht einfach eine Religion gegen eine andere. Zu ihrem Jüdinsein gehörte nicht bloß das «genetische» Programm ihrer jüdischen Rasse. Christus wurde für sie zum Schlüssel, der ihr den neuen Zugang zur Gottesgeschichte ihres Volkes eröffnete. In diesem zutiefst religiösen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang fand sie ihr Jüdinsein bestätigt. Nun – das Geheimnis dieser jüdisch-christlichen Identitätsfindung ist groß. Es fand im gewaltsamen Tod durch rassistische Fundamentalisten seinen tiefsten Ausdruck. Es bleibt gültig als Zeugnis für die wahren Grundlagen und Fundamente jüdischer Zugehörigkeit.

3. Fundamentalismus im Islam

Nach Abu Hanifa, dem großen sunnitischen Imam, ist der Koran in seiner ursprünglichen Substanz ewig. Er sagt: «Der Koran ist das Wort Gottes und sein inspiriertes Wort und seine Verkündigung. Er ist notwendiges Attribut Gottes. Er ist nicht Gott, aber er ist untrennbar von Gott.»⁶

Der Name Koran ist abgeleitet vom arabischen Wort *quara'*. Es bedeutet soviel wie «lesen» oder «vortragen». Nach islamischer Lehre ist der Koran in arabischer Sprache wortwörtlich von Allah Mohammed offenbart worden. Von daher erübrigt, ja verbietet sich für den gläubigen Moslem die Frage nach einer historisch-kritischen Erforschung seiner Entstehens- und Überlieferungsgeschichte. Das göttliche Diktat des Textes in der heute vorliegenden Fassung ist fehlerfrei und vollkommen. Darin unterscheidet sich das traditionelle Schriftverständnis im Islam von dem heiliger Schriften in anderen Religionen, insbesondere von der christlichen Bibel alten und neuen Testaments. Da der Koran als Offenbarungsurkunde in dieser verbalen Geschlossenheit fundamental ist, bedarf es in dieser Hinsicht keines besonderen fundamentalistischen Umgangs mit ihm. Sein Inhalt und dessen Schrift gewordene arabische Fassung ist *per se* göttlicher Natur. Daher ist sie

in sich vollkommen. Als das Produkt Allahs selber genießt sie dieselbe Verehrung wie ihr göttlicher Autor. Für die islamische Theologie gilt: Der Koran ist Wort für Wort auf Grund göttlicher Offenbarung dem Propheten Mohammed eingegeben worden. Übermittelt wurde er ihm durch den Engel Gabriel (so in den Suren 2, 97 und 42, 52). Auf Grund seines göttlichen Ursprungs eignet dem Koran auch eine überirdische Qualität. Er wird als ewig dauernd geglaubt und gilt als nicht erschaffen. In dieser Hinsicht hat der Koran Teil an Gottes eigener ewiger und in sich unveränderlicher Seinsweise. Bedenken gegenüber dieser ‚Vergöttlichung‘ des schriftgewordenen Wortes Gottes kamen im 9. Jahrhundert in einer bestimmten Schule der Sunniten (unter den sog. Mu‘taziliten) auf. Sie sahen darin eine Beeinträchtigung der Einzigartigkeit und der Einheit Gottes. Eine vermittelnde Position in dieser fundamentalistischen Kontroverse traf später dann eine Unterscheidung: Der Inhalt des Korans hat teil an der Ewigkeit Gottes. Erschaffen dagegen sind die arabischen Laute und die Buchstaben.

Ein anderes Problem stellt sich im Blick auf eine solche mehr als fundamentalistische Koranlehre. Wie sind die Widersprüche zu verstehen, die innerhalb einzelner Suren im Koran bestehen? Frühere Offenbarungen Allahs an Mohammed werden durch spätere ausdrücklich ersetzt oder korrigierend abgeändert. Teilweise gibt der Text selber dazu eine nachträgliche Begründung im Blick auf eine veränderte Situation oder neue Notwendigkeiten.

In der nichtislamischen westlichen Koranforschung, die sich der Entstehungsgeschichte des Koran eingehend angenommen hat, sind diese historischen und in der Biographie Mohammeds liegenden Gründe nachweisbar. Islamischer Glaube sieht darin Gottes souveräne und freie Verfügung über seine eigene Offenbarung (17,26). Es ist sein besseres Wissen um seine eigene Offenbarung (87,7; 16,101). Darum kann er erlassene Anordnungen aufheben, korrigieren oder ersetzen (2, 106).

Die überirdische Herkunft und Autorität des Koran bezieht sich auch auf seine Sprache. Der in vieler Hinsicht schönen, poetischen und kunstvollen Sprache gilt die Verehrung der Gläubigen. Sie findet ihre Entsprechung in der besonderen, der Heiligkeit des Wortlautes angemessenen Rezitationsweise.

Der so erhabene, sakrale Wortlaut geht zurück auf eine himmlische Urschrift. Ihr entstammt auch das vorangegangene heilige Schrifttum der Juden und der Christen (56, 77–80; 85, 21–22; 43, 4). Auf diese Weise dokumentiert der Koran seinen Anspruch als die abschließende, die vorangegangenen Kundgaben Allahs an Juden und Christen vollendende Offenbarung an Mohammed. Er gilt als «Siegel der Propheten». Hebräischer Schriftkanon und Neues Testament werden so zu Legitimationsurkunden für die endgültige, die Erfüllung bringende Kundgabe an Mohammed. Die-

ser Sicht werden in der Auslegung des Koran, für die es eine spätere reiche theologische Lehrentfaltung gibt, die biblischen Bezugnahmen untergeordnet. Erst im Lichte ihrer koranischen Auslegung enthüllen sie ihren eigentlichen, jetzt erst zu erkennenden Sinn. Im Sinne unseres Themas «Fundamentalismus» lässt sich aus islamischer Sicht sagen: Der Glaube der Juden und der Christen, Altes und Neues Testament – soweit sie im Koran vorkommen – haben ihr Fundament im Islam. Sie gehen auf jene himmlische Urschrift zurück, die erst in ihrer arabischen Kundgabe im Koran ihren endgültigen, ewigen Sinn enthüllt.

Der Koran ist nicht allein Urkunde des Glaubens. Er schließt alle notwendigen Regeln und Praxisanweisungen für das Leben der Moslems ein. Er ist Glaubensanweisung und Gesetzbuch in einem. Als solches ist er, mit unseren Begriffen formuliert, Öffentliches Recht und Privatrecht, Handelsrecht, Strafrecht und Sozialrecht in einem. Die Stiftungsurkunde, der Koran, entspricht hier dem Selbstverständnis des Stifters Mohammed: Er war – mit dem britischen Islamforscher J. Montgomery Watt zu sprechen – «prophet and statesman» in Personalunion.

Wie aber geht ein fundamentalistisches Schriftverständnis mit seinem divinisierten «Pochen auf das Wort» mit den Problemen sich verändernder neuer Auslegungssituationen und aktueller Anlässe um? Wir verzichten hier auf die komplizierten und diffizilen Auslegungsmethoden, die der Islam im Verlaufe seiner Geschichte als Antwort darauf entwickelt hat.

Unter dem gültigen Vorzeichen, dass der Koran alle für alle Zeiten und Menschen gültigen Anweisungen enthält, ist er grundsätzlich nicht ergänzungsbedürftig. Stellen sich neue Fragen auf Grund von geschichtlichen Entwicklungen, neuen Situationen und ihren Herausforderungen, gibt es zwei klassische Auswege: 1.) Der Analogieschluß: Die islamischen Theologen höchsten Ranges (die sog. *mudschtahidun*) richten sich nach vergleichbaren Entscheidungen, die sich in der Auslegungsgeschichte des Koran finden lassen. 2.) Man entscheidet die neue Problemstellung in einem Konsens der Theologen. Der Konsens bedarf keiner gemeinsamen Erklärung. Er kann auch im stillschweigenden Dulden der Auffassungen der Minoritäten bestehen.

In dieser letzteren Möglichkeit liegen nun die Spielräume in der Koranauslegung gegenüber einer verbal-fundamentalistischen Textauslegung.

Dies gilt vor allem für Moslems in einer nichtislamischen Gesellschaft. Auch in Staaten, in denen das islamische Gesetz (*shari'a*) nicht angewendet werden kann, soll dem Moslem sein Gehorsam nach dem Koran erhalten bleiben.

Der Islam unterscheidet darum zwischen einer sog. «vorislamischen» und einer «vollislamischen» Situation. Die erstere, auch als *daru'l harb* (wörtlich:

«Land des Krieges») bezeichnet, meint ein Land, das noch von Nichtmoslems beherrscht wird. In ihm können die Gesetze der *shari'a* nur in begrenzter Weise Geltung finden. Eine solche politische Situation ist tendenziell auf die Durchsetzung der vollgültigen islamischen Herrschaft ausgerichtet. In ihr gilt in «fundamentalistischem» Sinne ohne Einschränkung die *shari'a*. Für sie erst trifft die Bezeichnung «Land des Islam» (*daru'l-Islam*) in gültiger Weise zu.

In seiner Einheit von Religions- und Staatsgesetz unterscheidet sich der Islam am grundlegendsten vom Christentum. Mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Proklamation des «Reiches Gottes» waren die Herrschaftsansprüche der Reiche dieser Welt in ihre Grenzen verwiesen. Der Islam steht in seinem Identitätsverständnis von islamischem Staat und islamischer Glaubensgemeinschaft (*umma*) wieder in der vorjüdischen Tradition des alten Israel. Mit dem Verlust seines Tempels 70 n. Chr. hatte Israel nicht nur sein Kultzentrum sondern auch seine staatliche Souveränität endgültig eingebüßt. Die Fundamente für die jüdische Gemeinde liegen in einer weltweiten Diaspora seither im verbindenden Glauben. Der moderne Staat Israel hat daran nichts geändert. Der Islam als eine nachjüdische und nachchristliche Religion hat diese Entwicklung in der Geschichte des Judentums und des Christentums nochmals «rückgängig» gemacht. Mohammeds Proklamation der Herrschaft Allahs war in seiner Anfangsphase zunächst auf das bevorstehende Gottesgericht ausgerichtet. Er wollte der Warner vor dem kommenden Endgericht für seine arabischen Landsleute sein. Aber spätestens seit seiner medinischen Periode nimmt seine Prophetie immer mehr die Züge irdischen Herrschaftsanspruches im Namen Allahs an.

Ernst Bloch in seinem marxistisch orientierten Durchgang durch die Geistes- und Religionsgeschichte zwingt darum die Gestalt Mohammeds in eine ungeschichtliche und einseitige Synopse mit der Gestalt des Moses. Der Kampf um das einst der Stämmeamphiktyonie Israels verheißene Land und die territoriale Ausbreitung des Islam rücken für ihn in eine die wesentlichen Unterschiede verkennende Gesamtschau: «Islam, Ergebung wurde die Religion Mohammeds genannt, jedoch das Bekenntnis dieser Religion war hier wie nirgends scharfer Dschihad, heiliger Krieg. ... Der Glaubenskrieg kam durch den Islam völlig in die Welt; Adonai echod, Allah il Allah, Gott ist einzig, mit diesem Ruf erlangt das Subjekt die höchste Einseitigkeit, die schärfste zum vorgehabten Zwecke. Die mohammedanische Frohbotenschaft selber ist keine originäre, sie tritt hinter den gewaltigen Himmelssturm Christi wieder weit zurück, aber sie hat die Passion aus der Bibel herausgesetzt, und zwar ganz im Sinne von Leidenschaft, nicht von Leiden.»⁷

Diese hegelianisch-marxistische Geschichtsdeutung wird dem Islam in seiner Gesamtheit nicht gerecht. Sie trifft allerdings das fundamentalistische Element im Islam, das in der unverzichtbaren Einheit von politischer und

religiöser Gemeinschaft besteht. Im Verlauf seiner Geschichte hat auch der Islam eine Antwort auf das Leiden der Menschen gefunden. Er entwickelte dieses Verständnis in Gestalt einer eigenen innerislamischen Verfolgungsgeschichte. Das Sufitum hat mit seiner mystischen Gotteserfahrung den Weg nach Innen gesucht. An die Stelle der Verehrung irdischer Herrschaft Allahs durch seine Statthalter tritt hier die Verehrung der Märtyrer im Glauben. Die ursprüngliche fundamentale *dschihad*-Verpflichtung zum kriegerischen Kampf für das islamische Territorium kennt auch eine vergeistigte Auslegung. Sie meint die Anstrengung im Glauben, seine radikale Praxis und existentielle Umsetzung. Wir fühlen uns dabei an das paulinische Bild von der geistlichen Rüstung des Christen erinnert (Eph 6,10–20).

Bei der ursprünglichen Bedeutung koranischer Texte darf nicht vergessen werden, dass sie im Islam selber ihre differente Auslegungsgeschichte hatten. Fundamentalistische Rekurse auf diese Texte können die Wandlungen nicht rückgängig machen, denen auch das fundamentale theokratische Staats- und Politikverständnis im Islam unterlag.

Die Auseinandersetzungen zwischen einem fundamentalistischen und einem sich an westlich-abendländischen Staatsformen orientierenden islamischen Gesellschaftsverständnis sind nicht zu übersehen. Es geht um die Unterscheidung von Staat und *umma*. In der laizistischen Reform Atatürks in der Türkei ist diese Trennung am weitesten gediehen. Persien unter dem letzten Schah war auf dem besten Wege dazu. Die Staatsverfassung des modernen Ägyptens muß bis heute gegen fundamentalistische Reaktionen geschützt werden.

Für die Zukunft unserer islamischen Mitbürger in Europa stellt sich die Frage nochmals präziser: Welche Absagen an ein fundamentalistisches Islamverständnis sind die notwendigen Voraussetzungen für ein gedeihliches Miteinander? Dazu gehört nicht allein die in der Tradition vorgesehene Konzession an eine sog. noch «vorislamische Situation». Sie würde den Einsatz zu einer schrittweisen Veränderung der Verhältnisse in Richtung auf eine Durchsetzung der vollen Geltung der *shari'a* erfordern. Es wäre eine latente, anhaltende Bereitschaft zur Durchsetzung einer Sonderexistenz mit eigenen Rechten. Nach fundamentalistischem *shari'a*-Verständnis müsste dies einen Staat im Staate nach sich ziehen.

In der Anwesenheit islamischer Bürger im heutigen Europa und seiner Staatsform liegt für den gesamten Islam eine Herausforderung und eine Chance. Hier könnte sich eine Art von islamischer Proexistenz entwickeln, die für die Zukunft des Islams insgesamt Bedeutung gewinnt. Sie liegt in der Möglichkeit, dass auch der Islam seine Bestimmung im Religiösen findet, befreit von den Zwängen, geschlossene theokratische politische Systeme aufzurichten zu müssen. Das Christentum hat die Geschichte der einstmaligen sakralen Reiche der Antike zu ihrem Ende gebracht. Sie alle hatten – und

jetzt sage ich betont – in fundamentalistischer Weise Religion dienstbar gemacht für die Zwecke ihrer ethnischen und staatlichen Gesellschaften. Die *res publica* Roms war die letzte Macht, in der die Götter im Dienste des Staates standen. Die Absage Mohammeds an die Stammesgötter der altarabischen Ethnien hatte ihren Grund in der Botschaft von dem einen Gott, der ihm im Glauben der Juden und der Christen begegnet war. Mohammed stellte zu seiner Zeit diese Botschaft in den zeitgeschichtlichen Rahmen seiner stadtstaatlichen Herrschaft. Auch der Islam sieht sich heute offenen pluralen Gesellschaftsordnungen gegenüber, die einen monolithischen religiösen Verfassungsstaat i.S. der *shari'a* ausschließen. Die entscheidende Frage angesichts heutiger weltweiter Gesellschaftsentwicklungen lautet daher:

Kann der moslemische Mensch ohne Spannungen und ohne inneren Widerspruch in nichtislamischen Verfassungsstaaten seinen islamischen Glauben leben? Oder bleibt seine Existenz unter diesen Umständen für ihn nur ein Provisorium, das baldmöglichst einer uneingeschränkten Gültigkeit islamischen Rechtes Platz zu machen hat? Kann in Minderheitensituationen von den Möglichkeiten ohne Einschränkung Gebrauch gemacht werden, die in der Gesetzesauslegung immer schon vorgesehen waren? Und bedeutet dann die Einschränkung in einer solchen gesellschaftlichen Koexistenz Konzentration auf die religiöse Pflichtenlehre? Der Anspruch, mit zunehmender Zahl der eigenen moslemischen Bevölkerungsgruppen auch die öffentlichen und privatrechtlichen Verfassungsgegebenheiten bestimmen zu können, muß darum entfallen. Solche Bereitschaft zum Verzicht auf einen fundamentalistischen Umgang mit dem Koran aber ist ein Gewinn. Gewinn zunächst in Bezug auf die dem Moslem eigene Frömmigkeitspraxis. Die «fünf Säulen», auf denen sein geistliches Leben beruht, sind in einer nichtmoslemischen Gesellschaft durchaus praktikabel. Darüber hinaus aber sind sie in einer sich mehr und mehr den eigenen christlichen Grundlagen entfremdenden säkularisierten Gesellschaft eine Erinnerung und Mahnung: Jedes Gebet, das der Moslem pflichtgemäß zu Hause oder in einem gemeinsamen Gebetsraum verrichtet, stellt auch die Anfrage an eine ihrer Glaubenspraxis sich immer weiter entfremdenden nachchristlichen Nachbarschaft: «Aus welchen Quellen speist sich bei Euch eigentlich noch der westlich-abendländische Wertekanon, auf den ihr euch beruft?» Nur ohne fundamentalistische Enge vermag der glaubenstreue Moslem die Frage nach den Fundamenten des Christentums vernehmbar werden zu lassen. Er muß verabschieden, was an fundamentalistischem *shari'a*-Verständnis der Vergangenheit angehört. Nicht allein deshalb, weil es nicht in die Umgebung seiner nichtislamischen Umgebung passt. Dies allein schon wäre die in einer vorislamischen Lage traditionell vorgesehene Einschränkung. Es bedeutete einen vorläufigen Verzicht aus Unvermögen, das Ganze durchzusetzen. Was die neue Lage islamischer Minderheiten in modernen demo-

kratischen Verfassungsstaaten westlicher Prägung ausmacht, geht aber über eine bloße Verzichthaltung hinaus. Mit seiner religiösen Praxis bezeugt der Moslem, dass er im Gottesdienst die Quelle sucht, aus der sein persönliches Leben und das seiner Gemeinschaft sich speisen.

Darum bleibt es nicht nur bei dem von allen Mitbürgern zu fordernden Konsens zu den Grundrechten der Verfassung. Der seine religiösen Pflichten lebende Moslem verkörpert darum nicht einfach ein fundamentalistisches Relikt in einer sich selbst genügenden, religionslos gewordenen säkularisierten Gesellschaft. Befremdung und innerer Widerstand rühren für ihn nicht selten aus dem Empfinden, dass er in einer Umgebung sein Zuhause gefunden hat, die in vieler Hinsicht so lebt, als ob es Gott nicht gäbe. Die Skala der nachchristlichen Phänomene braucht hier nicht aufgezählt zu werden. Sie reicht von den extremen Äußerungen einer lasziven Lustgesellschaft bis zum Verlust grundlegender mitmenschlicher Bezüge in Familie, Nachbarschaft und Staat.

Damit seine Vorbehalte gegenüber einer solchen, sich selbst von ihren ethischen Grundlagen emanzipierenden Gesellschaft den moslemischen Mitbürger nicht zu fundamentalistischen Reaktionen motivieren, braucht er den Freiraum für seine religiöse Praxis. Sie aber darf nicht zur Enklave einer innerstaatlichen Gegenkultur werden. Darum wird die Grenze zu beachten sein, die zwischen den religiösen Inhalten seines islamischen Glaubens und den fundamentalistischen Weisen seiner äußerlichen Demonstrationen besteht. Es kann nicht alles in Anspruch genommen und in einer demokratischen Gesellschaft durchgesetzt werden, was im einheitlichen, geschlossenen *shari'a*-Staat gang und gäbe ist. In dieser Hinsicht haben unsere islamischen Mitbürger auch die Tradition auf ihrer Seite. Noch einmal: Es geht nicht bloß um respektvolle Zurückhaltung oder bloßen Verzicht. Es geht auch im Falle des Islam um das eindeutigere, für den Nichtmoslem verständlichere Zeugnis eines gelebten Glaubens.

Das 2. Vatikanische Konzil hat diese Dimension des Islam im Auge, wenn es feststellt: «Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.»⁸

Damit sind die religiösen Grundlagen genannt, für die der Islam auch in der Minderheitensituation einer nichtislamischen Gesellschaft nicht nur Anerkennung, sondern auch Förderung erwarten kann. Die Einhaltung der Gebetszeiten darf auch im säkularen Staat nicht einfach an Arbeitszeitabläufen scheitern, die diese Pflichten nicht kennen. Die Einhaltung des Freitagsgebetes in einer Moschee verlangt im Terminkalender einer technisch funktional ablaufenden Freizeitordnung Rücksicht. Dabei wird es in einem nach dem christlichen Festkalender und seinen Feier- und Sonntagen strukturierten Jahresablauf immer wieder auch zu Problemen und Konflikten kommen. Treue zum islamischen Festkalender und seiner Einhaltung jedenfalls darf nicht als «fundamentalistisch» abgetan werden.

In einem Land wie der Bundesrepublik Deutschland steht auch dem islamischen Jugendlichen in staatlichen öffentlichen Schulen Unterweisung in seiner Religion zu. Voraussetzung dafür wiederum ist, dass dieser Unterricht denselben Bedingungen unterliegt, wie der an die Konfession gebundene katholische und evangelische Religionsunterricht. Die Aufsicht über diesen Unterricht obliegt einer staatlichen Schulbehörde. Sie entscheidet über die Qualifikationen des Lehrers und über den Standard des Unterrichts. Er muß in vergleichbarer Weise wie im Falle des christlichen Religionsunterrichtes gegeben sein.

Von daher verbietet sich eine fundamentalistische Form des Unterrichts. Er kann sich nicht im Auswendiglernen und im gemeinsamen Rezitieren arabischer Texte im Stil einer traditionellen Koranschule erschöpfen. Dass der Grundkonsens, der eine religiöse Koexistenz möglich macht, in einem solchen Unterricht gefördert wird, muß im Blick auf die Inhalte des Unterrichts kontrollierbar bleiben. Sein islamischer Unterricht im Rahmen der gemeinsamen Schulbildung soll den jungen Moslem für das Leben in einer unterschiedlich religiösen und säkularen Gesellschaft gemeinschaftsfähig machen. Das ist eine hohe Verpflichtung unseres staatlichen Gemeinwesens. Zugleich liegt darin die beste Garantie, dass nicht in fundamentalistischer Weise eine Koranlehre vermittelt wird, die dem zuwiderläuft. Ein eigenes Problem stellt im Falle des Religionsunterrichtes die Berücksichtigung der unterschiedlichen innerislamischen Traditionen dar. Auch hier wird sich der Unterricht mehr an den gemeinsamen Grundlagen des islamischen Glaubensgutes als am Sondergut seiner sog. «Sekten» zu orientieren haben.

Es geht nicht allein um die Voraussetzungen für das mögliche und notwendige Zusammenleben in einer nicht islamischen Gesellschaftsordnung. Es geht um den gemeinsamen Beitrag von Christen und Moslems zu einer Erneuerung der Gesellschaft auf den Grundlagen der geschöpflichen Bestimmung des Menschen. Wir sprechen von «Grundwerten», deren es für das Miteinander in einer Gesellschaft bedarf. Solche Wertorientierungen verstehen sich nicht von selber. In einer pluralistischen Beliebigkeitssituation

kann sich das Leben der Menschen nach den verschiedensten Interessen und Zielen bestimmen lassen. In seiner Religion fragt der Mensch nach dem, was der Grund für sein ethisches Verhalten ist. Er weiß, dass er diese Frage nicht beliebig für sich zu beantworten vermag. Sein Verhalten und Handeln ist für ihn Antwort auf einen Anruf, den er als Geschöpf von seinem Schöpfer vernommen hat. Darin verhält er sich «natürlich». Aus diesem Grunde konnten Christen und Moslems auch Ideologien und politischen Heilslehren widerstehen, die dieser Grundlagen entbehrten und die Menschen in die Katastrophe führten. Es gilt aber die Bedingung: Sie dürfen ihren religiösen Glauben nicht fundamentalistisch abkapseln und damit seiner Bewährung im Heute entziehen. Er darf nicht zum Petrofakt und Fossil vergangener Ausdrucksweisen werden. Der Krieg im Namen Jahwes, den die Stämme Israels einst um das verheißene Land führten, ist ebensowenig wiederholbar wie koranische *dschihad*-Anweisungen, die sich auf einstige Durchsetzungsstrategien Mohammeds bezogen. Verantwortung der Religionen – und i.S. unseres Themas der drei monotheistischen Religionen – für die Welt liegt in dem Bild vom Menschen, das sie der Menschheit zu bezeugen haben.

Darin sind sie Bundesgenossen in einer Menschheit, die sich immer weiter von ihren geschöpflichen Bestimmungen entfernt. Ihr in ihrer gefährlichen autonomen Beliebigkeit das Zeugnis einer theonomen Grundorientierung zu vermitteln, darin nehmen Christen, Moslems und Juden je in ihrer Weise gemeinsame Verantwortung für die eine Welt wahr. Religiöser Fundamentalismus steht dem im Wege. Die Zuwendung zu den Fundamenten aber, auf denen lebendiger religiöser Glaube und Handeln beruht, ist dafür Voraussetzung.⁹

Ich schließe mit einem Wort, das Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Afrikabesuch 1967 an führende Vertreter des Islam in Nairobi gerichtet hat: «Unsere Beziehungen gegenseitiger Achtung und der beiderseitige Wunsch, der Menschheit einen echten Dienst zu leisten, drängen uns zu einem gemeinsamen Einsatz für Frieden, die soziale Gerechtigkeit, die ethischen Werte und die echte Freiheit des Menschen.»

ANMERKUNGEN

Vortrag vom 9. März 2003 in der Ev.-Lutherischen Immanuel-Kirche in München.

¹ Yehuda Amichai. In: H.J. Schultz: Mein Judentum. Stuttgart 1991, S. 32, 31.

² Als der britische Staatsmann Joseph Chamberlain der zionistischen Bewegung Uganda als neues Territorium seiner staatlichen Selbstverwirklichung vorschlug, war Theodor Herzl bereit, dem als Zwischenlösung oder als Tauschobjekt zuzustimmen. Aber die Mehrheit des 6. Zionistenkongresses lehnte dies ab – für Theodor Herzl damals eine bittere Enttäuschung.

³ Th. Herzl: Der Judenstaat. In: K. Wilhelm (Hg.): Jüdischer Glaube, Bremen 1961, S. 393f.

⁴ J. Guttman, a.a.O., S. 481.

⁵ W. Hildesheimer. In: H.J. Schultz (Hg.), op. cit., S. 271f.

⁶ D.P. Hughes: Lexikon des Islam. Wiesbaden 1995, S. 426.

⁷ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. 1959, S. 1506.

⁸ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

⁹ Mit Recht beginnt die noch junge lehramtliche Orientierung *Dominus Jesus* mit Hinweis auf den Pluralismus der Gleichgültigkeiten in unseren Gesellschaften, für die darum die Grundlagen-suche auch weitgehend gleichgültig geworden ist. Darum erinnert sie daran, dass die Frage nach den Fundamenten des Glaubens nicht beliebig beantwortet und erst recht nicht überflüssig werden darf. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Religionen, aber auch die verschiedenen Konfessionen hinsichtlich ihrer Gemeinschafts- und Kirchenverständnisse.

HANS MAIER · MÜNCHEN

RELIGION UND GEWALT

Die blutigen Anschläge des 11. September 2001 haben eine heftige Diskussion über Religion und Gewalt ausgelöst. Nach wie vor bewegt das Thema in vielen Ländern die Öffentlichkeit. Wer waren die Attentäter? Wer stand hinter den Anschlägen? Waren es Desperados, Verzweifelte, «Verdammte dieser Erde», war der Überfall eine Abrechnung der Dritten mit der Ersten Welt – ein Vorgeschmack auf den von Samuel Huntington vorausgesagten «Clash of civilisations»? Oder muss man bei den Anschlägen eher von *religiöser* Gewalt sprechen – von einem möglicherweise bevorstehenden weltweiten *Kampf der Religionen*?¹

I. TÄTER, MOTIVE, HINTERGRÜNDE

Zunächst: Das Geschehen des 11. September 2001 reicht, wie mir scheint, über kulturelle, zivilisatorische Dimensionen – Erste Welt, Dritte Welt, Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht, Hochtechnologie und archaische Gesellschaftsformen – weit hinaus. Aus einem «Zusammenstoß der Kulturen» allein ist es kaum erklärbar. Die Aktion von Al Qaida – global angelegt und nicht nur in ihrem brutalen Terror, sondern auch in ihren Medienwirkungen sorgfältig bedacht – konfrontierte die Welt, wohl erstmals in dieser Schärfe, mit Tätern, die sich auf *religiöse Weisungen*, auf «Befehle Gottes» beriefen. Die Attentäter glaubten im Auftrag Gottes zu handeln – in der Überzeugung, Ungläubigen Vergeltung zufügen zu müssen, in freier Zustimmung zum damit verbundenen eigenen Lebensopfer und in der sicheren Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden paradiesischen Lohnes.

Das geht am deutlichsten aus dem in Boston gefundenen, bereits 1996 geschriebenen Testament des Attentäters Mohammed Atta hervor. Es ist mittlerweile oft analysiert und interpretiert worden². Hier finden sich nicht nur die Bilder der bösen westlichen Welt, die es im Auftrag Gottes zu be-

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der *COMMUNIO*.

kämpfen und niederzuringen gilt – der eigene Einsatz wird auch als Buße dafür verstanden, dass ein gläubiger Muslim heute gar nicht umhin kann, am Lebensstil des ungläubigen Feindes wenigstens zeitweilig teilzunehmen. So ist der Tod eine Chance, endlich das Richtige zu tun und sich Gott ganz hinzugeben. «Diejenigen, die Totenwache halten, sollten Gottes gedenken und beten, dass ich bei den Engeln bin.»

Auffällig für westliche Augen sind die Verfügungen, welche die kultische Reinheit betreffen: «Weder schwangere Frauen noch unreine Personen sollen von mir Abschied nehmen...Frauen sollen nicht für meinen Tod Abbitte leisten...Derjenige, der meinen Körper und meine Genitalien wäscht, sollte Handschuhe tragen, damit ich dort nicht berührt werde.» Hier spielt nicht nur die Furcht vor kultischer Verunreinigung eine Rolle, sondern auch die Hoffnung auf einen reinen, unverweslichen Martyrerleib. Gerade der moderne Djihadismus – wie wir ihn einstweilen nennen wollen – knüpft an überlieferte Reinheitsvorstellungen an, die zum Urstoff archaischer Religiosität gehören.³ Auch die Legende von den 72 Jungfrauen, welche die Glaubenskämpfer nach ihrem Tod im Paradies empfangen, hat hier ihren Platz.

Natürlich waren die Attentäter, auch Mohammed Atta, keine isolierten Einzelkämpfer. Sie waren Teil eines Netzwerks, das sich über viele Länder spannte. Seine Organisatoren agierten weltweit, sie verfügten über Rekrutierungsbüros, Trainingscamps, Kommandozentralen, sie lenkten Finanzströme, beschafften Waffen, planten und exekutierten Anschläge. Sie nutzten für ihre Gefolgsleute sowohl die Möglichkeiten des Studiums und der technischen Ausbildung in hochentwickelten Staaten als auch umgekehrt den anarchischen Bewegungsspielraum in Ländern mit zerstörter oder halbzerstörter Staatlichkeit. Deutschland, Frankreich, die USA waren deshalb für sie ebenso wichtig wie Afghanistan, Kaschmir oder Somalia.⁴ Auch den Leitfiguren an der Spitze des Terror-Netztes waren, soweit wir sehen, religiöse Motive keineswegs fremd. Es wäre falsch, die Attentäter als hilflos-gläubige Marionetten abzutun, als Opfer zynischer machiavellistischer Mächtiger im Hintergrund. Bei allen Unterschieden im einzelnen gibt es in der Djihad-Bewegung offensichtlich einen einheitlichen Geist, der die Kommandohöhen mit der Basis verbindet.

Wie sieht die Führung der Bewegung aus? Die meisten Attentäter des 11. September, stammten aus Saudi-Arabien.⁵ Hier bestätigt sich ein Phänomen, das wir aus der Französischen Revolution, aber auch aus anderen Revolutionen kennen: die Anführer von Revolten stammen meist nicht aus den Elendsvierteln und den Randgebieten, sondern aus bürgerlichen, oft sogar aus großbürgerlichen Verhältnissen im Zentrum, in den Kapitalen. In dem hochentwickelten reichen Saudi-Arabien liegen die heiligen Stätten Mekka und Medina (zu denen Nichtmuslime, wie bekannt, bis heute keinen

Zutritt haben). Für das Selbstverständnis des Islam ist dieses Land von fundamentaler Bedeutung. Jede grundlegende Veränderung, die dort vor sich geht, trifft die Muslime in aller Welt – schon wegen der zu den «fünf Säulen» zählenden Verpflichtung zur Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten.

Nun hatte aber eine solche einschneidende Veränderung – zumindest in den Augen strenggläubiger Muslime – tatsächlich stattgefunden. Denn im Verlauf des zweiten Golfkriegs wurden Hunderttausende amerikanischer Soldaten in Saudi-Arabien stationiert. Dies geschah zwar auf ausdrücklichen Wunsch von König Fahd, der einen Angriff Saddam Husseins auf die ölreiche saudisch-arabische Ostprovinz fürchtete. Doch es rief sofort eine massive Opposition islamischer Prediger gegen die Besetzung des Landes durch die «Ungläubigen» hervor.

Vor allem junge Muslime protestierten gegen die Korruption im Land, die Prunksucht der Herrscher, die religiös verhängnisvollen Folgen der Verwestlichung. Ein Reformprogramm wurde entworfen; es zielte auf eine umfassende Islamisierung des Staates unter der Aufsicht wahhabitischer Gelehrter. Dies war die geistige Welt, aus welcher der Milliardärssohn und Bauunternehmer Usama bin Ladin kam, ein junger Mann, bei dem der zweite Golfkrieg und die Stationierung amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien einen Schock auslöste und den Anstoß zu einer grundsätzlichen Neuorientierung gab. Er baute in den folgenden Jahren – nach seiner Flucht aus Saudi-Arabien 1991 – in Afghanistan, im Jemen und im Sudan eine internationale Organisation auf, die Al Qaida, die seit 1998 damit begann, nicht nur die nichtislamische Welt im allgemeinen, sondern speziell die USA ins Visier zu nehmen. Trotz seines Reichtums und seiner internationalen Verbindungen war die stärkste Waffe bin Ladins eine, «über die auch die Supermacht nicht verfügt, zu der es auch keine verlässliche Abwehrwaffe gibt: die Bereitschaft von Menschen, sich selbst zu töten, um Feinde mit in den Tod zu reißen».⁶

Usama bin Ladin war ursprünglich einfach ein Mann der anti-saudischen Opposition. In gewissem Sinn ist er das bis heute geblieben. Weshalb aber dann die Wendung gegen die Vereinigten Staaten (die bin Ladin in Afghanistan im Kampf gegen die russische Besatzung sogar unterstützt hatten)? Sie scheint einen doppelten Grund zu haben. Einmal waren die USA in bin Ladins Augen ein Aggressor. Ich zitiere ein Interview aus dem Jahr 1998: «Denn die Länder des Islam, vor allem die Heiligen Stätten (von Mekka, Medina und Jerusalem) sind angegriffen worden. Ihre Liste beginnt mit der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem, in deren Richtung der Prophet Muhammad zu Beginn seiner Mission betete. Anschließend setzte sich der feindliche Angriff der Koalition der Kreuzzügler und Juden fort, der von Amerika und Israel angeführt wird, bis sie das Land der Heiligen Stätten (von Mekka und Medina) einnahmen.» Der andere Grund liegt darin, dass die USA den

westlichen Lebensstil verkörpern, und zwar in seiner ausgeprägtesten Form – einen Lebensstil, der nach der Überzeugung strenggläubiger Muslime in letzter Konsequenz die religiöse Praxis des Islam (vor allem in seiner wahhabitisch-asketischen Art) unmöglich machen musste. Aus beiden Gründen halten sich gläubige Muslime nicht nur für berechtigt, sondern sogar für verpflichtet, dem «großen Satan» Amerika (wie auch dem «kleinen» Satan Israel) entgegenzutreten. Seit jeher vertrat bin Ladin die «für die Wahhabiya typische strenge Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen und ist auch der Meinung, Ungläubige dürfe man töten».⁷

Dass im Djihadismus religiöse Motive vorherrschen, bedeutet im übrigen nicht, dass sich die Bewegung in der gegenwärtigen Welt nicht auch andere Strömungen zu nutze macht. Hier kommen vor allem Dritte-Welt-Gefühle ins Spiel: das Gefühl einer universellen Demütigung der armen und unterentwickelten Völker gegenüber den reichen und führenden Nationen; das Bewusstsein eines kaum aufzuholenden Rückstands; wirtschaftliches, soziales, kulturelles Elend; die Einsicht, zu den Verlierern der Globalisierung zu gehören – und damit verbunden der Hass auf die Lebensformen der Reichen, auf die westliche politisch-kulturelle Überlegenheit und eine ausgeprägte Aversion gegen die letzte verbliebene Großmacht: Amerika.⁸

Aber man täusche sich nicht: Es sind nicht nur Unterlegenheitsgefühle, die den Unterstrom des Djihadismus bilden – es sind auch Gefühle der Überlegenheit, ja der Erwählung. Der radikale Islam ist nicht nur ein Modell für sozial Deklassierte – er ist auch attraktiv für eine wachsende Zahl hochqualifizierter junger Männer in den islamischen Ländern. Diesen gibt er Gelegenheit, in einer globalisierten Welt mit unbegrenzten Handlungsräumen neue ungeahnte Machterfahrungen zu machen, Erfahrungen, «die ihnen eine gescheiterte Moderne oder eine blockierte Demokratie» nicht bieten können.⁹ Sie können, wie in Urzeiten, Gewalt üben, ihre Ehre verteidigen, ihre Männlichkeit ausleben – und dies alles in der Rolle des Rächers der verletzten Unschuld und des Kämpfers für Gerechtigkeit. Ein Milliardärssohn aus einem reichen Ölstaat kann hier ebenso zum neuen Robin Hood aufsteigen wie ein namenloses Unterschichtenkind aus einem der armseligsten Länder. Privatisierte Gewalt ist eine neue Währung in einer Welt, in der das staatliche Gewaltmonopol sich auf dem Rückzug befindet – und wenn sich diese Gewalt einerseits mit Selbstverlorenheit und Mystik, andererseits mit Virilität und Kampfgeist paart, entsteht eine neue Qualität des religiösen Kampfes. Die Bereitschaft, sich für eine Sache aufzuopfern, «verleiht Selbstbewusstsein, ja so etwas wie moralische Überlegenheit... Für unsere, für meine Sache sind viele bereit zu sterben, manche drängen sich dazu. Was letztlich zählt, ist nicht die Technik, es sind die Menschen.»¹⁰ Diese Haltung ist anschlussfähig an Traditionen des Islam: zum einen an seine Universalität – die Umma als Weltgemeinde –, zum andern an seine

von Anfang an kämpferische, ja kriegerische Entschlossenheit die Welt zum einen, einzigen Gott zu führen.

II. RELIGION UND AGGRESSION – EIN UNHEILIGES PAAR?

Unser Thema heißt Religion und Gewalt. An diesem Punkt stellt sich die Frage: Ist dieser militante Islam ein Sonderfall? Handelt es sich um eine einmalige Entgleisung (die vielleicht nicht einmal für den Islam selbst typisch ist?) Oder kommen in der «Djihadisierung» des Islam Kräfte zum Zug, die auch in anderen Religionen wirksam sind? Geht es speziell um ein Problem monotheistischer Religionen? Kann der Eine Gott einfach keinen anderen neben sich dulden? Schließt der Wahrheitsanspruch einer Religion Toleranz gegenüber anderen Religionen aus? Ist denen, die für eine religiöse Wahrheit kämpfen, alles erlaubt? Müssen wir also Polytheisten werden, um tolerant sein zu können?¹¹

In der Tat ist die jüngste Diskussion im Zusammenhang mit den Anschlägen des 11. September im wesentlichen eine Diskussion über die monotheistischen Religionen. Sie setzt beim Islam ein¹², geht aber über ihn hinaus. Dabei werden unterschiedliche und gegensätzliche Thesen vertreten. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die in den Religionen ein gefährliches Konfliktpotential sehen – ein Konfliktpotential, das sich noch vergrößert, wenn zum normalen «establishment» von Religion ein spezifischer Universalitäts- und Wahrheitsanspruch hinzukommt.¹³ Auf der anderen Seite stehen die Verteidiger der Religion, die auf die konfliktmindernden, die integrations- und friedensfördernden Kräfte des Religiösen hinweisen.¹⁴ Beide Seiten können reichlich Material aus Geschichte und Gegenwart für ihre Auffassungen ins Feld führen. Entscheiden lässt sich der Streit gewiss nicht mit einem einfachen Ja oder Nein. Sollte es nicht vielmehr so sein, dass Menschen die Religion – ganz unabhängig von ihrer speziellen Gestalt – zum Guten wie zum Bösen gebrauchen können? Bernhard Welte hat diese Vermutung schon vor Jahren in einem kleinen Buch geäußert, das den Titel trägt: «Vom Wesen und Unwesen der Religion» (1952).

Besondere Aufmerksamkeit findet in der gegenwärtigen Debatte natürlich die These von der inhärenten Gewaltsamkeit des Monotheismus. Immerhin steht hinter ihr – um nur einen Namen zu nennen – die Autorität des Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann. Assmann sieht in der Unterscheidung zwischen wahr und unwahr – er nennt sie nach ihrem Urheber die «mosaische Unterscheidung» – die Ursache für eine Fülle von Unheil und Gewalt in der Geschichte.¹⁵ Diese Unterscheidung hat nach seiner Meinung nicht nur das Gottesbild revolutioniert (vorher gab es Götter, nachher den Einen Gott und daneben nur noch Götzen), sie hat auch den «ägyptischen Subtext» der Hebräischen Bibel, die Evidenz irdischer Er-

füllung im Religiösen, in den Hintergrund gedrängt. Geblieben ist der außerweltliche unsichtbare Gott. Mit ihm entsteht eine neue Welt und eine neue Wirklichkeit. Dass aber die antiken Polytheismen, in die Unwahrheit gestoßen, zu Idolatrien wurden, bereitete der Unterwerfung und Vernichtung kultureller und religiöser Identitäten den Weg. Daher sollte nach Assmanns Ansicht die mosaische Unterscheidung – und mit ihr der Exodus aus der Welt – in Frage gestellt, ja zurückgenommen werden.¹⁶

Nun ist nicht zweifelhaft, dass die Ausbreitung von Religionen in der Geschichte immer wieder von Gewalt begleitet wurde – vor allem dann, wenn es um die Übernahme durch Gruppen, Stämme, Völker ging. Aber hat dabei die Wahrheitsfrage wirklich die entscheidende Rolle gespielt? War das Kriterium nicht vielmehr der «mächtige Gott», sein Krafterweis und seine Überlegenheit im Streit mit anderen Göttern? Und ist nicht die philosophische Kritik des Polytheismus durch die griechische Philosophie zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen wie die «mosaische Unterscheidung» in der hebräischen Bibel? War nicht die spiegelbildliche Verdoppelung der Menschenwelt durch einen Götterhimmel auf die Dauer ein intellektuell wenig befriedigendes Konzept?

Augustin hat in *De civitate Dei* die physische Theologie, d.h. die Frage nach dem Wesen der Götter, als Leistung der griechischen Philosophie ausdrücklich begrüßt, weil sie über die allzu menschenähnlichen Götter der Volksfrömmigkeit hinausgeführt und ein edleres und komplexeres Gottesbild begründet habe. Im übrigen hat er mit drastischen Beispielen geschildert, wie wenig friedfertig der angeblich so pazifistische Polytheismus war: Wenn die Götter im Himmel mitkämpfen, dann besteht Gefahr, dass die Konflikte unter Menschen nicht gemildert, sondern im Gegenteil verschärft werden.¹⁷ Kurz, Gewalt als Korrolarium von Religion kann unter allen religiösen Konstellationen auftreten. Ihr Auftreten ist nicht gebunden an den Anspruch des Einen Gottes und seiner Wahrheit.

In aller Vorsicht kann man feststellen, dass Religion und Gewalt nicht in einem systematischen Zusammenhang stehen, dass sie aber miteinander historisch-kontingente Verhältnisse eingehen, die sich im Lauf der Zeit verändern können. Um es mit Volkhard Krech zu sagen: «Als Teil der kulturellen Verarbeitung vom Primärerfahrungen haben es Religionen mit den elementaren Bedingungen und Kräften menschlichen Lebens zu tun. Je nach Ausrichtung kanalisieren und sublimieren oder generieren und schüren sie vitale beziehungsweise destruktive Kräfte. Neben der interpretativen Auseinandersetzung mit Naturgewalten zählt es zu ihren kulturellen Wirkungen, gesellschaftliche Interessenkonflikte und psychische Triebkräfte sowohl zu bannen als auch sie freizusetzen. Religionen tun dies als Symbolsysteme verbindlicher Selbst- und Weltdeutungen. Ein *eindeutiger* Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt lässt sich religionsgeschicht-

lich und wie ich meine auch systematisch nicht – weder positiv noch negativ – behaupten. Religion kann Gewalt generieren und fördern, sie kann sie aber auch kanalisieren und sublimieren, indem sie ihr neue Inhalte und Objekte gibt.»¹⁸

Fassen wir speziell die abrahamitischen Religionen ins Auge, also Judentum, Christentum, Islam, so zeigt sich folgendes: Alle drei entfalten sich in einer archaischen Welt, in der Gewalt als Machterweis des Göttlichen eine unübersehbare Rolle spielt (1). Alle drei gehen jedoch über diese archaischen Ausgangslagen im Lauf der Zeit hinaus (2). In allen dreien gibt es immer wieder Rückfälle in Perioden religiös motivierter Gewaltanwendung (3), so dass die Suche nach stabilen Kriterien der Abgrenzung eine Daueraufgabe der religiösen Reflexion bleibt (4).

(1) Gewalt als Machterweis des Göttlichen: Man muss die – manchmal ein wenig aufgesetzt wirkende – Redeweise von der «Gewalt in der Mitte der Religion» (René Girard, Walter Burkert) nicht teilen, um zu spüren, dass der Gott der Bibel ein gewaltiger – zu Zeiten sogar ein gewalttätiger – Gott ist. Er ist nicht nur der Retter seines Volkes, der Anwalt der Armen und Bedrängten – auch Freunde wie Jakob müssen mit ihm auf Tod und Leben ringen. In seinem Auftrag marschiert Israel ins Land der Kananäer und Philister (=Palästinenser) ein, reißt alle Altäre der fremden Götter nieder und vollstreckt die – so wörtlich – «Vernichtungsweihe» an allen feindlichen Stätten – so die Bücher Josua und Richter. Das ist ein allmächtiger, aber kaum barmherziger Gott. Die Gottesverehrung steigt nur mühsam zu ihm auf aus einem unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Kreatur liegt im Staub vor einer unendlich überlegenen Majestät. Ihr bleibt nur die absolute Unterwerfung und ein unerschütterliches Vertrauen, das nicht nach Gründen fragt.

(2) Doch ebenso deutlich ist, dass sich in der Bibel bis in frühe Schichten hinein auch Elemente der Gewaltkritik und Gewaltbegrenzung finden. So ist der Talionsgrundsatz «Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn» ja keineswegs ein Aufruf zu massiver Vergeltung – er legt vielmehr Rechtsgrundsätze für die Entschädigung fest, versucht also Rache durch Recht zu ersetzen. «Zudem zeigt sich in den biblischen Texten eine innere Dynamik der Glaubensentwicklung, die den historischen Erfahrungen Israels entspricht. Nachdem sich Israel – vor allem in der Zeit des Babylonischen Exils – selbst als Opfer von Gewalt erfahren hatte, tritt die Gewaltkritik zunehmend ausgeprägter hervor und hinterlässt auch im Gottesbild tiefe Spuren.» Von hier gesehen ist die Bergpredigt Jesu kein radikaler Bruch mit jüdischen Überlieferungen; sie wird im Gegenteil «nicht selten als messianische Radikalisierung und Überbietung ihrer gewaltkritischen Stoßrichtung verstanden». Mit dem Kreuz Jesu ist ein Symbol des Gewaltver-

zichts gegeben, auf das «die Kritiker einer Gewaltanwendung im Bereich christlicher Geschichte sich immer wieder berufen konnten.»¹⁹ Komplizierter liegen die Dinge im Islam. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass diese jüngste der abrahamitischen Religionen von einem Mann gestiftet wurde, der zugleich Staatsgründer und Eroberer war, und dass der Islam die strikte Unterscheidung einer geistlichen und einer weltlichen Sphäre (im Sinn des Zinsgroschengleichnisses) nicht kennt. Die Unterscheidungen im Islam sind andere: auf der einen Seite das Gebiet des Islam, d.h. des Gottesstaates; auf der anderen Seite das Gebiet des Krieges, d.h. der Nicht-Muslime. Den Muslimen kommt dabei die Pflicht zu, ihr eigenes Gebiet gegen Angriffe der Feinde zu verteidigen. Darüber hinaus «haben sie sich aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz Geltung zu verschaffen. Das heißt nicht zwangsläufig, dass auf dem Weg dahin zu allen Zeiten Dauerkrieg herrschen müsse, sondern es ist auch möglich, für eine Übergangszeit friedliche Kontakte zu pflegen. «Allerdings (bedeutet) die Zulässigkeit ausgehandelter Verträge und vereinbarter Friedenszeiten nicht die Gleichstellung nicht-islamischer Länder mit dem islamischen Staat...»²⁰

(3) Rückfälle in die Anwendung religiös motivierter Gewalt gibt es sowohl beim Christentum wie beim Islam. (Das Judentum des Exils ist durch die geschichtlichen Umstände von dieser Versuchung frei). Die Praxis religiöser Gewalt bietet ein weites Feld für die historische Betrachtung. Sowohl die kriegerischen Vorstöße des Islam in den Mittelmeerraum und nach Südeuropa wie die Kreuzzüge wie auch der heutige Djihadismus müssten im einzelnen untersucht und systematisch verglichen werden – was hier nicht geschehen kann. Ich will nur eine Vermutung äußern: zumindest bei den Kreuzzügen und beim militanten Djihadismus scheinen mir Verteidigungs- und Bewahrungsreflexe am Anfang zu stehen: hier die Bewahrung der von den «Ungläubigen» bedrohten Heiligen Stätten, dort die strenge Praxis des Islam als ein durch die westliche Lebensform gefährdeter Wert. Rasch geht dann der aus Angst geborene Verteidigungsreflex in Gewalt über. Am Ende langer und oft verzweifelter Kämpfe ist das Ziel meist weiter entfernt als am Anfang. Die Kreuzfahrer konnten das Heilige Land nicht auf die Dauer festhalten. Und auch die Djihadisten werden scheitern bei dem Versuch, den «großen und den kleinen Satan» auf die Knie zu zwingen.

(4) Bleibt die Frage nach Unterscheidungen, nach Kriterien der Gewaltbegrenzung. Wie kommen die monotheistischen Religionen hier zu gemeinsamen Einsichten, zu einem gemeinsamen Weg? Der Klarheit halber müssen wir an dieser Stelle noch einmal auf die Anschläge des 11. September, auf die Selbstmordpiloten und ihre Opfer zu rückkommen. Zwei Begriffe der jüdischen wie der christlichen und islamischen Tradition gilt es genauer zu betrachten: Opfer und Martyrium.

III. STERBEN FÜR DEN GLAUBEN – AUCH TÖTEN FÜR DEN GLAUBEN?

Die Todespiloten des 11. September opferten sich für ihre Sache – und sie rissen viele andere Opfer in ihren Tod. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis traten sie als Rächer auf – als Rächer für die (durch den Westen, durch Amerika, durch Israel, durch Juden und «Kreuzzügler») beleidigte und verletzte Sache des Islam. Die weltweite Wirkung der Bilder aus New York und Washington war sorgfältig vorbedacht. Der Anschlag war die erste globalisierte Fehdehandlung der Geschichte. Die 19 Selbstmord-Attentäter traten nicht – wie die Japaner beim Überfall auf Pearl Harbour – im Namen einer politischen Gemeinschaft auf. Amerika wurde nicht als Staat angegriffen, sondern – wenn man den Erklärungen bin Ladins und anderer folgt – weil es eine Lebensweise verkörperte. Ihm wurde nicht der Krieg erklärt. Es wurde vielmehr im Namen Gottes «bestraft».

In den vergangenen Jahrzehnten ist die Kategorie des Opfers zu neuem Leben erweckt worden, weniger von Theologen und Philosophen als von Philologen – die Thesen von René Girard²¹ und Walter Burkert²² sind ja in aller Munde. So nimmt es nicht wunder, dass die Opferkategorie auch für die Deutung der Ereignisse des 11. September herangezogen wurde. Hier interessierte vor allem das archaische religiöse Opfer als Einbruchsstelle «tötender Gewalt» des Menschen – Gewalt gegen Opfertiere, jedoch auch gegen Menschen; man denke an das von Gott geforderte und zugleich verhinderte Opfer Isaaks durch Abraham.

Die Opferkategorie²³ bildet ein Bindeglied zwischen archaischen Gewalttaten und modernen Gewalterfahrungen. Aus dieser Sicht kann man die Attacke des 11. September (in der Perspektive der Täter, versteht sich!) als «Töten im Auftrag Gottes» und damit als religiös motivierte Gewalt interpretieren. In der Tat sind hier viele Merkmale dessen vorhanden, was wir mit dem Wort «Opfer» verbinden: Anwendung von Gewalt, Tötung, Blutvergießen, eine Vorstellung von Strafe und stellvertretender Sühne – aber auch, wenn wir an die heute gebräuchliche Verwendung von Opfer in weltlichen Zusammenhängen denken (Verkehrsoffer, Flutopfer) die Vorstellung unschuldig-wehrloser, ganz unbeteiligter Menschen, die bei dieser Gelegenheit ums Leben kommen.

Weiter freilich trägt die Analogie nicht.²⁴ Denn Opfer im religiösen Sinn sind – jedenfalls im jüdischen und christlichen Verständnis – nicht einfach Objekte passiv erlittener Gewalt und Destruktion. Sie können das Opfer auch durch freiwillige Selbsthingabe aktiv auf sich nehmen. Vor allem Martyrer ergeben sich nicht nur einfach in ihr Schicksal – sie sterben vielmehr freudig für ihren Glauben.

So rückt bei der Deutung der Vorgänge des 11. September 2001 die Martyrerkategorie²⁵ in den Vordergrund. Freilich treten auch hier bei ge-

nauerem Zusehen die Unterschiede deutlich hervor.²⁶ Nur in einem sehr formalen Sinne kann man «Martyrium» so definieren, dass die Bestimmung «ebenso auf die muslimischen Kamikaze-Flieger des 11. September wie auf die Blutzeugen der Christenheit zutrifft²⁷. Überzeugungstreue ohne Rücksicht auf die Folgen²⁸ – das mag eine psychologisch zutreffende Beschreibung dessen sein, was dem Blutzeugnis zugrunde liegt. Für das jüdisch-christlich-islamische Verständnis des Opfertodes genügt diese Umschreibung für sich allein noch nicht. Der Martyrer zeigt nicht nur Beständigkeit und Treue, Übereinstimmung mit dem, was er im «normalen Leben» vertreten hat, standhafte Bedachtsamkeit – wie schon Sokrates. Er steht als «Zeuge der Wahrheit» (Erik Peterson) auch für etwas, was ihn selbst, sein persönliches Schicksal übersteigt. Sein Tun ist beispielgebend für die Gemeinde. Ihr geht er voran – so wie sie ihm nachfolgt. So bringt der jüdische Martyrer nach der Überlieferung der Makkabäerbücher «das Ende der Tage nahe», für sein Leiden werden die Verfolger Strafe erleiden, sein Tod ist eine Sühne für ihre Sünden – und er führt auch die jüdische Gemeinde auf den rechten Weg zurück. Ähnlich in der christlichen Überlieferung: hier tritt die Verbindung mit Christi Leiden in den Vordergrund. Die Martyrer bezeugen den Glauben unter extremen Bedingungen, mit Gottes Hilfe, wider die eigene Schwäche. Sie werden damit zum Vorbild und Fundament der Gemeinde. Das Martyrium kann man jedoch nicht einfach suchen. Es kommt auf die Verbindung mit der Kirche an, sie gibt die Legitimation für das Blutzeugnis: *Christi martyrem non facit poena sed causa* (Augustin, *Cresc.* 3, 47).

Auch der Islam kennt Wortzeugen wie auch Blutzeugen des Glaubens. Auch hier hat sich – unter christlich-jüdischem Einfluß? – der Begriff des Martyrers aus dem des Zeugen vor Gericht entwickelt. Doch neben der Rechtssprache spielt auch die militärische Sprache eine Rolle. In der Hadith-Literatur ist Martyrer der, der im Jihad, der heiligen Schlacht, den Opfertod erlitten hat und damit für Allah gestorben ist – und das ist zu allererst der muslimische Soldat²⁹. Gott belohnt ein solches Bekenntnis. «Durch seine Verdienste und seinen Opfertod ist der Martyrer von seiner Schuld befreit, das Reinigungsfeuer wird ihm erlassen, und der Tag des Gerichts wird ihm erspart. Er darf die höchste Stufe im Paradies einnehmen und neben Gottes Thron stehen...Sein Opfer hat sühnende Kraft».³⁰ Seit jeher besteht im islamischen Denken eine enge Verbindung von Martyrium und Paradies.³¹ Die Überzeugung, die Todesflieger des 11. September seien nach ihrem Tod unmittelbar ins Paradies gekommen, ist also wohlbegründet in der Tradition. Die modernen Djihadisten greifen hier auf alte Glaubensüberlieferungen zurück. In afghanischen Schulungsbüchern für Terroristen wurden die zum Tod entschlossenen Gotteskrieger poetisch als «Liebhaber der Paradiesjungfrauen» bezeichnet.

Darf man das Martyrium suchen? Darf man mit dem islamischen Mystiker Al-Hallag ausrufen: «Tötet mich, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde»? Todessehnsucht – oder sagen wir besser: Todessuche – ist für jeden gläubigen Muslim ein Tabu. Kommt sie doch dem Selbstmord nahe, der im Islam wie im Judentum und Christentum verboten ist. Ein solches ekstatisches Selbstopfer ist kein Glaubenstod. Es steht nicht für den größeren Zusammenhang eines Glaubens, einer Gemeinde. Doch kann niemand übersehen, dass sich in der Gegenwart der Zusammenhang von Martyrium und Gemeinde überall gelockert hat und dies schon seit Jahrzehnten. Von den Selbstverbrennungen buddhistischer Mönche im Vietnamkrieg bis zu den von Panzern überrollten Studenten am Tianmen-Platz in Peking führt eine breite Spur von Lebensopfern. Viele stehen noch in religiösen Traditionen. Viele sind aber auch ausdrücklich persönlich und politisch motiviert (Kampf für die Menschenrechte, Zeugnis für den Frieden, Engagement für die Armen usw.). Die Todesflieger von New York und Washington gehören zu einer Kategorie, die dazwischen liegt, zwischen dem alten Martyrium und dem modernen Sterben für ein weltliches Heil. Auch bei ihnen hat das «Martyrium» die durch Gemeinde, Recht und Theologie gezogenen Grenzen überschritten – jedoch nicht in Richtung einer Säkularisierung, sondern in Richtung einer isolierenden Radikalisierung einzelner islamischer Überlieferungen. So konnte die alte Verpflichtung zum Dihad, zum Kampf gegen das Böse außerhalb und innerhalb des Menschen, zur schrankenlosen Ermächtigung werden, zur Aufforderung die westliche Welt mit allen Mitteln zu bekämpfen – unter Aufopferung des eigenen Lebens und unter Mitnahme vieler schuldloser Opfer. Aus Sterben für den Glauben wurde Töten für den Glauben. Hier jedoch verliert der Begriff des Martyrers alles ihm gesetzte Maß.

In der jüdischen, christlichen und islamischen Überlieferung ist der Martyrer einer, der bereit ist, für seinen Glauben zu sterben. Er ist jedoch kein selbstmächtiger Täter im eigenen Auftrag, er sucht das Lebensopfer nicht – und schon gar nicht nimmt er andere mit in den eigenen Tod. Diese Grenzen sind in langen Erfahrungen der abrahamitischen Religionen mit den Blutzeugnissen ihrer Glieder sorgfältig gezogen worden. Gelten sie heute nicht mehr? Ist auch hier, im interreligiösen Dialog, nichts mehr, wie es bisher war? Es ist ein Menetekel, dass sich im Dihadismus die Grenze zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzeugnis und mörderischem Kampf verwischt hat und dass bisher keine maßgebliche geistliche Autorität bereit ist, sie neu zu fixieren und zu festigen.³²

Für diese Beobachtung gibt es einen handgreiflichen Beweis. Niemand in den islamischen Ländern hat bis heute den Begriff des «Selbstmordattentäters», wie er im Westen üblich ist, in die eigene Berichterstattung übernommen. Selbst in Staaten, in denen ein laizistisch gedämpfter Islam herrscht – man

denke an die Türkei –, bezeichnet man Kamikazeflieger in Amerika und palästinensische Selbstmordattentäter eher als «Kämpfer», «Glaubenskämpfer», «Gotteskämpfer» – und eben auch als «Martyrer». Ja der Martyrerbegriff scheint allmählich die anderen Begriffe aus dem Feld zu schlagen. Er beherrscht ganz einseitig die Wahrnehmung in der islamischen Welt – sehr im Unterschied zu jüdischen und christlichen Kreisen, die hier stärker an überlieferten Differenzierungen festhalten.

Das ist auch eine Frage an den vielbeschworenen interreligiösen Dialog. Soll er gelingen, muss ein Minimum gemeinsamer Begriffe, Konzeptionen, Wertvorstellungen vorhanden sein. Die zentralen Begriffe des Martyrers, des Martyriums gehören dazu. Sie sind Urgestein der abrahamitischen Religionen und dürfen nicht ohne Not preisgegeben werden. Sollte man nicht versuchen, sie neu zu überdenken im Licht einer verbindenden gemeinsamen Tradition?

ANMERKUNGEN

¹ Darauf deutet u.a. die Tatsache hin, dass die Hintermänner des Anschlags die Vereinigten Staaten als den «großen Satan» sahen und dass die Täter mit ihrem Angriff nicht nur eine Großmacht und ihre wirtschaftlichen, politischen und militärischen Symbole treffen wollten, sondern eine Lebensform – eben den amerikanischen «way of life».

² Text: FAZ 1.10.2001; dort auch die folgenden Zitate.

³ Hubertus Lutterbach, Kultisch rein, kultisch unrein? in: Christ in der Gegenwart 3.3.02.

⁴ Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God. The Global Rise of religious Violence, Berkeley 2000; Anton Christen (Hrsg.), Terrorismus (NZZ Fokus), Zürich 2001; Erhard Eppler, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt am Main 2002; Herfried Münkler, Die neuen Kriege, Hamburg 2002

⁵ Zum folgenden: Michael Pohly, Khalid Duran, Osama bin Laden und der internationale Terrorismus, München 4/2001; Guido Steinberg, Usama bin Ladin und Saudi-Arabien. Hintergründe der Terroranschläge des 11. September, in: Konrad-Adenauer-Stiftung/Auslands-Informationen 11/01, 4ff.; Juergensmeyer (wie Anm.4), 60f, 229f.

⁶ Eppler (wie Anm.4), 73.

⁷ Die Zitate bei Steinberg (wie Anm.5), 15f.

⁸ Typisch etwa Arundhati Roy, Wut ist der Schlüssel, FAZ 28.9.2001 (die Gegenposition bei V.S.Naipaul, Der Islam will die Welt beherrschen, FAZ 13.8.2002). Das Gefühl kultureller Unterlegenheit wird seit 1989/90 politisch verstärkt durch die zunehmend «asymmetrische Machtverteilung» im internationalen System». So sieht Werner Link einen Zusammenhang zwischen dem Ende der Bipolarität (und der mit ihr konkurrierenden Blockfreiheit!), dem Hervortreten der «einen und einzigen Supermacht» Amerika und dem neu auftretenden «David-Goliath-Syndrom», der Tendenz zur «asymmetrischen Kriegführung» und zum «internationalen Terrorismus, dessen Träger gesellschaftliche Gruppen sind» (Der «enthetgte» Krieg. Warum sich der Terror gegen die Vereinigten Staaten von Amerika richtet, in: Frankfurter Rundschau 14.9.02).

⁹ So Otto Kallscheuer in einer Besprechung des in Anm.4 genannten Buchs von Juergensmeyer, FAZ 24.4.2002. Vgl. auch Ulrich Raulff, Bruder Laden. Absolute Feindschaft und die Verteidigung der Zivilisation, SZ 9.10.2001.

¹⁰ Eppler (wie Anm.4), 73.

¹¹ Wie es Odo Marquard mit seinem Lob der Skepsis nahe legt: Skepsis als Philosophie der Endlichkeit, Bonner Philosophische Vorträge und Studien 18 (2002). Siehe ders., Lob des Polytheismus, in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1991, 91ff.

¹² Ein bezeichnender Fall ist der des französischen Schriftstellers Michel Houellebecq. Er hatte im September 2001 der Zeitschrift *Lire* ein Interview gegeben, in dem er den Islam als «la religion la plus con», die «bescheuertste Religion» bezeichnete. Angeklagt, den Islam geschmäht und den Rassenhass geschürt zu haben, wurde Houellebecq vor der Siebzehnten Pariser Strafkammer grundsätzlich: er halte *alle* monotheistischen Religionen für gewalttätig und dumm; ihr heiligen Texte seien keine Dokumente der Liebe, sondern verkündeten den Hass. – Houellebecq wurde am 22.10.2002 freigesprochen!

¹³ Extrem zugespitzt die Formulierung von Richard Dawkin im unmittelbaren Anschluss an die Zerstörung der «Twin Towers»: «To fill a world with religion, or religions of the Abrahamic kind, is like littering the streets with loaded guns. Do not be surprised if they are used» (zit. von Klaus Müller, in: Thomas Söding (Hrsg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg 2003, 176). – Nützlich, weil zum Nachdenken auffordernd, Detlef B. Linke, Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn, Reinbek 2003.

¹⁴ Repräsentativ Francis Kardinal Arinze, Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden, Freiburg 2002.

¹⁵ Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

¹⁶ Hierzu Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: Herder Korrespondenz, 55.Jg. (2001), 186ff.

¹⁷ Augustinus, DcD VI, 5-9. Siehe hierzu Jürgen Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? In: Söding (wie Anm.13), 142ff.

¹⁸ Volkhard Krech, Religion und Gewalt. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen (Referat auf der Tagung Religion und Gewalt vom 15. bis 17.3.2002 in Loccum), 14. Ich danke dem Verfasser für die Einsicht in das Manuskript.

¹⁹ Karl Kardinal Lehmann, Recht überwindet Rache, in: Rheinischer Merkur, Nr.25/2002.

²⁰ So Adel Theodor Khoury in einem Vortrag bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 30. 9. 2002 in Erfurt; hier zitiert nach der Zusammenfassung von Heinrich Oberreuter in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2002, 187f. Der vollständige Text erscheint demnächst.

²¹ René Girard, La violence et le sacré, Paris 1972; ders., Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München-Wien 2002. ²² Walter Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 2/1997.

²³ Eine gute Übersicht bietet der von Bernhard Dieckmann herausgegebene Sammelband: Das Opfer – aktuelle Kontroversen, Münster 2001, u.a. mit Beiträgen von Raymund Schwager, Hans Dieter Zimmermann, Michele Nicoletti, Gianni Vattimo und René Girard.

²⁴ Dies gegen einen auch unter Theologen um sich greifenden Opfer-Romantizismus und ein Schwelgen in Vorstellungen «göttlicher Gewalt», das den «terror antiquus» als unvermeidliche Begleiterscheinung göttlicher Präsenz in moderner Umgebung neu aufleben lässt. Den seit Jahren geäußerten religionswissenschaftlichen Einsprüchen von Burkhard Gladigow gegen die Thesen von Girard und Burkert (und vor allem gegen deren hemmungslose Popularisierung!) ist insofern recht zu geben.

²⁵ Zum folgenden: Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit (Leipzig 1937), jetzt in: ders., Theologische Traktate (=Ausgewählte Schriften Bd.1, hrsg. von Barbara Nichtweiß), Würzburg 1994, 93-129; Art. Martyrium, TRE 22, 199-220; Art. Martyrer, Martyria, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.6, Freiburg 1997, 1436-1445; Karl-Heinz Menke, Opfer und Martyrium – Die Antwort Christi, in: Communio März-April 2002, 143-164; Michael Figura, Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien, in: Communio Juli-August 2002, 332-339; Helmut Moll, Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Communio September-Oktober 2002, 429-446; Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen

21/2003, 1-23; Gerhard Voss, Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche, ebda 25-42; Vladimir Ivanow, Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer, ebda 43-51.

²⁶ Dies gilt sowohl für das jüdische wie für das christliche und für das islamische Märtyrerverständnis – alle «abrahamitischen Religionen» kennen ja den Märtyrerbegriff!

²⁷ Karl-Heinz Menke (wie Anm.25), 143: «Sie sind Menschen, die ihr physisches Leben unter bestimmten Voraussetzungen zu opfern bereit sind – aus Treue zu dem mit den eigenen Überzeugungen identifizierten Willen Gottes.»

²⁸ So H.Strathmann, zit.in TRE (wie Anm.25).

²⁹ Dieses Verständnis wirkt bis heute nach. In der zurecht berühmtgewordenen Fatwa, in der sich der Großscheich Mohamed Said Tantawi (Kairo) als oberste geistliche Autorität des sunnitischen Islam vom Terrorismus der «Dschihadisten» distanzierte (FAZ 30.11.2002), ist der Fall des gegen territoriale Okkupation und «Siedlungskolonialismus» kämpfenden Muslims, der seine Heimat verteidigt, ausdrücklich ausgespart. So werden der Kampf gegen die «israelische Kriegsmaschinerie» und die Verteidigung gegen den «gewaltsamen und grundlosen Angriff auf das arme und wehrlose afghanische Volk» ausdrücklich gerechtfertigt.

³⁰ TRE (wie Anm.25), 199.

³¹ TRE 200.

³² Dies gelingt auch der Fatwa von Scheich Tantawi nicht (siehe Anm.29), so sehr sie sich um eine Eingrenzung religiös motivierter Gewalt bemüht.

MAGNUS STRIET · TÜBINGEN

MONOTHEISMUS UND KREUZ

Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott

Ein schwaches, sich plurale Optionen offenhaltendes Denken verträgt sich mit keinem Monotheismus. Will letzterer auf den einen Gott und damit auf die eine Wahrheit verpflichten, weil es nur einen Gott und damit auch nur eine Wahrheit gibt, versucht ein schwaches Denken sich dieser Verpflichtung nachgerade dadurch zu entziehen, dass es die radikale Endlichkeit menschlicher Wahrheitssuche akzentuiert, ja vielleicht sogar die Wirklichkeit der einen Wahrheit zugunsten der vielen Wahrheiten bestreitet. Polyphonie statt Monotonie, so lautet die Devise. Anstatt dass das Leben unter der Langeweile des «Monotono-Theismus»¹ zum Erliegen komme, weil alles sich der Norm der einen Wahrheit fügen soll, soll es sich in seiner irreduziblen Vielgestaltigkeit ansichtig werden – und auf diese Weise zugleich, so jedenfalls die Hoffnung der Ethiker unter den Monotheismuskritikern, befriedet werden. Wo der eine Gott und damit die eine Wahrheit aufgehört haben zu existieren, da dürfen die vielen Wahrheiten sein und sind gerechtfertigt, weil niemand mehr sie in ihrem Dasein durch Berufung auf die eine Wahrheit kritisieren kann. Wo der Abschied vom Prinzipiellen vollzogen ist, da ist alles prinzipiell gerechtfertigt.

Die Kritik am Monotheismus ist nicht neu.² Die gegenwärtig neu entbrannte Diskussion um den Monotheismus ist vor allem durch den Ägyptologen Jan Assmann und das Erscheinen seines Buches *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*³ dominiert. Nicht zuletzt die in diesem Buch gezogene Verbindung zwischen dem Aufkommen des monotheistischen Religionstyps und der immer wieder zu beobachtenden Rechtfertigung von Gewalt im Namen des einen Gottes erhitzt die Gemüter, und auch zu Recht. Denn schließlich steht keine andere Frage im Raum als die, ob es nicht im Namen von Humanität und Frieden in einer zerrissenen Welt, in der die Religionen faktisch immer wieder neu ihren Anteil an

MAGNUS STRIET, geb. 1964, 1998 promoviert an der Kath.-Theol. Fakultät Münster (über Friedrich Nietzsche). 2001 Habilitation in Dogmatik. Seit 2004 Vertretung des Lehrstuhls für Dogmatik an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Gewalteskalationen haben, Abschied zu nehmen gilt von der Vorstellung des einen Gottes. Andererseits muss aber auch die Frage gewagt werden, wie hoch der Preis wäre, wenn von der Vorstellung des einen Gottes wirklich Abschied genommen werden würde. Und dies um so mehr, als der französische Religionsphilosoph *René Girard* seit geraumer Zeit und nun nochmals in seinem Buch *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*⁴, wenn auch ohne direkte Bezugnahme auf ihn, exakt zur Gegenthese von Assmann gefunden hat. Girard zufolge ereignet sich in der christlichen Religion nicht weniger als die endgültige Entdivinisierung der Opfer und damit nicht weniger als eine prinzipielle Ächtung, ja Entmachtung der Gewalt: Weil kein anderer als der als Sohn Gottes bekannte Mensch Jesus Opfer menschlicher Gewaltlogik geworden ist, kann es im Namen Gottes keine religiöse Legitimation von Gewalt mehr geben. Nimmt man diese völlig konträren Interpretationen des Wesens des Monotheismus im Hinblick auf die Gewaltproblematik, dann wird eines deutlich: Ohne Antwort auf die Frage zu geben, welchen Wesens der im Monotheismus bekannte Gott sei, lässt sich keine Antwort auf die Frage finden, ob dem Monotheismus ein böses Prinzip innewohnt oder nicht. Eine Antwort auf diese Frage ist indes schon deshalb zu finden, weil der Monotheismus, zumal auch der christliche, faktisch in die Geschichte der Menschheit eine Blutspur eingezeichnet hat. Jede Antwort auf diese Frage, die normativen Anspruch erhebt, setzt aber, um es nochmals zu unterstreichen, eine Bestimmbarkeit und reale Bestimmung des Gottesbegriffs voraus, will sie wirklich orientierende Antwort in dieser Frage sein. Ist aber erst einmal die Frage nach dem Wesen des Gottes gestellt, der im monotheistischen Bekenntnis bekannt wird, dann wird nochmals eine ganz andere Frage virulent: Lässt sich das Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt überhaupt primär unter dem Gesichtspunkt der Gewalt und ihrer Entmachtung verstehbar machen? Oder muss ein angemessenes Verstehen dieses Verhältnisses nicht umfanglicherer Natur sein? Eine Antwort auf diese Frage zu geben, heißt aber zu sagen, wer Gott für den Menschen von Anfang an sein will, auch nochmals jenseits von Gewalt, Schuld und Sünde.

I.

Doch zunächst zu den Thesen von Jan Assmann. In dem bereits erwähnten und selbst dann, wenn man am Ende dessen systematischen Implikationen und Interessen nicht zustimmt, ungemein faszinierenden Buch hat Assmann die sachlich ursprünglich in der Menschheitsgeschichte auf den ägyptischen König Echnaton zurückgehende⁵ sogenannte Mosaische Unterscheidung zwischen «wahr und unwahr in der Religion» (17) einer ausdrücklichen Kritik unterzogen, ja (wenn auch eher indirekt) wegen des möglichen Ge-

waltpotenzials dieser Unterscheidung zu deren Aufhebung aufgefordert. Den Ausgangspunkt seiner Analysen bildet die Feststellung, dass sich diese Unterscheidung – und zwar völlig unabhängig davon, ob es den historischen Moses je gegeben hat – in normierender Weise durch bestimmte Techniken des Erinnerens und Vergessens tief in die Selbstverständigungsprozesse und das kulturelle Bewusstsein letztlich aller, zumal aber der durch einen monotheistischen Glauben geprägten Gesellschaften eingeschrieben habe. Im kulturellen Gedächtnis ist es die (den Ikonoklasmus Echnatons in spezifischer Weise in sich aufhebende) Erinnerungsfigur Mose, «die Symbolfigur einer menscheitsgeschichtlichen Wende»⁶, die laut Assmann den Monotheismus als politische Theologie installiert hat. Der exklusive Monotheismus des Mose richtet sich gegen alle anderen nun als Götzen diffamierten Götter und fordert die Alleinverehrung des einen Gottes mit der Konsequenz, dass das «Bilderverbot die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische» wendet und nun «im Sinne von Freund und Feind» interpretiert: «Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt». Eine die Unterscheidung von Freund und Feind voraussetzende «Politik der Gewalt» wird damit in unmittelbare Kontinuität zum Monotheismus Israels gesetzt. Gegen die berühmt-berüchtigte These *Carl Schmitts*, dass politische Begriffe säkularisierte theologische Begriffe seien⁷, rekonstruiert Assmann diesen begrifflichen Zusammenhang geradezu konträr: Die «politischen Begriffe, die Schmitt aus der Theologie ableiten will, hätten den Raum des Politischen nie verlassen». «Sie sind auch im theologischen Kontext politische Begriffe.»⁸ Die Politik generiert demzufolge die theologische Begrifflichkeit, so dass Theologie nichts anderes darstellt als ideologisierte Politik. Man mag sich zu dieser These stellen, wie man will: Nicht zu verschweigen ist, dass die Gefahr einer Theologisierung der Politik keineswegs der Vergangenheit angehört, sondern gegenwärtig aktuell ist wie eh und je.⁹ Theologie ist politisch nicht unschuldig, und sie kann politisch auch nicht unschuldig sein. Die Frage ist ausschließlich, wie sie sich und in welches Verhältnis sie sich zum Politischen stellt.

Nicht nur aber ist es die Gefahr einer politisierten Theologie, die Assmann umhertreibt. Er versteht sich mit seiner kulturellen Gedächtnisarbeit in der Kontinuität einer aufklärerisch intonierten Agenda, die die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts währende Debatte über Moses und Ägypten «im Zeichen von Natur, Vernunft und Toleranz» (217) betreibt. Assmann ist keineswegs nur Historiker. In seiner Zielbestimmung erfrischend direkt, geht es Assmann zu guter Letzt um nichts weniger als die Wiedergewinnung eines neuen Selbstverständnisses des Menschen und das heißt einen neuen «moralische[n] Optimismus» des Menschen, der deshalb «sein Brot mit Freuden ißt», weil er «im Bewußtsein» lebt, daß «Gott längst sein Tun gesegnet hat». Wenn man so will: Es geht um ein neues Selbstverständnis

des Menschen, in dem die Last des Sündenbewusstseins keine Rolle mehr spielt. Voraussetzung hierfür ist wiederum nichts weniger als die Loslösung des Menschen vom Monotheismus; nur wenn der im Namen seiner eigenen Wahrheit anklagende Gott aus dem Bewusstsein der Menschheit verschwunden ist, kann der Mensch sich aus dem Bewusstsein, Sünder zu sein, verabschieden. Der von Assmann neu ersehnte Optimismus ist «das Kennzeichen des Kosmotheismus, wie das umgekehrte Leiden an der Sünde den biblischen Monotheismus» kennzeichne. Assmanns programmatisches Fazit: «Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. Unsere Untersuchung hat versucht, den Charakter dieser Sünde aufzudecken. Ihre Namen sind Ägypten, Idolatrie, Kosmotheismus. Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf». (282)¹⁰ Im Thema von Schuld und Sünde identifiziert Assmann auch den entscheidenden Unterschied zwischen «Ägypten und Israel», Moses dem Ägypter und dem Moses der Hebräer. Nichts könne «Echnatons Religion fremder sein als die Semantik der Sünde»; sie gründe gerade nicht auf dem «schlechten Gewissen, sondern ganz im Gegenteil auf dem Bewußtsein einer Versöhntheit mit Gott und Welt zugleich, das dem christlichen Bewußtsein fremd und zuweilen geradezu anstößig ist». (281) In unverkennbarer Anknüpfung an Traditionen des Alleinheitsdenkens ist das systematisch einzig noch verbleibende mögliche neue Selbstverständnis das eines Kosmotheismus¹¹ der Spätantike, der «nichts anderes als das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen Religionen, die in ihm aufgegangen sind» (279), darstelle.¹² Das Band «schlechthinniger Abhängigkeit» zwischen Gott und Mensch wird in dieser Religion einer Alleinheit nicht durch die freie Zuwendung eines ursprünglich und bleibend von Welt und Mensch unterschiedenen Gottes gestiftet. Vielmehr *ist* Gott lebensermöglichendes Prinzip alles Seienden, lebensspendender Grund in einer monistisch verstandenen Welt. Da dann aber alles göttlich ist, ist auch alles gesegnet. Weil aber in einer monistisch verstandenen Welt der Streit der Götter beendet und die Differenz von wahr und falsch eingezogen ist, *könnte* die Welt zumindest *friedfertig sein, weil sie bereits in ihrer Gesamtheit gesegnet* ist. Ein monistisch-monotheistischer Kosmotheismus als die neue friedensstiftende Religion also? Das Therapeutikum in einer durch Konflikte zerrissenen globalen Welt?

Die Rückfragen drängen sich auf. Muss ein solcher Kosmotheismus nicht redlicher Weise auf jede Unterscheidung der Geister verzichten? Impliziert dies dann nicht aber auch die Verabschiedung einer das Unrecht beim Namen nennenden, emanzipatorisch ausgestreckten Vernunft? Und welche Konsequenz zieht die Verabschiedung des im geschichtlichen Bewusstsein Israels aufgebrochenen Monotheismus für den Menschen nach

sich? Kann es wirklich einen «moralischen Optimismus» jenseits der Unterscheidung von wahr und falsch geben, oder hat dieser Optimismus einen Immoralismus und damit eine Neubestimmung des Begriffs des Menschen zu seiner Voraussetzung? Dies wird von Assmann ausdrücklich bestritten, weil die ägyptische Vorstellung von *Ma'at*, von «Weltordnung», sozialen Charakters ist und diese Ordnung nicht «im Sinn des Seins, sondern des Sollens» verstanden wird, «eines harmonischen Zusammenwirkens, das gegen die Gravitation des Zerfalls und der Vergänglichkeit Einklang und Dauer erzeugt»¹³. Nun ist diese Gerechtigkeit aber die eines Wissens von einer ursprünglich der Welt eingestifteten Gerechtigkeit, die es zu bewahren gilt. Die Mosaische ethische Unterscheidung von Gut und Böse verankert deren Geltung aber gerade nicht in der Weltordnung, sondern im freien Geschichtsgott, der in der Gabe der Thora der Schöpfung ein lebensdienliches und -förderliches Geschenk gemacht hat. Zu fragen ist deshalb, ob nicht exakt hier die bleibende und unaufgebbare Provokation dieser Unterscheidung liegt¹⁴, deshalb liegen muss, weil die Mosaische Unterscheidung als Geschenk des das Leben wollenden und barmherzigen Gottes begriffen werden muss. Stimmt diese These aber, dann stellt sich natürlich sofort die Frage, was diese in Gott selbst gegründete Unterscheidung davor schützt, am Ende doch wieder eskalativ zu wirken.

II.

Bevor eine Antwort auf diese Fragen versucht werden soll, soll jedoch der Blick auf *René Girard* gelenkt werden. Der immer wieder am Phänomen der Gewalt interessierte Girard nimmt in der Theologie seit geraumer Zeit vor allem Einfluss durch seine Mimesis-Theorie, eine Theorie, mittels derer zugleich eine Hermeneutik des Todes Jesu entwickelt wird.¹⁵ Unter mimetischer Gewalt versteht Girard einen Nachahmungszwang, der nur durch die Konzentration auf den Sündenbock, dessen Verurteilung und gewalttätige Beseitigung, seine zeitweilige Unterbrechung erfährt. In seiner neuesten Veröffentlichung *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, mit dem bezeichnenden Untertitel *Eine kritische Apologie des Christentums*¹⁶ beseitigt Girard insofern vor allem eine der Ambivalenzen, die in seiner auf den jüdischen und christlichen Glauben an Gott übertragenen Sündenbocktheorie offen geblieben waren, als er nun diesen Glauben mit aller Entschiedenheit gegen alle womöglich noch vermuteten Affinitäten gegenüber dem griechischen Mythos abgrenzt. Im Kern läuft sein Urteil bezüglich des konstitutiv an die Exoduserfahrung sich bindenden jüdischen Monotheismus darauf hinaus, dass zum einen erst dieser die Universalisierung ethischer Prinzipien möglich gemacht und zum anderen auch durchgesetzt habe. Immer wieder betont Girard in seinem neuesten Buch, dass der Gott

der Bibel auf Seiten der Opfer steht und damit allen archaischen Opferkulten entgegentrete. Die in der Mythologie als unausweichlich geltende Opferlogik wird aufgeklärt, und es wird ihr zugleich ein anderes Prinzip entgegengesetzt: das des ethischen Monotheismus, das die «kapitale Differenz» (139) zwischen den beiden begründet. Girard unterscheidet genau zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament. Hierbei ist vor allem seine Re- beziehungsweise auch Nichtreidentifikation der drei Momente des mimetischen Zyklus (Krise, Kollektivmord am Opfer, Epiphanie des Opfers als Offenbarung seiner Göttlichkeit) von Interesse. Für die Hebräische Bibel hebt Girard hervor, dass hier das dritte Moment fehle. Gerade dies aber schützt die Opfer vor der Gefahr ihrer Divinisierung: Nicht haben «mehr die Henker, sondern die Opfer Recht» (152); es wird die «systematische Verweigerung der mythischen Ausstoßungen» gelehrt (146); auch weigert sich das Alte Testament, die Opfer zu «vergöttlichen» (153) – so dass zum «ersten Mal in der Geschichte der Menschheit [...] das Göttliche und die Kollektivgewalt auseinander» driften (153). Was biblisch betrieben wird, ist somit die Offenlegung des Opfermechanismus, und zugleich wird zu verstehen gegeben, «welchen Typus von Welt der Polytheismus um sich verbreitet. Oberflächlich gesehen, scheint sie harmonischer zu sein, als die unsrige, denn die Brüche mit der Harmonie enden in der Regel mit dem Auslösen eines Opfermechanismus und dem Auftreten eines neuen Gottes, der verhindert, daß das Opfer als solches in Erscheinung tritt». (154)

Im Neuen Testament schließlich finden sich in der Hermeneutik von Girard zwar alle drei Momente einer Mimesis, aber in im Vergleich zum Mythos diametral umgekehrter Intention: «Während die Göttlichkeit des mythischen Helden aus der gewalttätigen Verdunkelung der Gefahr resultiert, wurzelt die Christus zugesprochene Göttlichkeit in der Offenbarungskraft seiner Worte, mehr noch, seines freiwillig auf sich genommenen Leidens und Sterbens». Zugleich mache dieser Tod «nicht nur seine eigene Unschuld, sondern die Unschuld aller ‹Sündenböcke› des gleichen Typs offenkundig». (18.186) Seine semantische Erhellung erfährt das Kreuzesgeschehen bei Girard dadurch, dass deshalb, weil hier ein Unschuldiger ermordet wird und diese Ermordung eben nicht als Folge eines mythologischen Notwendigkeitsdenken gedeutet wird, der Satan «seiner größten Macht beraubt» werde. (180) Es ist diese Zurschaustellung der gewalttätigen Mächte, durch die sie «entmachtet» werden. (ebd.) Entmachtet werden aber konnte der Satan nur durch «eine der gewalttätigen Ansteckung überlegene Macht»: «Die Auferstehung» ist «das spektakuläre Zeichen dafür, daß in der Welt eine dem mimetischen Furor überlegene Macht die Bühne betritt». (235) Scharf gefolgert heißt dies: Im Erkennen des mimetischen Zwangs menschlichen Daseins erfolgt ‹Gotteserkenntnis›, da nur eine nicht-menschliche Macht den Furor der Mimesis zu überwinden imstande ist.

Nochmals anders formuliert: In der in der Geschichte Jesu sich vollziehenden Durchbrechung des mimetischen Zwanges ereignet sich nicht weniger als Offenbarung Gottes.¹⁷

So faszinierend diese Interpretation des Kreuzes Jesu ist, so muss doch auch gefragt werden, ob damit bereits die ganze theologische Tiefe des Geschehens auf Golgotha wirklich ausgelotet ist. Ist das Kreuz Jesu wirklich auf seine die Spirale der Gewalt durchbrechende Bedeutung zu konzentrieren? Oder – so soll gefragt werden –, oder geschieht am Kreuz etwas, das sich in einer genau zu bestimmenden Weise auch in Gott *selbst* abspielt und das als dieses nun Gott *selbst* Bestimmende zugleich Gottes Relation zum Menschen in einer zuvor nicht gekannten Weise definiert? So dass der Mensch sich in einer durch das inkarnatorische Geschehen ermöglichten und bestimmten Weise in einer zuvor so nicht gekannten Weise auf diesen Gott eucharistisch beziehen kann? Etwas, das nur aufgrund der Inkarnation in einer spezifischen Weise wahr *ist*, mit der Konsequenz aber auch, das fortan «das Sein und Wesen Gottes selbst nicht mehr ohne seine Bestimmtheit durch Jesus Christus «erläutert» und «verdeutlicht» werden kann»¹⁸?

Ist wirklich er *selbst* es, der Gott Israels, der sein ganzes Wesen in der Geschichte Jesu «bethätigt» und «erschlossen»¹⁹ hat, dann betrifft, auch wenn Gottes Geschichtshandeln und die in ihm selbst begründete Möglichkeit zu diesem Handeln konsequent aufeinander bezogen werden müssen, das in der Geschichte Jesu Geschehene Gott in einer spezifischen Weise. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass wenn wirklich der *eine* Gott (Dtn 6,4) es war, der in der Geschichte Jesu sich für die Menschen bestimmt hat und diese Geschichte als das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes gedeutet werden darf, der eine Gott deshalb personal differenziert gedacht werden muss, weil der irdische Jesus selbst sich von dem unterschieden hat, den er in der bezeugenden Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments als Vater angedredet hat. Dieser als Vater Angeredete aber ist kein anderer als der Gott Israels, der im *Sch^emah Israel* angerufen wird und dem die Ambivalenzen der Erfahrungen mit ihm geklagt werden und geklagt sein wollen. Sie müssen ihm geklagt werden, weil dieser Gott allein verehrt sein will und deshalb das menschliche Verstehen sucht, aber auch braucht, um *der* Gott für den Menschen sein zu können, der er für den Menschen sein will. Die kaum zu ermessende humane Bedeutung des Inkarnationsglaubens aber liegt dann darin, dass Gott Mensch wurde – um befragbar zu sein. Befragbar insofern zu sein, als er selbst den Schmerz der Welt an sich erlitten hat. Nicht weniger also behauptet der christliche Glaube, als dass der Gott, der «verrückt vor Möglichkeit» (S. Kierkegaard) nicht nur eine Schöpfung und Geschichte gewollt hat, damit freie Menschen seien, sondern selbst im Fleisch eines Menschen in diese eingegangen ist, um seine ursprüngliche und bleibende Entschiedenheit für den Menschen in der Konkretion einer

Lebensgeschichte für den Menschen erfahrbar zu machen. Welches Potenzial dieses Verständnis Gottes für einen Begriff von Spiritualität angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt bedeutet, kann ich hier nur andeuten.²⁰ Zugleich erscheint die Möglichkeit einer Durchbrechung der Gewaltspirale aber schon jetzt als Möglichkeit, weil der die Wundmale des Gekreuzigten tragende Christus ein Bittender – ein schon jetzt Bittender ist, der im Gericht dann aber auch der Fragende sein wird. Fragender wird er dabei vor allem denjenigen sein, die um ihn wussten. Die Bitte aber richtet sich auch noch jenseits von Gewalt und Sünde darauf, dass der Mensch nicht nur einstimmen möge in das in der Geschichte Jesu eröffnete Versöhnungsangebot, sondern auch in die Gabe Gottes schlechthin: die Schöpfung. Von Girards Deutung des Kreuzesgeschehens unterscheidet sich die hier vorgelegte Hermeneutik dann insofern, als diese nicht von der Durchbrechung eines angenommenen mimetischen Zusammenhangs und damit auch nicht primär von der Gewaltproblematik her entwickelt wird. Selbst wenn die Überwindung von Sünde und Gewalt eines der zentralen Themen aller biblischen Schriften ist, so versteht es sich doch nur vor einem größeren Hintergrund: Der Gott Israels, von dem das Christentum aussagt, dass dieser sich im Menschen Jesus inkarniert hat, ist der Gott, der aus reiner Güte und Barmherzigkeit erwählt, von Anfang an – und es ist dieser Glaube, der das Ringen um ihn angesichts der abgründigen Geschichte seiner Schöpfung um so not-voller macht.²¹ Das monotheistische Bekenntnis führt insofern in die Klage zu Gott.²²

III.

Unter welcher Voraussetzung kann aber das Selbstopfer Jesu überhaupt als Selbstopfer *Gottes* verstanden werden?²³ Ob im Vergleich zum Glauben Israels das christliche Bekenntnis im strengen Sinn monotheistisch ist, ist seit seinen Anfängen umstritten. Nur wenige Andeutungen seien diesbezüglich hier gemacht. Bei der «*Oikonomia* in Christus» ansetzend, hat *Hans Urs von Balthasar* einen «vortastenden» Versuch eines Sich-Herantastens an das «Geheimnis aller Geheimnisse» gewagt und zugleich in diesem «urgründliche[n] Grund die Möglichkeit der weltlichen Heilsgeschichte» zu verankern versucht.²⁴ Balthasars auslotendes Nachdenken des bleibenden Geheimnisses Gottes setzt somit offenbarungstheologisch an, und konsequent sucht er in der Durchführung dem von *Karl Rahner* aufgestellten Grundsatz einer Identität von ökonomischer und immanenter Trinität gerecht zu werden. Gerade deshalb geht er aber (wie andere auch²⁵) von einer personalen Differenzierung des einen «nur im Singular existierenden Wesens»²⁶ aus. Die Scheu vor der Annahme einer personalen Differenzierung in Gott ist zwar angesichts der Gefahr eines tritheistischen Missverständnisses

bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar; deren Verweigerung hat sich aber Rechenschaft darüber abzulegen, wie denn die im neutestamentlichen Zeugnis vorausgesetzte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater noch verstehbar gemacht werden soll und ob andernfalls der Grundsatz einer strengen Identität überhaupt durchgehalten ist.²⁷ Wenn Gottes Wesen nur aufgrund seiner Selbsterschließung aussagbar ist²⁸, dann ist nicht nur eine Selbstunterscheidung der Personen in Gott notwendig auszusagen. Gleichzeitig sind die innertrinitarischen Verhältnisse als Freiheitsverhältnisse auszulegen. Um an dem Glauben an die *Selbstoffenbarung* des einen Gottes in der Geschichte Jesu und seiner bleibenden *Selbstvergegenwärtigung* des einen Gottes im Geist festhalten zu können, muss zudem jeder Subordinatianismus ausgeschlossen bleiben²⁹ – mit der Konsequenz, dass im Denken dieses einen Gottes «jedes zeitliche Früher und Später fernzuhalten ist» und auch die Freiheit dieses Gottes «kein aus seinem Wesen einzeln resultierender Akt» sein kann, sondern «mit der Akthaftigkeit seines Wesens» zusammenfällt.³⁰ Einzulösen sind diese (der verstehenden Vernunft nicht aus sich selbst heraus, sondern vom Glauben an das Selbsterschlossensein Gottes diktierten!) Bedingungen unter der Voraussetzung, dass der eine Gott als der für die endliche Vernunft ewig Geheimnis bleibende³¹, gleichursprünglich in drei gleichwesentlichen Personen existierende Gott gedacht wird. Dass die Not des trinitarischen Glaubens an Gott darin besteht, seine Kontinuität zum monotheistischen Bekenntnis Israels wahren zu können, liegt auf der Hand. Dieses ist indes nicht nur aus (philosophischen) Vernunftgründen unbedingt zu wahren, sondern auch deshalb, weil ohne die Kontinuität dieses Bekenntnis, das doch auch für Jesus selbst konstitutiv war, das wahre Menschsein Jesu nicht mehr ausgesagt werden könnte. Der Glaube, in dem der Mensch Jesus lebte, kann dem christlichen Glauben niemals äußerlich bleiben, sondern bestimmt diesen konstitutiv.³² Von daher will der Trinitätsglaube auch nicht den Monotheismus Israels ausspielen. Er begreift sich als dessen Fortbestimmung, und dies ohne auch nur einen Deut vom Monotheismus Israels abrücken zu wollen und zu dürfen.

IV.

Ist ein auf diesen Gott sich berufender Monotheismus potenzieller Kandidat für eine gewalttätige Umsetzung seiner Vorstellungen? Wohl kaum. Der Glaube an diesen Gott erzwingt geradezu die Abkehr von all den menschlich-allzumenschlichen Mechanismen, die immer wieder in erschreckender Weise Menschen zu Opfern werden lassen und die Täter dehumanisieren; er erzwingt sie, weil diesem Gott zu entsprechen gerade bedeutet, Abschied zu nehmen von den seine in der Gottebenbildlichkeitsbestimmung in Gen 1,26f ins Gegenteil verkehrenden Deformationen. Diesem Gott zu

entsprechen heißt, sich in Anspruch nehmen zu lassen durch das «Antlitz» (E. Levinas) des anderen Menschen. Von daher ist auch, gerade angesichts des Offenbargewordenseins der Unbedingtheit der Liebe Gottes die Rede von seinem Zorn aufrechtzuerhalten. Sie ist aufrechtzuerhalten als Zorn über die bleibende menschliche Bosheit, die sich christlich als Sünde qualifiziert im Bewusstsein der erfolgten Definition Gottes für uns in der Geschichte Jesu. Die Entmachtung der Gewalt, auch die in seinem Zorn sich bekundende Entmachtung der Gewalt, ist insofern die freieste Möglichkeit Gottes.³³ Sie will den Menschen zu dem machen, was er von Anfang an sein sollte: Ebenbild Gottes. Sich von der Liebe dieses Gottes gefangen nehmen zu lassen und so umgestaltet zu werden zum Ebenbild Gottes, ist zugleich die freieste Möglichkeit des Menschen. Deshalb, weil er sich in der Übernahme dieser Möglichkeit selbst entspricht und er dabei seine Freiheit gerade nicht aufgibt, sondern sie in humanster Weise selbst bestimmt. Diese sich in eigener Autonomie an diesen Gott bindende Freiheit entlässt diesen aber auch nicht aus der Verantwortung von der von ihm selbst verantworteten Schöpfung, sondern behaftet diesen mit ihr. Sie überantwortet die Opfer der Gewalt Gott selbst. Zugleich ist der Glaube an das Eingeschriebensein der Opfer in die *memoria Dei* die freieste Möglichkeit des Menschen, der Opfer zu gedenken und für diese zu hoffen; sie ist nicht weniger als vorweggenommene Zukunft – und zwar die Vorwegnahme einer Zukunft, in der der Messias in göttlicher Gestalt erscheint und der Mensch Mensch werden kann. Ohne apokalyptische Erwartung aber ist eine solche Zukunft nicht zu haben. Ohne dass der Messias wieder kommt, mag es vielleicht eine Vermenschlichung der Menschheit geben. Aber gewiss keine Vermenschlichung der Opfer der Geschichte. Diese blieben tot. Human aber kann auch eine Errettung der Opfer nur dann sein, wenn sie sich durch einen Gott ereignet, der moralisch ist. Der ethische Monotheismus nimmt diesen proleptisch vorweg.

ANMERKUNGEN

¹ F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung* (= KSA; 6), München 1988, 75.

² Vgl. zum Begriff grundlegend Art. Monotheismus, in: LThK³ 7, 421-430 (Begriffsgeschichtlich: A. PAUS; Biblisch-theologisch: G. BRAULIK/TH. KAUT; Philosophisch: O. MUCK; Systematisch-theologisch: G. ESSEN). Dann zuletzt vor allem J. WERBICK, *Absolutistischer Einheitsglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in: TH. SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (= QD; 196), Freiburg 2003, 142-175, 145-151.

³ München 1998 (amerik. Original: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*: Massachusettes 1997); folgende Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutschsprachige Ausgabe. Vgl. dazu vor allem E. ZENGER, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, in: *HerKorr* 55 (2001) 186-191.

⁴ Vgl. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter*, 250f. Folgende Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

⁵ Vgl. J. ASSMANN, *Die «Mosaische Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz. Eine Unterscheidung*, in: R. KLOEPFER/B. DÜCKER (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, 185-195, 187.

⁶ J. ASSMANN, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: E. OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament (= SBS; 189)*, Stuttgart 2000, 190-203, 137.

⁷ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität*, Berlin ²1934, 11. Zu C. Schmitt vgl. zuletzt die Studie von J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (= Münsterische Beiträge zur Theologie; 61)*, Münster 2002.

⁸ J. ASSMANN, *Monotheismus*, in: J. MANEMANN (Hg.), *Monotheismus (= Jahrbuch politische Theologie; 4)*, Münster 2002, 122-132, 123).

⁹ Vgl. CH. GEYER, *Zwei Stellvertreter Christi. Politische Theologie I und II: Die Rede des Präsidenten und die Rede des Papstes*, in: FAZ vom 30.01.2003, Nr. 25, 33.

¹⁰ Zur Formulierung «sein Brot mit Freuden essen» (Koh 9,7-10) und ihres ägyptischen Hintergrundes vgl. J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 221f.

¹¹ Zum ägyptischen Kosmotheismus vgl. J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, 59-75. Unter dem Sammelbegriff des Kosmotheismus versteht Assmann hier Religionen der Weltbeheimatung und Welt-*ing*anghaltung», für die die Kennzeichnung der «Kosmosverehrung» steht: Mit der «Weltlichkeit des Göttlichen» ist in diesen Denksystemen auch die «Göttlichkeit der Welt» gegeben – mit der Konsequenz: «Daher wird die Natur zum Gegenstand nicht der Erforschung, sondern der Anbetung. Wissen und Glauben, Theologie und Kosmologie fallen zusammen». (59)

¹² Assmann bestreitet zwar nachdrücklich, dass es ihm um die Rehabilitation des Kosmotheismus als neue Weltanschauung geht. Vgl. DERS., *Die «Mosaische Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz*, 191. Nimmt man aber die möglichen religionstheologischen Alternativen zum Maßstab, dann bleibt nach der Ablehnung des Monotheismus und der Verweigerung des Poytheismus einzig und allein noch der Kosmotheismus als Alternative offen.

¹³ J. ASSMANN, *Vergeltung und Erinnerung*, in: F. JUNGE (Hg.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Göttingen 1984, 687-701, 701.

¹⁴ Dies gilt auch dann noch, wenn der Geltungsgrund moralischen Sollens unter Bedingungen neuzeitlichen Denkens im Subjekt selbst verankert wird.

¹⁵ Vgl. vor allem R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Maiberger-Ruh, Zürich 1987 (1972); DERS., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Aus dem Französischen von A. Berz, Freiburg u.a. 1983 (1978); DERS., *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von E. Maiberger-Ruh, Zürich 1988 (1982); DERS., *Mimetische Theorie und Theologie*, in: J. NIEWIADOMSKI/W. PALAVER (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (= Beiträge zur mimetischen Theorie; 1)*, Thaur 1995, 15-30. Zur Rezeption der mimetischen Theorie Girards vgl. zuletzt R. SCHWAGER, *Fragiles Gebilde Gesellschaft. Was sich von René Girard lernen lässt*, in: *HerKorr* 57 (2003) 78-82.

¹⁶ Mit einem Nachwort von PETER SLOTERDIJK. Aus dem Französischen von ELISABETH MAINBERGER-RUH, München 2002. Seitenangaben in diesem Abschnitt beziehen sich auf dieses Buch.

¹⁷ Ob hier nicht theologische Voraussetzungen ins Spiel gebracht werden, die in ihrem Wahrheitsanspruch im Rahmen von Grundlegungsfragen systematischer Theologie zunächst noch einmal eingelöst werden müssten, kann ich hier nicht diskutieren.

¹⁸ TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen eine theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, 276-287, 284.

¹⁹ H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*. Hg. v. H. BURKHARDT. Univ. Nachdr. der Ausg. v. 1897, Gießen u.a. 1983, 33.

²⁰ Vgl. aber meine Ausführungen in: *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: *HerKorr* 56 (2002) 202-207.

²¹ Vgl. TH. PRÖPPER/M. STRIET, *Theodizee*, in: *LThK*³ 9, 1396-1398.

²² Vgl. O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: *ThQ* 179 (1999) 260-288.

- ²³ Zur gegenwärtigen Diskussion um ein adäquates Opferverständnis vgl. zuletzt K.-H. MENKE, Opfer und Martyrium – Die Antwort Christi, in: *Communio* 31 (2002) 142-164.
- ²⁴ H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 302.
- ²⁵ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Göttingen 1988, 369.
- ²⁶ TH. PRÖPPER, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 245-265, 253.
- ²⁷ G. GRESHAKE, Streit um die Trinität, in: *HerKorr* 56 (2002) 534-537.
- ²⁸ Vgl. H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik II/1*, 231.
- ²⁹ Vgl. W. BREUNING, Elemente einer nicht-antijudaistischen Christologie, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn u.a. 2001, 183-216, 213.
- ³⁰ H.U. v., BALTHASAR, *Theodramatik II/1*, 233.232.
- ³¹ Zu dem hier veranschlagten Geheimnisbegriff vgl. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei; 14)*, Regensburg 2003.
- ³² Vgl. die Ansprache JOHANNES PAUL II. am 31.10.1997, *L'Osservatore Romano* 28.11.1997, wo die Verkenennung oder gar Mißachtung der «Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war», die Betrachtung dessen als «einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn gelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren», als Angriff auf «die Wahrheit der Menschwerdung» gewertet wird.
- ³³ Vgl. J. WERBICK, *Absolutistischer Einheitsglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, 159: «Die Thora, für die Christen mit besonderer Verbindlichkeit Jesus Christus, die fleischgewordene Thora, ist Kriterium des gegenüber allen menschlichen Selbstverständlichkeiten (Selbstverständlicheren), weil von Gott her – als Inbegriff seiner Güte – Selbstverständlichen. Auf die Spur dieser Gottes-Evidenz, dieser göttlichen Selbstverständlichkeit setzt die Thora den Menschen, nicht zuletzt seine Vernunft: damit sie erlernen, warum Gottes Selbstverständlichkeit auch für den Menschen das Selbstverständlichere ist.»

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

WAHRHEIT, TOLERANZ, WELTETHOS.

Zum Verhältnis der Religionen

Das 21. Jahrhundert: ein Kampf der religiösen Kulturen?

1996 machte ein Buchtitel Furore: Samuel Huntingtons «Clash of Civilisations». Henry Kissinger nannte das Buch «eine der wichtigsten Veröffentlichungen seit dem Ende des Kalten Krieges». Die entscheidende These Huntingtons lautet: *causa belli* oder Ursache des Krieges im 19. Jahrhundert war die Idee der Nationalität, im 20. Jahrhundert der Kampf der Ideologien, im 21. Jahrhundert werde es der Zusammenstoß der Kulturen sein. Huntington zählt neun Kulturen auf: die westliche, orthodoxe, islamische, chinesisch-konfuzianische, buddhistische, hinduistische, japanische, lateinamerikanische und afrikanische Kultur.

Diese Liste ist natürlich zurecht kritisiert worden: Fünf Kulturen sind nach ihrem religiösen Hintergrund benannt, die anderen nach geographischer Lage. Überhaupt nicht erwähnt sind die jüdische und christliche Kultur – vermutlich, weil sie als eingeschmolzen in die «westliche» Kultur betrachtet werden, wo sie wichtige anthropologische Ideen eingetragen haben (die zum Beispiel zur Formulierung der Menschenrechte führten).

Trotz aller Mängel: Herausfordernd ist auf jeden Fall die These, Kulturen seien überwiegend nach ihren religiösen Grundmustern zu beschreiben. Ähnlich formulierte der *Club of Rome* zu Beginn des Jahres in der Studie «The Borders of Community», jede Gemeinschaft brauche – trotz aller unterschiedlichen Lebensstile – gemeinsame Überzeugungen. Befürchtet wurde jedoch, daß diese Überzeugungen und ethischen Normen überall auf der Welt zugunsten pluraler oder individueller Entwürfe abnehmen.

In solchen internationalen Diskussionen zeigt sich die Bedeutung der Religionen für die künftige Politik und Ethik der «einen Welt». Statt – wie im 19. Jahrhundert vorausgesagt – eines langsamen Todes zu sterben, sind Religionen heute ein wichtiger, vielleicht sogar der wichtigste Faktor der

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Kulturen und keineswegs nur ein «prämoderner» Rückstand. Von ihrer Gesprächsbereitschaft, gegenseitigen Kenntnis und Toleranz hängen in Zukunft vermutlich weltpolitische Entscheidungen ab, wie der amerikanische Soziologe Peter L. Berger betonte. Wie können Religionen aber ins Gespräch kommen, wenn sie Anspruch auf Wahrheit erheben? Stehen sie damit nicht notwendig in einer Weichenstellung auf Konflikt? Wäre aber damit den religiösen Daseinsdeutungen gedient, wenn sie den Anspruch auf Wahrheit aufgäben «um des lieben Friedens willen»?

Zwei Modelle der europäischen Geistesgeschichte: Lessing und Nicolaus Cusanus

Gotthold Ephraim Lessing hat mit der berühmten Ringparabel in *Nathan der Weise* 1779 dem Toleranzgedanken der Aufklärung eine geniale Fassung gegeben: ein echter Ring und zwei davon ununterscheidbare Nachbildungen werden drei Brüdern als Erbe ausgehändigt. Jeder Streit muß unterbleiben, jede eingebildete Sicherheit auch; der wahre Ring wird sich nicht mehr erweisen lassen. Lessing leistet damit zweierlei: er vermeidet durchaus eine skeptische Position, denn es gibt das Echte, das Wahre, das Einzig-Gültige; andererseits bleibt es dem menschlichen Urteil rundweg entzogen und somit auch jedem Streit und Sonderanspruch. Damit gründet sich Toleranz auf dem Schleier über der Wahrheit, womit Lessing für die Aufklärung den Streit um die Religionen erübrigte hatte.

Diese Haltung ist die späte Frucht einer langen, wenig guten Entwicklung des europäischen Denkens und Streitens. Und als Frucht dieses generationenalten, alles vergiftenden Streitens trägt die Toleranz Lessings doch eine Narbe: die Narbe des Kompromisses. Für den so bitter nötigen Religionsfrieden wird der Begriff der Wahrheit dem Begreifen entzogen, der Vernunft verwehrt. Nimmt man die Parabel wörtlich, so wird Wahrheit sogar gleich-gültig. Der Wert des echten Ringes besteht ja nur noch abstrakt.

Lessings Ausweg versteht sich aus der Zeitgeschichte, ist sogar unabdingbar zu würdigen als ein Schritt zu höherer Zivilisation. Seine Lösung hatte notwendig die Toleranz erstrangig gesetzt, also die Spannung zwischen ihr und der Wahrheit gleichsam menschlich verkraftbar gemacht und aus ihrem zerreißenen Widerspruch befreit. Böseste Erfahrungen der seit der Reformation andauernden Religionskriege wurden damit befriedet, denn nachdem die Schlachten im 17. Jahrhundert verstummt waren, tobte ja weiterhin der geistige und geistliche Kampf in Herz und Hirn der getrennten Gläubigen. Lessings Großvater Theophil verteidigte an der Leipziger Universität 1669 eine «politische Disputation» mit dem Titel *De religionum tolerantia* – das brennende ungelöste Thema einer ganzen Epoche.

Und trotzdem ist Lessings noble, späte Lösung nicht die einzig mögliche, die vor dem Forum der Vernunft bestehen kann. Noch vor dem Ausbruch

der verzehrenden Glaubenskriege gab es eine Denkbemühung von europäischem Maßstab, die im Vorgriff auf das Kommende das gefährdete Verhältnis von Wahrheit und Toleranz neu bestimmte. Und dies nicht als eine Schreibtschgeburt, sondern aus der Erfahrung einer enormen Bedrohung entworfen, lebendig-politisch ebenso wie lebendig-kirchlich gedacht und der zeitgenössischen Christenheit in aktuellster Stunde gewidmet. Anders als Lessing geht dieser Entwurf vom ersten Rang der Wahrheit aus und kommt in einer hoch überraschenden Wendung von der Wahrheit selbst zur Toleranz. Es handelt sich um die Schrift *De pace fidei/Der Friede im Glauben* des Nicolaus Cusanus von 1454. In dieser Schrift ist ein systematischer Ansatz gelungen, der das Problem bis zum heutigen Tag befruchten könnte.

«Der Friede im Glauben»

Welche enorme Bedrohung steht im Hintergrund? Am 29. Mai 1453 war das christliche Konstantinopel an Sultan Mehmed II. gefallen, übrigens mit tätiger Hilfe des christlichen Venedig. Dadurch geriet ganz Europa in äußerste Erregung. Der Krakauer Domherr und Historiker Jan Dlugosz schrieb mit Entsetzen: «Eines der beiden Augen der Christenheit wurde ausgerissen, eine ihrer beiden Hände wurde abgeschlagen.»

Die Christenheit empfand sich als in einen Winkel, «angulus orbis», gedrängt, wie Enea Silvio Piccolomini 1454 klagte, und dieses «Winkel-Syndrom» hielt lange an. Tatsächlich galt ja die Bedrohung durch das osmanische Reich für rund 250 Jahre und nötigte zu immer erneuten Rufen nach einer schnellstens zu schaffenden *pax christiana*.

Diese Rufe bildeten ironischerweise die positive Rückseite des tragischen Falls von Konstantinopel: Unter dem Druck des Überlebens traten nunmehr plötzlich eine Fülle von Friedensprogrammen auf den Plan, um die zerstrittenen europäischen Fürsten gegen den gemeinsamen Feind zusammenzuschmieden. Erst der Feind befriedete, was sich aus freien Stücken nicht befrieden konnte. Durch den Donnerschlag von 1453 erwachte ein vielfältiger Handlungswille, der grundsätzliche politische und religiöse Friedensanstöße ernsthaft verwirklichen wollte. Geschichtlich ist freilich zu sagen, daß alle Bemühungen um die politische Einigung Europas gegen die Türkengefahr immer erneut bröckelten. Wenig später zerstörten die Reformation und die sich daran entzündenden Konfessionskriege endgültig den Traum einer *pax christiana*. Im Gegenteil: Auf rund 150 Jahre war jede tragfähige, parteiübergreifende religiöse und politische Einigung dahin.

Vor diesem gefährlich verdunkelten Hintergrund des Falles von Konstantinopel und der Vision «Türken vor Rom!» entwickelt Nicolaus Cusanus 1454 einen großgedachten, riskanten Ansatz: die Begründung religiöser Toleranz aus der Gewißheit der *einen* Wahrheit.

De pace fidei ist eine unerhörte, alle Tagesaktualitäten weit überholende Schrift. Sie sucht den beschämenden Fall von Konstantinopel unter dem Maß einer äußersten christlichen Reflexion aufzuarbeiten und für die Zukunft fruchtbar zu machen – eine geistige Umwertung, wie sie Cusanus auch für das spätmittelalterliche Denken durchführte, um es aus seinem «herbstlichen» Niedergang zu lösen. Der «Frieden im Glauben» setzt an beim Aushalten einer Spannung zwischen Toleranz und Wahrheit. Gerade weil es diese Spannung gibt, ist sie nicht ein für allemal «festzumachen», sondern bedarf immer neu angemessener Balance.

Menschliche Religiosität arbeitet an einer «Ausfaltung» des unendlich einfachen Gottes, seiner «Einfalt». Nicht nur die Sprache, auch das Verständnis nähert sich dieser Einfalt nur uneigentlich. «Du bist jener, der offenbar und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkant und unaussprechlich bleibst. Du, der Du die unendliche Kraft bist, bist nicht von dem, was Du geschaffen hast, noch kann das Geschöpf den Gedanken Deiner Unendlichkeit begreifen, da es von Endlichem zu Unendlichem keinen Verhältnisbezug gibt.»¹

So gleich eingangs die These eines Erzengels, gehört und gesehen in der Vision eines ungenannten Mannes. Die Grausamkeiten bei der Einnahme von Konstantinopel brachten den Protagonisten zu der Frage, ob und wie eine «leichte Konkordanz» und ein «ewiger Friede» unter den Religionen zu erreichen sei.² Die Vision, so die Rahmenhandlung, entrückte ihn in «geistige Höhe», wo der Allmächtige vor dem Konzil der Himmlischen die Klagen über die gegenwärtigen Religionskämpfe (als Ursache der politischen Kriege) anhörte. Der Erzengel, erster Kundschafter und Analysator der Lage, bittet Gott, sein Antlitz zu enthüllen, damit alle «erkennen, daß und wie es nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit von Übungen und Gebräuchen gibt. Wohl wird man diese Verschiedenheit von Übungen und Gebräuchen nicht abschaffen können, [...] doch sollte es wenigstens – so wie Du nur einer bist – nur eine einzige Religion und einen einzigen Kult der Gottesverehrung geben.»³ Gott antwortet, er habe bereits genug getan, indem er den Menschen verschiedene Propheten und schließlich das fleischgewordene Wort gesandt habe.⁴ Doch das «Wort» selbst bietet sich an, mit den «erfahrenen Menschen» aller Völker und Sprachen in Jerusalem in einen Disput zu treten, um «alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, fürder unverletzliche Religion zurückzuführen».⁵

Nun entspannt sich ein unerhörter Dialog. Der Grieche, *senior*, bezweifelt, daß man «einen anderen Glauben» annehmen könne; der Italer fragt nach der Aussagbarkeit der Weisheit; der Araber nach der Verwerflichkeit der Vielgötterei; der Inder nach der Möglichkeit, Statuen und Götterbilder zu verehren und ob Trinität nicht drei Götter meine; der Chaldäer,

der Jude, der Skythe und der Gallier versuchen, den Begriff der Trinität gedanklich zu fassen. In all dem erweist das «Wort» den Sinn des bisherigen religiösen Gebrauchs: «Ihr werdet nicht einen anderen Glauben, sondern ein und dieselbe einzige Religion allseits vorausgesetzt finden.»⁶ Sogar und gerade die Vielgötterei erweist die eine Wahrheit: «Und wer sagte, daß es mehrere Götter gibt, sagt auch, daß es den einen Ursprung gibt, der allem vorausgeht.»⁷

Hier ergeben sich zwingende intellektuelle Übereinstimmungen – doch berührt Cusanus über die allgemeine Gotteslehre hinaus nun spezifisch das Ärgernis der neutestamentlichen Offenbarung, die «Menschwerdung». In einer kühnen theologischen Anstrengung unternimmt es Petrus, das Denkbare und mithin Vereinbare dieses Ärgernisses mit den entlegensten Religionen, vertreten durch Perser, Syrer und Türken, zu erweisen. Auch dort, wo im einzelnen ausdrücklich gegenläufige religiöse Vorschriften geboten sind, wird das Argument auf den inneliegenden Kern zurückgeführt. Der Tartar, ein Monotheist, beanstandet gezielt: «Unter diesen verschiedenen Ausführungen gibt es das Opfer der Christen, bei welchem sie Brot und Wein darbringen und sagen, es sei der Leib und das Blut Christi. Daß sie dieses Opfer nach der Darbringung essen und trinken, scheint am verabscheuungswürdigsten. Sie verschlingen nämlich, was sie verehren. Wie in diesen Fällen, die dazu noch nach Ort und Zeit verschieden sind, eine Einung zustande kommen kann, begreife ich nicht. Solange es sie jedoch nicht gibt, wird die Verfolgung nicht aufhören. Verschiedenheit erzeugt nämlich Trennung und Feindschaft, Haß und Krieg.»⁸ Hier entscheidet Paulus im Auftrag des «Wortes» über alle Äußerlichkeiten hinweg nach dem *Glauben*, nicht nach den Werken, nach der Wahrheit des Gemeinten, nicht nach den sinnlichen Zeichen. Abraham, Vater des Glaubens für Christen, Juden und Araber, hat eben dieses Kriterium erfüllt – unabhängig von allen Einzelaktionen. «Wird das zugegeben, dann stören die verschiedenen Arten der Gebräuche nicht, denn sie sind als sinnliche Zeichen der Glaubenswahrheit eingesetzt und verstanden.»⁹ In bezug auf die Sakramente, z.B. wenn das Geheimnis der Eucharistie nicht begriffen oder auch aus Furcht nicht empfangen wird, antwortet Paulus: «Seinen sinnhaften Zeichen nach ist dieses Sakrament, sofern der Glaube da ist, nicht von solcher Notwendigkeit, daß es ohne es kein Heil gäbe. Es genügt nämlich zum Heil, zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austeilung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll.» Der Grundsatz lautet: «Eine genaue Gleichförmigkeit in allem zu verlangen, bedeutet eher, den Frieden zu stören.»¹⁰

Schließlich wird die Eintracht der Religionen «im Himmel der Vernunft» (*in coelo rationis*)¹¹ beschlossen: Jerusalem wird Mittelpunkt des einen Glaubens und des ewigen Friedens.

Die Vision des Cusanus läßt sich in ihrer reflexiven Tragweite gar nicht hoch genug schätzen. Hier ist eine Toleranz der Riten und religiösen Übungen, bis in scheinbare Widersprüche hinein, grundgelegt, grundgelegt nämlich auf eine klare Katholizität im Wortsinne. Die Unerkennbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes nötigt zu Zeichen aller Art; deren Kriterium liegt einzig – und nur darauf besteht Cusanus – in der Durchsichtigkeit auf das Urbild, im Wissen um die eigene Vorläufigkeit. Verselbständigen und versteinern sich die Bilder stattdessen, sind sie, ihrer eigenen Wahrheit abtrünnig geworden, zu zerstören.¹² Dem Christentum kommt dabei die höchste Aufgabe zu, diese Durchsicht auf das Urbild und die Aufdeckung der Götzen im Bewußtsein zu halten – äußerste Möglichkeit der Religion, an den Grundanspruch der (anderen) Religionen zu erinnern, ihn reflexiv zu klären. *Zugleich* anerkennt Cusanus die Andersheit der religiösen Zeichen auch als den Wert, den die Subjektivität grundsätzlich bei ihm hat: den Wert der Vielfalt, welche die Einfalt ihrem eigenen Auftrag gemäß ausfaltet, den Wert des Überflusses, welcher der göttlichen Güte ungezählt entströmt. «Vielleicht wird sogar die Hingabe aufgrund der Unterschiedlichkeit vergrößert, da jede Nation versuchen wird, ihren Ritus mit Eifer und Sorgfalt herrlicher zu gestalten.»¹³ Diese «Theodizee der religiösen Formen und Gebräuche»¹⁴ anerkennt das Andere, den Anderen als Ausdruck der einen Wahrheit selbst: eine zutiefst christliche Grundlegung des Friedens. Sie begreift nämlich Frieden nicht als Indifferenz, sondern als Differenz auf dem Boden der umfassenden, einfachen Wahrheit. Cusanus zeigt, daß dieses Paradox tatsächlich christlich gedacht werden kann: Frieden, *weil* Unterschied der Religionen, *weil* Einheit Gottes.

Lessing hatte die Wahrheit dem menschlichen Erkennen entziehen müssen, um Toleranz sinnvoll und einsichtig zu machen. Damit hat sich aber die Deutung und Gewichtung beider Begriffe eigentlich verunklart, ist zumindest nicht auf den Boden wirklicher Begründung vorgestoßen. Letztlich heißt Lessings Lösung: Der Mensch ist nicht wahrheitsfähig, deswegen tolerant.

Cusanus dagegen hatte den Anspruch der Wahrheit behalten, ja ihre Folgen als verbindlich gezeigt. Zwar übersetzt sich die absolute Wahrheit (ähnlich wie bei Lessing) nicht ins hiesig Greifbare, Unvermittelte; aber (anders als bei Lessing) zeigt sie sich in einleuchtenden Spuren, gültigen und dem Denken zugänglichen Merkzeichen, im durchaus verlässlichen Relativen dieser Welt. So heißt hier die Lösung: Der Mensch ist sehr wohl wahrheitsfähig und deswegen tolerant. Denn er trifft auf die Wahrheit auch in ihren Verkleidungen, ja Verdunkelungen und muß deren wahren Kern achten. Achten und gelten lassen muß er alles, was «aus der Wahrheit» stammt.

Erst eine solche Begründung scheint das schwierige Verhältnis richtig aufzubauen. Wer die Wahrheit liebt, hört auf ihre Stimme – auch im Ge-

wand des Fremden. Toleranz gibt es gerade innerhalb, nicht außerhalb der Reichweite des Wahren. Toleranz entspricht der Polyphonie der einen Wahrheit.

Lessing hatte die Wahrheit dem menschlichen Erkennen entziehen müssen, um Toleranz sinnvoll und einsichtig zu machen. Damit hat sich aber die Deutung und Gewichtung beider Seiten eigentlich verunklart, ist zumindest nicht auf den Boden wirklicher Begründung vorgestoßen. Letztlich heißt Lessings Lösung: Der Mensch ist nicht wahrheitsfähig, deswegen tolerant.

Cusanus dagegen hatte den Anspruch der Wahrheit behalten, ja ihre Folgen als verbindlich gezeigt. Zwar übersetzt sich die absolute Wahrheit (ähnlich wie bei Lessing) nicht ins hiesig Greifbare, Unvermittelte; aber (anders als bei Lessing) zeigt sie sich in einleuchtenden Spuren, gültigen und dem Denken zugänglichen Merkzeichen, im durchaus verlässlichen Relativen dieser Welt. So heißt hier die Lösung: Der Mensch ist sehr wohl wahrheitsfähig und deswegen tolerant. Denn er trifft auf die Wahrheit auch in ihren Verkleidungen, ja Verdunkelungen und muß deren wahren Kern achten. Achten und gelten lassen muß er alles, was «aus der Wahrheit» stammt.

Erst eine solche Begründung scheint das schwierige Verhältnis richtig aufzubauen. Wer die Wahrheit liebt, hört auf ihre Stimme – auch im Gewand des Fremden. Toleranz gibt es gerade innerhalb, nicht außerhalb der Reichweite des Wahren. Toleranz entspricht der Polyphonie der *einen* Wahrheit.

Vom Nutzen und Nachteil des «Weltethos»

Nach dem Konzept von Hans Küng¹⁵ sollen Verbindlichkeit ebenso wie Inhalte einer für alle Welt geltenden Ethik wesentlich aus den jeweiligen Religionen und von ihnen getragenen Kulturen hergeleitet werden. Inhalte will Küng aber nur insoweit als allgemeingültig und verbindlich ansehen, als sie den verschiedenen Religionen und Kulturen gemeinsam und dem «Humanen» dienlich seien.

Aufgezählt werden als «gemeinsam» die vier Kardinaltugenden der Griechen, also Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. Auch ist die Rede von den sieben Hauptsünden nach Gregor dem Großen, also Stolz, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit. Auch die Ideale der Französischen Revolution werden genannt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Nicht zuletzt gibt es die verschiedenen Menschenrechtskataloge. Was dann allerdings z.B. von der «Weltkonferenz der Religionen für den Frieden» 1970 in Kyoto mit dem Kriterium «Humanität» daraus extrahiert wurde, erscheint etwas blaß: es bleiben die Einheit der

Menschheitsfamilie, immerhin die Gleichheit und Würde aller Menschen und die Unantastbarkeit des Einzelnen und seines Gewissens, ungewichtet dazu auch der Wert der menschlichen Gemeinschaft, die Betonung der Verschiedenheit von Macht und Recht, schließlich die Verpflichtung für die Armen und Bedrückten gegen die Reichen und die Bedrücker.

Ein großer gemeinsamer «Einzug der Delegationen» vollzog sich im August/September 1993 in Chicago. 225 «geistliche» und 55 nichtgeistliche Mitglieder eines «Parlaments der Weltreligionen» schufen sich dort ein «Kuratorium», das mittlerweile durch eine (privat aus deutscher Hand dotierte) Stiftung «Weltethos» tätig wurde. Im November 2001 empfahlen die Vertreter des Weltethos außerdem, den Katalog der Menschenrechte, die eigentlich nur formuliert wurden, um nicht verletzt zu werden, durch einen seit längerem angekündigten Katalog der Menschenpflichten verbindlich zu ergänzen. Vier «unverrückbare Weisungen» wurden dazu erstellt:

«Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,

Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,

Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,

Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau».¹⁶

Plausibilität soll das Weltethos durch folgende Gedankenkette gewinnen: «Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltethos ohne Weltfriede. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog. Kein Religionsdialog ohne Grundlagenforschung [...], um den bedeutendsten religiösen Traditionen und Gemeinschaften der Menschheit in zeitgemäßer Weise gerecht zu werden und so der ökumenischen Verständigung der Religionen zu dienen.»¹⁷

Problematik

Zweifellos ist es verlockend, an ein Weltethos als an ein nur zu entdeckendes und verpflichtendes «Gemeinsames» zu glauben, und zwar um so mehr, als sich die Furcht als plausibel erweist, daß die Menschen sich und die Welt über kurz oder lang zugrunderichten. Trotzdem bleiben die aufgeführten Gesichtspunkte zu großmaschig und unpraktikabel, hängen aber auch theoretisch in der Luft.

1. Denn das Verständnis des «Humanen» gibt es nicht universal und unabhängig von religiösen und kulturellen, historisch gewachsenen Gesamt-

deutungen, höchstens gibt es Aspekte davon in unterschiedlichem Maße. Die europäischen Pädagogen bestimmen etwa das Humane, wie G.K. Chesterton ironisch sagt, über die Vermutung, «in der Seele jedes Knaben schlummere die Sehnsucht, reine Kragen zu tragen und Griechisch zu lernen». Ethos und Religion bilden immer ein vielschichtiges Ganzes. Löst man Teile heraus, wie das mit der Suchformel «human» für das Weltethos geschehen soll, dann verlieren diese ohne den in der Religion gründenden Zusammenhang ihren verpflichtenden Charakter. Küng spricht daher zu recht auch von «Projekt». Aber eine Verpflichtung ist nicht einfach zu «entwerfen», falls der Entwurf nicht mit Gewalt erzwungen wird.

2. Die Angst vor einem selbstverschuldeten Untergang von Mensch und Welt sollte tatsächlich zur Entwicklung zweckmäßiger Verhaltensregeln anspornen, doch fehlt der Angst die den Religionen innewohnende Kraft, den einzelnen Menschen von innen her auf solche Regeln zu verpflichten. Angst reicht jedenfalls nicht aus, das angestrebte «Humane» mit genauen Inhalten zu füllen.

Tatsächlich ist eine *Begründung* ethischen Handelns *philosophisch* (oder auch nur *soziologisch*) nicht möglich; sie wird vielmehr durch den Gottesglauben nahegelegt, etwa durch die monotheistische Aussage von dem einen Vater aller (allerdings gilt dies im universalen Sinne nur wiederum für die Auslegung durch das Christentum; das antike *Israel* und die moslemische *umma* verstehen sich dagegen als spezifische Adressaten dieser Vaterliebe).

3. Was die Menschenpflichten angeht, so wird dabei verkannt: Beim Fehlen einer gemeinsamen (religiösen und kulturellen) Grundlage kann man sich nur über Verbote einigen, während jedes Gebot die Freiheit des Einzelnen unzumutbar zu beschneiden droht. *Neminem laede/verletze niemanden*: Die negativen Grenzen (gleich Pflichten) gelten nach Kant immer, während die positiven Gebote nur relativ gelten können, denn sie bedürfen einer unmittelbaren Beziehung (etwa im 4. Gebot: Du sollst deine Eltern ehren!) von unterschiedlichem Grad, den nur die Situation entscheidet. Wie lassen sich Menschenpflichten überhaupt überwachen? Verletzte Menschenrechte lassen sich einklagen – wie klagt man «Ehrfurcht vor allem [!] Leben» ein? Oder «ein Leben in Wahrhaftigkeit»? Hängen diese Appelle nicht in der Luft zwar freundlicher, aber hinreichend unbestimmter Wünsche?

4. Es läßt sich auch bezweifeln, daß der Weltfriede von einem gemeinsamen Ethos abhängt. Allein die Geschichte Europas zeigt, so hat R. Spaemann überzeugend argumentiert¹⁸, «daß Menschen und Völker gegeneinander auf Leben und Tod gekämpft haben, nachdem sie längst durch ein gemeinsames Ethos miteinander verbunden waren. Es waren die gleichen Standards von Treue, Opferbereitschaft, Tapferkeit, die auf beiden Seiten galten.

[...] Ein gemeinsames Ethos hat also im günstigen Fall beigetragen zur Humanisierung von Kriegen, keineswegs zu ihrer Abschaffung. Unterlassung von Kriegen war so gut wie immer Ergebnis eines interessebedingten Kalküls.» Ein zeitlich naheliegendes Beispiel: Der Krieg zwischen Iran und Irak in den 80er und 90er Jahren wurde zwischen zwei moslemischen Staaten, wenn auch unterschiedlicher «Konfession» (Schiiten und Sunniten), geführt, deren Ethos jedoch dasselbe war. In diesem Krieg nutzte der Iran die «Martyrerhaltung» seiner Jugend zum Minenräumen mit dem eigenen Körper – es ging um Martyrer für das «Vaterland», nicht um ein gegensätzliches oder vom Feind bestrittenes Ethos.¹⁹

5. Ähnlich uneindeutig ist die Behauptung, Religionsfrieden gebe es nur mit Religionsdialog. Das geschichtliche Beispiel der Reformation, so erneut Spaemann, kann umgekehrt gelesen werden: nach den sich immer weiter verschärfenden Religionsdialogen kamen die Religionskriege. Die anschließende friedliche Koexistenz war ein Ergebnis der Machtpolitik und der Gebiets- und Konfessionstrennung im Westfälischen Frieden 1648, d.h. ein Ergebnis staatlichen Eingriffs (*cuius regio eius religio* ist eben kein religiöser, sondern ein politischer Grundsatz). «Religionsdialoge enthalten, wenn sie ernsthaft sind, immer die Gefahr eines Streites, der gar nicht entstanden wäre, wenn man sich nicht darauf eingelassen hätte.»²⁰

Konflikte von Ländern oder Kommunitäten sind selten unmittelbar religiös bedingt, vielmehr scheinen sie in der Überzahl territorial («vaterländisch») oder durch kulturelle und gesellschaftliche Überformungen ausgelöst, wie im Beispiel Nordirlands. Es ist vielmehr dort so, daß die Stimmen der beiden Kirchen, der katholischen wie der anglikanischen, nachdrücklich für Frieden (sogar unter Androhung und Vollzug der Exkommunikation) eintreten, aber von der Bevölkerung die traditionelle, multikausale Feindschaft nicht aufgehoben wird. Ethnien scheinen einen stärkeren Zusammenhalt und damit stärkeres Konfliktpotential zu haben als selbst Religionen. Verstehen wir uns mit einer katholischen Philippina besser als mit einer protestantischen Hamburgerin?

6. Was die «Grundlagenforschung in den Weltreligionen» angeht, so steht sie vor einer Alternative. Entweder kann sie von Anfang an die Streitpunkte ausklammern oder vernachlässigen, die aus der Innenperspektive der Religionen selbst stammen, ihrem eigenen Geltungsanspruch nämlich. Eine solche Kontroverse bestünde beispielsweise im Desinteresse Buddhas an einem Weiterleben nach dem Tode und seinem Interesse am Erlöschen der Einzelexistenz, im Unterschied zu den monotheistischen Entwürfen erlöster, individueller, auch postmortal fortdauernder Existenz; ein weiteres Beispiel wäre der unaufhebbare Gegensatz zwischen dem gekreuzigten und

auferstandenen Jesus der Evangelien und dem vor der Kreuzigung entwichenen und nicht auferstandenen Isa des Koran, was ohne Selbstaufgabe beider Religionen nicht harmonisierbar ist.

Oder die «Grundlagenforschung» räumt die erheblichen Unterschiede ein, erklärt aber nur die «ethischen Fragen» für bedeutsam – eben darin aber löst sie das Ethos von seiner religiösen Grundlage ab. Wieder als Beispiel: Das «Mitleid» Buddhas, das allen Lebewesen gilt, basiert auf dem Mitleid mit ihrer Todverfallenheit bzw. auf dem gleichen Schicksal aller, das sich ohnehin nicht ändern läßt; es aktiviert daher nicht notwendig zu caritativem Einsatz und Änderung der Verhältnisse, wie es für die christliche Welt aus ganz anderer religiöser Begründung (nämlich dem Handeln für Christus in den Armen) verpflichtend wurde. Tatsächlich hat die christliche Welt als einzige im Vergleichsmaßstab eine caritative Fürsorge aufgebaut, und zwar auch gegenüber dem Fremden, nicht nur gegenüber dem Sippen- und Glaubensmitglied.²¹ Natürlich kennt auch die abendländische Kultur eine Argumentation aus Mitleid, etwa bei Schopenhauer (der sich hier der buddhistischen Tradition verdankt). Doch liegen die «Nachteile» einer Mitleidsethik auf der Hand: sie hat nur eine empirische Begründung, ist eine Affektstimulation ohne sittliches Urteil, und der Schwächere, Anwesende ist im Vorteil gegenüber dem gerade Abwesenden oder Unsichtbaren, der kein unmittelbares Mitleid erregen kann. Das Mitleid mit dem Opfer bzw. mit dem akuten Fall überrundet damit eine Vernunftethik der Gerechtigkeit, die auf lange Sicht richtiger wäre.²²

Der Unterschied von Sinn und Zweck der Religionen

Während das Erbe des 19. Jahrhunderts wesentlich in einer Verdächtigung und radikalen Revolte gegen alles Religiöse bestanden hatte, scheint diese Aggressivität sozialwissenschaftlich und auch psychologisch, eben durch die Aufdeckung der «religiösen Leistungen» für die menschliche Lebenswelt, weithin überwunden. Die konstruktive Bedeutung von Religion für Anthropologie, Ethik, Kulturgeschichte, Soziologie, Psychologie ist nicht mehr zu leugnen.

Bei aller sachlichen Wertschätzung solcher Art aber bleibt eine Frage durchaus offen, von der Innenperspektive oder vom Geltungsanspruch der Religionen her gesehen: Kann der Gegenstand der Religion nur im zwecklichen Sinn Gegenstand der postaufklärerischen Ethik sein? Die Angleichung der «Rede von Gott» an die gegenwärtigen Ethos-Bedürfnisse ist, frank und frei vermutet, möglicherweise suizidal für die Sinnaussagen in den Religionen. Selbst Habermas, nicht als Wortführer des «Heiligen» verdächtig, sieht den Ausfall von religiösem Sinn durch Philosophie keineswegs kompensiert, was umgekehrt heißt, daß Religion keineswegs einfach

in Philosophie oder Ethik aufzugehen habe: «Erst heute zeigt sich, daß die [...] philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breiten-wirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Inhalte in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat.»²³ Vernunft wird hier bemerkenswerterweise keineswegs unterwerfende Maßgabe für religiöses Bewußtsein, sondern deren zerbrechliche, wesentlich unzureichende Parallele.

Die Rede von Gott widersetzt sich der ethischen Nützlichkeit, beansprucht «mehr» als Vernünftigkeit und Nutzen. In keiner Religion, ob entwickelt oder «primitiv», ist Gott als Funktion des Menschen ausgelegt, ganz im Gegenteil: Er beansprucht ihn und darauf beruht seine – gesellschaftsbildende, ethische, individualpsychologische – Wirkung. Kann es genügen, nur von den sekundären ethischen Wirkungen der Gottesrede auszugehen, das verursachende Prinzip aber nicht zur Sprache zu bringen, mit einer gewissen Genierlichkeit darüber zu schweigen? Was seit Wittgenstein sogar als Signatur intellektueller Redlichkeit gilt. Wenn aber das Heilige, der Heilige «mehr als Funktion» umschließt, wird das Reden darüber dann möglicherweise umgekehrt eine Herausforderung des Weltethos?

Dem jüdisch-christlichen Anspruch nach ist Gott anders zu berühren: Alles, was mit ihm zu tun hat (die Liturgie zuvorderst) ist «zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes»²⁴. Diese Sinnfülle ist vom menschlichen Begreifen nicht zu umgreifen. Es ist sehr darauf zu achten, daß Religionen und ihre innewohnende Ethik nicht auseinanderdividiert und dadurch nicht instrumentalisiert werden. Religionen sind Träger von Sinn (= Gesamtdeutung der rätselhaften Welt) und nicht von Zwecken. Sie motivieren ihre Gläubigen zu sinnhaften und nicht vorrangig zu zwecklichen Handlungen, was besonders einsichtig wird in Zusammenhängen, wo das Tun für den Handelnden gefährlich, ja lebensbedrohend wird. Sinn ist der Funktion vorgeordnet, und davon leben Religionen zutiefst. Sie sind – genau in diesem Sinne – «unverwaltbar» und dem staatlichen Gebrauch oder staatlichen Nützlichkeitsbestrebungen entzogen.

Wo Zusammenleben auf engem Raum, im «Weltdorf» gelingen soll, muß es von Sinnentwürfen, Sinngefügen getragen werden, nicht von zwecklichen Absprachen, und seien sie noch so gut gemeint. «Komplexe Probleme verführen oft zu einfachen, falschen Antworten. [...] angesichts aller ethisch-religiösen Probleme gilt: Wenn man nur der Sache ihren Kern nimmt, wird alles kompatibel. Objektivitätsphantasten, Moralinformatoren und Aufklärungsfanatiker (Man muß nur vernünftig, wertfrei und objektiv

darüber informieren und aufklären») sowie Normalitätsbeschwörer («Was wir brauchen, ist eine Normalisierung des Blicks auf den Islam») bedienen eine große Entkernungsmaschinerie [...] Aus dem entkernten, religiösen Genmaterial könne man dann etwas Vernünftiges, Liebes und Gutes bauen.»²⁵

Folgerungen

Die Bemühungen, die der Menschheit drohenden Gefahren zu steuern, sollten sich nicht in dem zu großflächigen Versuch erschöpfen, ein Weltethos als «Schnittmenge» von Religionen zu konstruieren – zu deutlich wird es auf nivellierende Allgemeinheiten hinauslaufen. Vielmehr sind alle Religionen und Kulturen aufzufordern, jeweils für sich ihre ethischen Grundsätze im Blick auf bestimmte Einzelfragen verbindlich zu formulieren. Dies muß auch unter dem heute schon erreichten Niveau der Menschenrechte und dem Rationalitätsstandard geschehen. Sofern weltweite Regelungen erforderlich sind, sind diese so gut wie möglich unter diesen Einzelvorgaben auszuhandeln. Dabei wird niemand gezwungen sein, seine Grundsätze aufzugeben. Allerdings wird auch kaum jemand seine Grundsätze voll durchsetzen können. Der Vorteil dieses Verfahrens liegt darin, daß jede der verhandelnden Parteien für sich klar und kompromißlos darlegen muß, was sie warum für richtig hält. Besonders aber bleibt auf diese Weise das grundlegend Verpflichtende der Religionen und Kulturen auch für den ausgehandelten Kompromiß erhalten.

Über allgemeines gegenseitiges Wohlwollen wird man bei Überblendungen der Ethik nicht weit hinauskommen – und das ist ja an sich nicht schlecht. Doch ob dem «Weltethos» mehr Durchschlagskraft zu eigen sein wird als den schon vorhandenen, durchaus rigiden Vorschriften der Religionen (man denke nur an die islamische Scharia), und zwar aufgrund seiner zahnlosen Vernünftigkeit, ist sehr die Frage. Die Goldene Regel gibt es schon lange auch ohne das Weltethos. Wird sie mehr Erfolg haben, wenn George Bush, Wladimir Putin, Kofi Annan, Arafat, Scharon, Wolfgang Schäussel sie gemeinsam bekräftigen? Soll man noch Gerhard Schröder hinzufügen, der immer für «ein Stück Solidarität» zu haben ist? Keiner der Genannten hätte vermutlich etwas gegen die Goldene Regel, aber hilft sie ihnen, rein pragmatisch gefragt, in der Bewältigung der Krisen der Gegenwart? Diese Krisen werden eher zum kleineren Teil von wirklich religiösen Konflikten genährt; stattdessen werden religiöse Aussagen für andere, und seien es nur destruktive Motive, instrumentalisiert. Das eigentlich Potential sind ethnische, kulturelle, wirtschaftliche Pulverfässer. Selbst der islamistische Terror hat seine Wurzeln, wenn man moslemischen Führern trauen will, nicht im Koran. «Stell dir vor, es ist Heiliger Krieg, und keiner geht hin», titelte ein moslemischer Journalist Anfang des Jahres.

Um mit einer Pointe zu schließen: Im Jahr 2000 sprach der 14. Dalai Lama in München vor großem Publikum. Seine Rede begann mit den Worten «One world religion» – tosender Applaus – «I do not like it.» Nach einer Verblüffungsstille erneut tosender Applaus. Hat das Publikum, unaufmerksam, beidem, der Globalisierung der Religion und der Differenz der Religionen zugestimmt? Oder doch eher, nach kurzer Umkehr, vielleicht sogar erleichtert, der Differenz?

(c) copyright by the author

ANMERKUNGEN

¹ De pace fidei, 711.

² Ebd., 707.

³ Ebd., 711f.

⁴ Ebd., 713f.

⁵ Ebd., 717.

⁶ Ebd., 719.

⁷ Ebd., 725.

⁸ Ebd., 779.

⁹ Ebd., 779.

¹⁰ Ebd., 795.

¹¹ Ebd., 797.

¹² Ebd., 729.

¹³ Ebd., 797.

¹⁴ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt³ 1963, 30.

¹⁵ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München (Piper) 1990; Bernd Jaspert (Hg.), Hans Küngs «Projekt Weltethos», Hofgeismar (Evangelische Akademie) 1992.

¹⁶ Vorgestellt Anfang November 2001 in New York; zit. nach Marita Schermer, Die goldene Regel kennt jeder, in: *Rheinischer Merkur* 4/02, 24.

¹⁷ Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*, München (Piper 1993).

¹⁸ Robert Spaemann, Weltethos als «Projekt», in: *Merkur. Die Zeitschrift für europäisches Denken* 50, 9/10 (1996), 893-904; hier: 895f.

¹⁹ Vgl. Christiane Hoffmann, Vom elften Jahrhundert zum 11. September. Märtyrertum und Opferkultur sollen Iran als Staat festigen: Der heilige Zweck und die Mittel der Macht verbinden sich schon seit der Zeit der Assassinen zur probaten Form der Politik, in: *FAZ* 103 vom 4. Mai 2002, 49f.

²⁰ Spaemann, 897.

²¹ Die Sterbehäuser der *Missionaries of Charity*, gegründet von Mutter Teresa, betreuen in Indien zu 90% Hindus.

²² Vgl. dazu Alexander Lohner, Ist Mitleid eine ausreichende Basis für Moral? Kritische Anmerkungen zu Arthur Schopenhauers und anderen Mitleidsethiken, in: Ingolf Schmid-Tannwald/Maria Overdick-Gulden (Hg.), *Vorgeburtliche Medizin zwischen Heilungsauftrag und Selektion*, München u.a. (Zuckschwerdt) 2001, 153 – 168.

²³ Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie?, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Suhrkamp) 1971, 31.

²⁴ Diese schöne Unterscheidung stammt von Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (1918), Freiburg (Herder) 1983, 99.

²⁵ Bernd Beuscher, Ein bißchen Frieden? Wie Religion gelehrt werden muß, in: *FAZ* 95 vom 24. April 2002, 8.

THOMAS HOPPE · HAMBURG

VOM «GERECHTEN KRIEG»
ZUM «GERECHTEN FRIEDEN»

Stationen der Entwicklung katholischer Friedensethik

Vor allem seit dem 11. September 2001 ist in der politischen Publizistik eine verstärkte Rückbesinnung auf den Begriff des «gerechten Krieges» und den mit ihm bezeichneten normativen Ansatz zu beobachten. Vielen gilt er unverändert als geeigneter Theorierahmen, von dem aus sich auch heute zu Fragen von Krieg und Frieden Stellung nehmen lässt. Tatsächlich offenbart ein näherer Blick auf die wechselvolle Entwicklungsgeschichte der Lehre vom «gerechten Krieg» deren produktive Kraft für die Reflexion über Probleme organisierter Gewaltanwendung, zugleich jedoch die Ambivalenz und die Missbrauchsanfälligkeit dieses ethischen Zugriffs. Im Folgenden werden daher nicht nur einige für die Herausarbeitung des Paradigmas «gerechter Krieg» wesentliche historische Stationen in Erinnerung gerufen. Vielmehr soll verdeutlicht werden, wie sich in jeder der betrachteten Epochen der Lehrentwicklung politische Prozesse spiegeln, die diesen Theorieansatz herausfordern und zunehmend zur Präzisierung einzelner normativer Aussagen drängen – freilich ohne dass sich das ethische Problem der Gewalt im Rahmen dieses Paradigmas letztlich befriedigend lösen ließe.

I.

Die Frage nach der Stellung des Christen zum Problem der Gewalt trat in den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte eher allmählich als Herausforderung zutage. Etwa bis zum dritten Jahrhundert entstammten Christen fast ausnahmslos den unteren Schichten der Gesellschaft, sie durchliefen nicht die höhere Beamtenlaufbahn und hatten somit auch noch keinen Anteil an staatlicher Verantwortung. Dies erklärt, warum aus dieser

THOMAS HOPPE, Jg. 1956, Dr. theol., Professor für katholische Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg.

Zeit kaum staatstheoretische bzw. -kritische Schriften überliefert sind. Die christlichen Gemeinden lebten vielmehr im Bewusstsein von der zeitlichen Begrenztheit und Vorläufigkeit irdischer Existenz, zumal solange eine intensive Naherwartung des Weltendes und der baldigen Wiederkunft Christi bestand. Doch in dem Maße, in welchem die Zahl der Christen anwuchs, wurden sie als eine weitgehend geschlossene Gruppe, die ihre innere Distanz zur heidnischen Umgebung wahrte, für Letztere zunehmend sichtbar. So stellte sich alsbald die Frage nach dem Verhältnis der Christen zum römischen Staat im Allgemeinen sowie zum Militärdienst im Besonderen.

Erste normative Klärungsprozesse in den Gemeinden endeten damit, dass eine Teilnahme von Christen am Militärdienst zunächst abgelehnt wurde. Es entwickelte sich das Motiv des «Gotteskämpfertums», der *militia Christi*: Mit der Taufe tritt nach diesem Motiv der Getaufte in das Heer Christi ein und übernimmt ab nun die Aufgabe des Friedensdienstes in Gewaltlosigkeit und Gebet. Doch diese Position war in der sich entwickelnden großkirchlichen Praxis nicht lange durchzuhalten, zumal es mit den Toleranzedikten des römischen Kaisers Konstantin zugunsten der Christen ab 313 zu einer wesentlichen Veränderung der Problemstellung kam. Nunmehr traten die Christen aus dem Status der – im Grenzfall blutig verfolgten – Minderheit heraus, ja sie übernahmen im wachsenden Maße Verantwortung im Staat, in der Beamtenschaft, auch als Offiziere im römischen Heer.

Die frühe Kirche sah sich nach der Aufhebung staatlicher Diskriminierungen zunehmend als «Beschützerin der römischen Ordnung», die sich in der *pax Romana* mitsamt ihren militärischen Komponenten manifestierte. Doch war diese Ordnung, einschließlich der zunehmend von außen bedrohten Grenzen des römischen Reiches, selbst infolge von Eroberungskriegen entstanden, die der frühchristliche Schriftsteller Laktanz scharf als ungerechtfertigte Gewaltanwendung kritisiert hatte, und damit Ergebnis einer imperialen Konzeption¹. Neben die individualmoralische Fragestellung, ob einem Christen die Beteiligung an der Ausübung tödlicher Gewalt erlaubt sein könne, trat somit ein grundlegendes Problem politischer Ethik: Unter welchen Voraussetzungen nämlich von der Kirche als verfasster Institution jene Gewalt gebilligt werden könne, die von einem Staat ausgeübt wird, welcher der christlichen Kirche nicht mehr ablehnend, ja feindlich gegenübersteht, vielmehr selber einen Raum schafft, in dem sich kirchliches Leben im Grundsatz unbehindert vollziehen und entfalten kann.

Vor diesem Hintergrund orientierten sich die Kirchenväter *Ambrosius* und *Augustinus* schließlich an den viel älteren rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen *Ciceros* und der Stoa über Krieg und Frieden. Sie holten wesentliche Elemente dieses Denkens in den christlichen Reflexionsraum hinein – es begann die Ausarbeitung dessen, was später als christliche Lehre

vom «gerechten Krieg» zu einem *tractatus classicus* geworden ist. Doch brach deswegen die Traditionslinie, die an der unbedingten Verbindlichkeit der Forderung nach Gewaltlosigkeit für Christen festhält, keineswegs ab. Allerdings wurde diese Haltung der Abstinenz vom Militärischen nicht mehr verpflichtend für jeden Getauften, sondern eben nur mehr für eine kleine Gruppe von Asketen. Auch der grundlegende theologische Zweifel an der Erlaubtheit der Gewaltanwendung für einen Christen verstummte keineswegs, wohl aber erwies er sich über die folgenden Jahrhunderte als entscheidend geschwächt. Doch die Kritik an den konkret erfahrenen Formen kriegerischer Gewaltanwendung ist nie verstummt – sie findet sich in den Bußbüchern seit dem neunten Jahrhundert² ebenso wie in manchen Strängen der theologischen Kreuzzugskritik³. In der spanischen Spätscholastik, auf der Schwelle zur Neuzeit, wurde sie zum entscheidenden Motiv einer theologisch-ethischen Neubestimmung der Position zu Krieg und Gewalt – Letzteres freilich noch im Rahmen des vorherrschenden Paradigmas, der Theorie des «gerechten Krieges».

II.

Augustinus selbst gab sich über die Wirklichkeit kriegerischer Gewalt keinen Illusionen hin. Vielmehr beschrieb er eindrücklich deren verwerfliche Erscheinungsformen: Das Verlangen, Schaden zuzufügen, die Grausamkeit der Rache, den friedlosen und unversöhnlichen Geist der Kämpfenden, die Rohheit im Kampf, die Sucht nach uneingeschränkter Herrschaft über den Gegner und dergleichen beklagenswerte Übel und Ungerechtigkeiten mehr⁴. Daher ging es ihm darum, «eingrenzende Kriterien» zu formulieren, «die die jeweilige geschichtliche Situation berücksichtigen und Lösungsmöglichkeiten für diese Situation vorgeben».⁵ Inhaltlich bestimmen sich diese Kriterien analog den Bedingungen, die bereits Cicero genannt hatte: Es müsse ein Unrecht vorliegen, das zu beseitigen der Gegner trotz aller Bemühungen um eine friedliche Verständigung verweigere; der Krieg müsse von zuständiger Autorität förmlich erklärt werden und es seien auch in dieser Situation die allgemeinen Rechtsgrundsätze unter den Kämpfenden zu wahren⁶. Augustinus forderte jedoch darüber hinaus, dass der Krieg aus dem Interesse an einem künftigen besseren Friedenszustand und aus einer Haltung der Nächstenliebe auch gegenüber dem Sünder geführt werden müsse – was impliziert, dass das Ausmaß der Gewaltanwendung nicht gegen dieses Liebesgebot verstoßen darf.

Gerade sein theologisches Interesse am Krieg führte Augustinus freilich dazu, einen «gerechten Krieg» nicht nur als Akt der Herstellung irdischer Gerechtigkeit, sondern zugleich als Vollzug eines Strafgerichts Gottes an den Sündern zu konzipieren, die nach seiner Überzeugung auf der Gegen-

seite kämpften. Spätere Autoren bzw. Kommentatoren des augustinischen Ansatzes konnten sich gerade auf diese Vindikativfunktion kriegerischer Gewalt beziehen. Hierdurch wurde ein wesentlicher Beitrag dazu geleistet, dass es in Wirklichkeit nicht zu einer *Be-*, sondern zu einer zunehmenden *Entgrenzung* im Verständnis dessen kam, was noch als legitime Gewaltanwendung zu betrachten sei. Immer mehr Tatbestände schienen so unter den Begriff der gerechtfertigten Gewaltanwendung subsumiert werden zu können, nicht nur säkularrechtlich beschreibbare Unrechtsverhältnisse, sondern auch Gewalt gegen Häretiker, bis hin zu Kreuzzügen und der späteren Inquisition. Auch nachdem *Thomas von Aquin* in einem berühmt gewordenen Abschnitt seiner *Summa theologica* die augustinische Position systematisiert und eingeschärft hatte⁷, ging der Streit darüber weiter, wie weit die Bedingung der *iusta causa*, des die Anwendung von Gewalt rechtfertigenden Grundes, ausgelegt werden könne. *Joseph Höffner* betonte in seiner grundlegenden Studie, weil die Konzeption des «gerechten Krieges» «als ein Gottesgericht über das Unrecht»⁸ religiöse Züge getragen hätte, habe der Krieg gerade dann seine «furchtbare Totalität» entfaltet, wenn nicht Christen einander gegenüberstanden, sondern der Kampf gegen Nichtchristen geführt wurde⁹.

Es war deswegen eine herausragende Leistung der spanischen Spätscholastik, also von Autoren wie *Francisco de Vitoria* und *Francisco Suárez*, herauszuarbeiten, dass religiöse Differenzen welcher Art auch immer keinesfalls einen legitimen Kriegsgrund darstellen können. Gründe, die unter strengen Voraussetzungen einen Griff zur Gewalt zu rechtfertigen vermögen, lassen sich den Spätscholastikern zufolge ausschließlich auf naturrechtlicher Basis gewinnen, d.h. mit Argumenten, die jedem Menschen im Licht seiner natürlichen Vernunft einsichtig seien. Dadurch gelang es ihnen auch, die übrigen Voraussetzungen für eine rechtfertigungsfähig erscheinende Gewaltanwendung in kohärenter Weise zu erläutern: Sie muss angesichts der mit ihr verbundenen schwerwiegenden Übel das äußerste Mittel sein, eine vernünftige Aussicht auf Erfolg bieten usw. Die Argumentation folgt durchgängig dem Prinzip, dass zwischen den Übeln, denen Gewaltanwendung wehren soll, und denjenigen, welche durch solche Gewaltanwendung überhaupt erst verursacht werden, eine Proportionalität bestehen muss. Wäre Gewaltanwendung insgesamt nur mit noch schlimmeren Übeln verbunden als der Verzicht auf sie, dann hätte man sie zu unterlassen. Es versteht sich von selbst, dass in einer solchen Perspektive nicht jedweder Unrechtstatbestand, sondern nur Unrechtsverhältnisse von äußerster Schwere als Gründe in Betracht kommen, die eine Anwendung von Gewalt zu legitimieren vermögen. Zudem arbeitete Vitoria den Gedanken aus, dass die Frage nach den voraussichtlichen Folgen möglicher Gewaltanwendung und ihrer Verhältnismäßigkeit am

Maßstab des Wohls der gesamten Völkergemeinschaft, nicht nur unter der Interessenlage eines einzelnen Staates zu prüfen ist.

Auch stellte sich für Vitoria die Frage, ob es nicht gewaltförmige Konfrontationen geben könne, in denen man auf beiden Seiten subjektiv aufrichtig davon überzeugt sei, dass man selbst sich im Recht befinde und der Gegner demzufolge im Unrecht. In der Situation eines solchen *bellum iustum ex utraque parte* jedoch werde die sachliche Begründung für den angenommenen Strafcharakter jedes als gerecht verstandenen Krieges hinfällig, nämlich das Vorliegen schwerer moralischer Schuld auf Seiten des Gegners. Zumindest von den Untertanen, so Vitoria, sei anzunehmen, dass sie oftmals in solcher Weise in gutem Glauben kämpften. So ließ sich zugleich eine Perspektive überwinden, in welcher deren Handeln letzten Endes in jedem Fall als verbrecherisch inkriminiert werden musste. Damit öffnete sich ein breites Tor für solche Überlegungen, denen es um die nicht nur ethische, sondern auch rechtliche Einhegung des Krieges und um die Eindämmung seiner Schrecken und Verwüstungen geht. Denn gerade wo straftheoretische Konzepte immer weniger überzeugen, gerät das Problem des Übermaßes an Gewalt, in das selbst ein vom Anlass her für gerecht gehaltener Krieg schnell umschlagen kann, um so stärker in den Blick.

Daher widmeten sich die Spätscholastiker eingehend denjenigen Fragen, die man seit geraumer Zeit unter dem Begriff des *ius in bello*, des während des Krieges verbindlichen humanitären Völkerrechts, subsumiert. Das Anliegen besteht darin, wenigstens dem Mäßigungsgebot in der Gewaltanwendung zu stärkerer Durchsetzung zu verhelfen, wo schon erfahrungsgemäß die primäre Aufgabe der Kriegsverhinderung in so vielen Fällen verfehlt wird. Bekannt ist das wohl grundlegendste Prinzip des humanitären Völkerrechts, die Verpflichtung, Personen, die keinen Kombattantenstatus haben, von Kampfhandlungen zu verschonen bzw. sie gegen solche zu schützen. Dieses Prinzip ergibt sich daraus, dass von Nichtkombattanten selbst keine Gefahr der Gewaltanwendung ausgeht – jeder direkte Angriff gegen sie wäre deswegen ein Akt des Terrors und würde den Tatbestand eines Kriegsverbrechens erfüllen. Hier geht es also nicht um die Frage nach einer eventuell ideellen, politisch-moralisch zu verstehenden Mitverantwortung von Nichtkombattanten für die Entstehung der Gewaltsituation selbst. Denn mit diesem Ansatz würde letztlich jede gewaltbegrenzende Normierung zum Einsturz gebracht und der Legitimierung unterschiedsloser Gewalt im Sinne von Theorien des «totalen Krieges» der Weg bereitet. Will man solche Konsequenzen vermeiden, so hat man sich auf die Prüfung der Frage zu beschränken, von welchen Akteuren konkrete Gewalt ausgeht und wie ihre schädigenden Wirkungen vereitelt werden können.

Zum Prinzip der Unterscheidung von Kämpfenden und Nichtkämpfenden hinzu tritt die Verpflichtung, auch kriegsvölkerrechtlich nicht ver-

botene Gewaltanwendung gegen Kombattanten strikt auf das unvermeidlich erscheinende Minimum zu begrenzen. Zumal dort, wo sie zu weiterer Gewaltanwendung selbst nicht mehr fähig, also Verwundete oder Gefangene sind, stellt deswegen jeder weitere Akt der Gewalt eine schwerwiegende Durchbrechung rechtlicher und ethischer Schranken dar. Und schließlich hat auch während rechtlich erlaubter Kampfhandlungen das Proportionalitätsargument Berücksichtigung zu finden. Eine unverhältnismäßige Gewaltanwendung ist stets unerlaubt, gegen wen auch immer sie sich richten mag. Besondere Sorgfalt verlangt dieser Grundsatz dort, wo mit der Bekämpfung militärischer Ziele unvermeidlich die Schädigung auch ziviler Objekte und die Gefährdung oder gar vorhersehbare Zerstörung des Lebens von Nichtkombattanten verbunden ist. Die aktuellen Entwicklungen im humanitären Völkerrecht, insbesondere das Erste Zusatzprotokoll zu den Genfer Abkommen aus dem Jahr 1977, suchen deswegen das für alle Seiten verbindliche Normensystem so weit zu konkretisieren, dass einer allzu leichten Rechtfertigung sogenannter «Kollateralschäden» im Namen militärischer Notwendigkeiten der Boden entzogen wird.

Die Argumentation der Spätscholastiker zum Problem des Kriegs schloss mit grundsätzlichen Überlegungen zu den Möglichkeitsbedingungen eines gerechten Friedens. Immer wieder verwiesen sie auf die moralische, im Recht zu kodifizierende Bindung des Obsiegenden an die Prinzipien der Billigkeit und Menschlichkeit. Gerade der Überlegene soll in weitem Umfang Großmut und Milde jedenfalls gegenüber jenen Unterlegenen walten lassen, die nicht selbst Verbrechen angeordnet oder begangen haben. Suárez betonte, auch in einem Krieg, der nach den bisher entwickelten Kriterien als gerecht zu bezeichnen wäre, sei es immerhin möglich, gegen die Forderungen der Nächstenliebe – *contra caritatem* – zu verstoßen. Er benutzte zur Erläuterung eine Analogie aus der Beziehung von Privatpersonen untereinander; auch wer von einem anderen zu Recht die Begleichung einer Schuld verlange, könne gegen die Liebe sündigen, «wenn nämlich der Schuldner dadurch sehr großen Schaden erleidet, während die Sache dem Gläubiger gar nicht so notwendig ist»¹⁰.

Dann aber hängt die sittliche Beurteilung von Gewaltanwendung nicht nur davon ab, ob diese nicht gegen die sie eingrenzenden Normen verstößt, sondern es kann durchaus der Fall eintreten, dass man zum Verzicht auf einen grundsätzlich gerechtfertigten Anspruch aus schwerwiegenden Gründen verpflichtet wäre.

III.

Die Bemühungen am Beginn der Neuzeit um weitergehende Schärfung der Kriterien moralischer Urteilsbildung, um ihre Ausdifferenzierung und

womöglich rechtliche Kodifizierung bezeugen, dass man sich der Gefahr immer stärker bewusst wurde, wie leicht jede Theorie des gerechten Krieges entgegen ihrer Intention zur politischen Legitimierung ungerechtfertigter Gewaltanwendung missbraucht werden kann. Hinzu kam jedoch mit der Zeit ein weiteres Problem: Durch die Entwicklung und Anwendung neuer waffen- und transporttechnischer Möglichkeiten wurde die Einhaltung der ethisch gezogenen Grenzen immer mehr unterhöhlt.

Angesichts der Schrecken und Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs stellte Papst *Pius XII.* in seiner Weihnachtsbotschaft aus dem Jahr 1944 ausdrücklich fest, «dass die Theorie des Krieges als eines tauglichen und angemessenen Mittels, zwischenstaatliche Streitfragen zu lösen, nunmehr überholt sei»¹¹. Er rief die Menschheit dazu auf, den Angriffskrieg endgültig zu ächten und sich für die Schaffung «eines Organs zur Aufrechterhaltung des Friedens» zu engagieren, «eines Organs, auf Grund gemeinsamen Beschlusses ausgestattet mit höchster Machtvollkommenheit, zu dessen Aufgabenkreis es gehören würde, jedwede Bedrohung durch Einzel- oder Kollektivangriff im Keime zu ersticken»¹². Die Kategorie des rechtfertigenden Grundes zur Anwendung von Gewalt beschränkt sich fortan auf die Abwehr eines bereits stattfindenden, allenfalls noch eines zweifelsfrei und unmittelbar bevorstehenden Angriffs – dann spricht man von *Präemption* –, werde diese Verteidigung nun einzelstaatlich oder kollektiv geleistet. *Präventivkriege* hingegen, also Kriege, die von einzelnen Staaten zur Verhinderung einer erst zukünftig möglicherweise entstehenden Bedrohung seitens anderer Staaten begonnen werden, sind zweifelsfrei der Kategorie des sittlich verwerflichen Angriffskriegs zuzuordnen – sie sind darüber hinaus völkerrechtswidrig¹³.

Endgültig in die Krise gerät das Paradigma «gerechter Krieg» durch den Beginn des Nuklearzeitalters. *Pius XII.*¹⁴ und hernach das Zweite Vatikanische Konzil verurteilen unter Zuhilfenahme der Kriterien des *bellum iustum* jede Kriegführung, die sich der Kontrolle des Menschen immer mehr zu entziehen droht und auf unterschiedslose Vernichtung hinausläuft. Das entscheidende Problem sieht das Konzil hierbei nicht so sehr darin, dass jemand eine solche Menschheitskatastrophe bewusst herbeizuführen trachtet. Vielmehr lautet die Argumentation an einschlägiger Stelle: «Die besondere Gefahr des modernen Krieges besteht darin, dass er ... denen, die im Besitz neuerer wissenschaftlicher Waffen sind, die Gelegenheit schafft, solche Verbrechen zu begehen, und in einer Art unerbittlicher Verstrickung den Willen des Menschen zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben kann»¹⁵. Auch die deutschen Bischöfe erinnern in ihrem gemeinsamen Wort «Gerechter Friede» vom September 2000 eindringlich daran, dass jeder Krieg dazu tendiert, bis zum äußersten Maß an Gewaltförmigkeit zu eskalieren: «Ein ethisches Kernproblem jedes bewaffneten Konflikts liegt ...

darin, dass er eine Eigendynamik freisetzen und deshalb nur allzu leicht in einem Übermaß an Gewalteininsatz enden kann. Auch dort, wo man zunächst annimmt, die Bedingungen für eine Kontrolle des Geschehens seien günstig, wird es auf Dauer immer schwieriger, die Regeln des Rechts im Kriege (*ius in bello*) zu beachten. Die Folgen ihrer Verletzung hat vor allem die Zivilbevölkerung zu erleiden. Der Krieg wird überdies oft als Freiraum genutzt, in dem sich die «Lust am Bösen» ungestraft austoben kann. Vor dieser gefährlichen Versuchung ist niemand gefeit¹⁶.

Wer sich mit dem ethischen Problem der Gewalt ernsthaft auseinandersetzt, wird sich über diese Gegebenheiten nicht hinwegzutäuschen vermögen. Man kann durchaus mit *Erasmus von Rotterdam* der Auffassung sein, dass Brutalität und Grausamkeit zum Wesen des Kriegs selbst gehörten und es daher eine gerechtfertigte Anwendung organisierter Gewalt zwar in der Theorie, nicht jedoch in der empirischen Welt geben könne¹⁷. Hier liegt der moralische Kern der pazifistischen Kritik am Paradigma des «gerechten Kriegs», einer Kritik, die über die Jahrhunderte nie verstummt ist, weil sie beständig auf die immer neue Bestätigung überkommener Erfahrungen mit der Entgrenzung der Gewalt verweisen konnte.

Der Gegeneinwand ist hinlänglich bekannt: Soll man vor fremder, ungerechter Gewalt kapitulieren, zumal wenn diese schutzlosen Dritten gilt, die man zu verteidigen instande wäre? Auch dieses Argument hat einen moralischen Ernst und darf deswegen nicht vorschnell und ungeprüft als Verdeckung unlauterer Absichten denunziert werden. So wird deutlich, dass *beide* Positionen – der Verzicht auf jegliche Gewaltanwendung ebenso wie die bedingte, an strenge Voraussetzungen gebundene Bejahung solcher Gewalt – über einen genau benennbaren Punkt hinaus nicht mehr zu überzeugen vermögen. Der jeweilige Einwand trifft die Gegenposition tatsächlich an ihrer schwächsten Stelle. So führt das ethische Problem der Gewalt letztlich in eine Aporie. Bislang ist nicht zu erkennen, wie ein theoretischer Ausweg aus dieser Schwierigkeit gefunden werden könnte. Wohl aber ist es unvermeidlich – und daher seinerseits Gegenstand ethischer Reflexion –, sich praktisch dazu zu verhalten.

IV.

Die vorrangige ethische Verpflichtung besteht darin, durch gewaltpräventives Handeln zu vermeiden, überhaupt in Situationen zu geraten, in denen man nur noch die Wahl zwischen im Grunde unakzeptablen Alternativen hat. In der programmatischen Orientierung an der Leitperspektive des gerechten Friedens wird die Theorie des «gerechten Krieges» gewissermaßen «gegen den Strich gebürstet»: Wenn Gewaltanwendung, um rechtfertigungsfähig zu sein, den Charakter der *ultima ratio* haben muss, «dann heißt dies

positiv: Äußerste Anstrengungen, Gewalt zu vermeiden, sind nicht bloß empfohlen, sondern im strikten Sinne verpflichtend»¹⁸. Die grundlegende Suchrichtung geht dahin, konkrete Aufgaben zu identifizieren und Wege zu benennen, auf denen es gelingen kann, den übergreifenden Zielen konstruktiver Konfliktbearbeitung, einer weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte und der Herstellung von mehr Gerechtigkeit näher zu kommen – innerhalb von einzelnen Staaten wie in den internationalen Beziehungen. Es gilt politisch-rechtliche Modelle auszuarbeiten, in denen eine Überwindung des Krieges und der Gewalt realisierbar erscheint, also nach solchen Strukturen zu suchen, die geeignet sind, das internationale System friedensfähiger zu machen.

Die deutschen Bischöfe können deswegen formulieren, dass «eine Politik der Gewaltvorbeugung ... letzten Endes nur dann zum Erfolg führen [kann], wenn sie vom Geist der Gewaltfreiheit inspiriert [wird]»¹⁹. Dem alltäglichen Mühen darum, den Sumpf der Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen auszutrocknen und sich dem Ziel ihrer Überwindung mehr und mehr zu nähern, sind Pazifisten wie Nichtpazifisten gemeinsam verpflichtet. Dies beginnt schon beim Insistieren auf differenzierenden Beschreibungen der zugrundeliegenden Konflikte, beim Widerstand gegen die mediale Produktion von Klischees und Feindbildern, beim Festhalten an der Überzeugung, dass sich Gesellschaften, die sich als aufgeklärte definieren, das Ringen um eine den Weg der Gewalt vermeidende Politik zumuten lassen müssen – auch wenn der Druck vorhandener Ressentiments dem spürbar entgegenwirkt. Hier liegt ein entscheidend wichtiger Beitrag zur Beeinflussung nicht nur der politischen Kultur, sondern vor allem des gesellschaftlichen Klimas, in welchem Politik sich vollzieht. Ebenso wichtig ist es, angesichts der zerstörerischen Folgen aktueller Gewalt, die in vielen Regionen der Welt anzutreffen sind, zur Linderung nicht nur der physischen, sondern auch der seelischen Verwundungen beizutragen, die diese Erfahrungen bewirkt haben. «Nach dem Krieg ist vor dem Krieg» – dieses mahnende Wort sollte dazu anhalten, die Aufgabe der Konsolidierung eines noch brüchigen Friedenszustandes nach dem Ende bewaffneter Auseinandersetzungen mit aller Entschlossenheit in Angriff zu nehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Anselm Hertz, Die Lehre vom «gerechten Krieg» als ethischer Kompromiss, in: ders., u.a. (Hg.), Handbuch der Christlichen Ethik Bd. 3, Freiburg i.Br. 1982, 425–448, hier 429.

² Vgl. Paulus Engelhardt, Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: Reiner Steinweg (Red.), Der gerechte

Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M. 1980, 72-124, hier 81.

³ Vgl. Rudolf Hiestand, «Gott will es!» – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998, bes. 16ff.

⁴ Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 74.

⁵ Vgl. Hertz (Anm. 1) 425.

⁶ Vgl. v.a. *De re publica* III, 23; *de officiis* I, 11, 36.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II-II q.40 a.1.

⁸ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 3. Aufl. 1972, 65.

⁹ Vgl. ebd., 62ff.

¹⁰ Francisco Suárez, *De bello* IV 8.

¹¹ Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, 3 Bde., Fribourg 1954-1961 (= UG), Nr. 3495.

¹² Ebd., 3495.

¹³ Vor dem Hintergrund der neuformulierten Sicherheitsstrategie der USA und vor allem anlässlich des jüngsten Irak-Krieges wurde intensiv darüber diskutiert, ob und wie weit diese ablehnende Position angesichts neuer Formen von Bedrohungen, besonders dadurch, dass Massenvernichtungsmittel in die Hände von Terroristen gelangen könnten, heute noch aufrecht erhalten werden könne. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass sich auch die US-Sicherheitsstrategie durchaus der Gefahren bewusst ist, die mit einer neuerlichen Entgrenzung des Rechts zur Gewaltanwendung verbunden sind – diesmal über eine allzu stark erweiterte Interpretation des Begriffs der Präemption, so dass sie in der Sache auf Prävention hinausläuft. Der Text warnt selbst ausdrücklich vor einer missbräuchlichen Berufung auf Präemption zur scheinbaren Legitimierung völkerrechtswidriger Angriffshandlungen – und damit im Ergebnis vor einer Vermehrung vorgeblicher Kriegsgründe, die zu einer wachsenden Zahl tatsächlich stattfindender Kriege führen könnten. Gerade deswegen jedoch bedeutet der Irak-Krieg einen gefährlichen Präzedenzfall: Er zeigt, wie neue Formen terroristischer Gewaltanwendung, vermittelt über mehrere Zwischenstufen von Aktion und Reaktion, in denen militärische Präventionsüberlegungen eine zunehmende Rolle spielen, letztlich das völkerrechtliche Friedenssicherungssystem mitsamt seinem allseits verbindlichen Gewaltverbot zum Einsturz zu bringen drohen. Vgl. hierzu Thomas Hoppe, *Gewaltprävention statt Präventivkriege*, in: *Herder-Korrespondenz* 57 (2003) H.5, 227-231.

¹⁴ Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des 8. Internationalen Ärztekongresses in Rom* am 30.9.1954, UG 5364.

¹⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Nr. 80.

¹⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede*, Bonn 2000 (= *Die deutschen Bischöfe*, Nr. 66), Ziff. 151.

¹⁷ Vgl. James T. Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, New Haven 1999, 121. Eindrücklich aus soziologischer Perspektive Wolfgang Sofsky, *Zeiten des Schreckens. Amok – Terror – Krieg*, Frankfurt/M. 2002.

¹⁸ *Gerechter Friede* (Anm. 16), Ziff. 66.

¹⁹ *Gerechter Friede* (Anm. 16), Ziff. 69.

das buch zum thema

VICTOR CONZEMIUS · LUZERN

NEUE MÄRTYRER

Zu Andrea Riccardis «Salz der Erde, Licht der Welt»

Was ist das wichtigste Problem für einen gläubigen Menschen? Albert Camus (1913–1960) antwortet auf diese Frage: der Selbstmord. Weil so viele Menschen sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten. Abraham Joshua Heschel (1907–1973), ein jüdischer Philosoph und Rabbiner, weist diese Antwort zurück. Er behauptet: Es gibt nur ein wirklich ernsthaftes Problem, und das ist das Martyrium. Wir können die Wahrheit nur leben, wenn wir auch die Kraft besitzen, dafür zu sterben. Ein Märtyrer bezeugt das Heilige trotz des Bösen, er ist Zeuge für die bleibende transzendente Orientierung des Menschen.

Mit dieser Gegenüberstellung und notwendiger Begriffsklärung leitet Manfred Scheuer Andrea Riccardis Werk zu Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert ein¹. Martyrium setzt die freie, dulddende Annahme des Todes um des Glaubens willen voraus. In der Sprache der Theologen heißt das «in odium fidei». Alles andere, z.B. die Tötung unmündiger Kinder aus Glaubenshass kann nur analog Martyrium genannt werden. Das ist eine klare Definition, die in dieser eindeutigen Abgrenzung in der komplexen Realität allerdings nicht durchgehalten werden kann. Riccardi geht es nun nicht darum, Kandidaten und Kandidatinnen für Selig- oder Heiligsprechungsprozesse auszusieben. Er möchte vor allem das Be-

VICTOR CONZEMIUS, geboren 1929, studierte von 1949-56 in Fribourg und Paris; Priester 1955. Ab 1965 lehrte er in Dublin, bevor er 1970 als Ordinarius für Kirchengeschichte an die Theologische Fakultät Luzern berufen wurde. Er arbeitet heute als freier Publizist.

wusstsein schärfen, dass im 20. Jahrhundert die mörderischste Christenverfolgung wütete, die diejenige vergangener Jahrhunderte, auch diejenige der christlichen Frühzeit in den Schatten stellt. Anlass und zugleich dokumentarische Quelle für seine Ausführung ist das Archiv der von Johannes Paul II. ins Leben gerufenen «Kommission neue Märtyrer» im Vatikan. Dieses Archiv wurde vom Papst in den 90er Jahren eingerichtet, um im Blick auf das große Jubiläum des Jahres 2000 das Gedenken an die Märtyrer wach zu halten². Persönlich hat Karol Wojtyła in seiner polnischen Heimat zahlreiche Märtyrer gekannt und existenziell staatlich verordnete Kirchenvernichtungspolitik im Nationalsozialismus wie im Kommunismus erlebt. Die Erinnerung an die Zeugen des Glaubens dürfe nicht verloren gehen. So bat er die Bischöfe des Erdkreises und die Ordensleitungen um Berichte über die Christenverfolgungen in ihren Ländern und die näheren Umstände, in denen das Blutzugnis abgelegt wurde. Nahezu 15'000 Berichte gingen ein bis zur Abfassung dieses Buches (2000). Inzwischen dürfte ihre Zahl erheblich höher liegen. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt bei den Blutzügen katholischer Konfession.

Es ist nicht möglich über christliche Märtyrer in Russland zu schreiben, ohne auf die staatliche Religionspolitik einzugehen und entsprechend die russisch-orthodoxe Kirche in den Vordergrund zu stellen. So wurden im Zeitraum 1917–1980 etwa 200'000 orthodoxe Kleriker getötet. Die Zahl der Christen, die um des Glaubens willen ihr Leben verloren, wird auf 500'000 bis weit über eine Million geschätzt. Mit Rom verbundene Katholiken gab es im Zarenreich nicht nur in Polen und in der Ukraine; im russischen Vielvölkerstaat gab es auch in den anderen Regionen sowohl Katholiken, die dem lateinischen Ritus, wie auch solche, die dem byzantinischen und armenischen Ritus angehörten. Ihr Blutzoll war dort besonders hoch, wo neben der atheistischen Propaganda und Religionspolitik eine Zwangsrückführung in die Orthodoxie angestrebt wurde. In einzelnen Fällen erwirkte die Standfestigkeit und der Bekennermut der Betroffenen Konversionen zur katholischen Kirche. Ähnlich wie wir das aus Märtyrerberichten des frühen Christentums kennen.

Andrea Riccardi wäre nicht der Historiker, der er von Haus aus ist – Historiker der Institutionen, des römischen Apparates, der Kirchenpolitik der jüngsten Päpste – wenn er seine Berichte nicht in den Kontext der Zeitgeschichte stellen würde, jener Ereignisse die der Eskalation der Verfolgung bis zum offenen Kirchenkampf vorangehen. So besaß die Verfolgung ein anderes Gesicht im Nationalsozialismus, in den kommunistischen Satellitenstaaten, in Albanien, dem ersten atheistischen Staat der Welt, hin zu den Missionen, den Blutbädern und ethnischen Auseinandersetzungen in Ruanda, Burundi und neuerdings im Kongo. Sie machte vor Kardinälen und Bischöfen nicht halt. Der Kardinal von Guadalajara wurde von der

Drogenmafia erschossen; Kardinal Emilio Biayenda vom Kongo Brazzville 1977 nach einem Staatsstreich niedergemetzelt. Der Märtyrerkatalog der Bischöfe hat für das 20. Jahrhundert 122 Namen.

Riccardis frühere historische Forschungen u.a. zu den Christenverfolgungen im Osmanischen Reich, seine Vermittlertätigkeit im Angola-konflikt, die Fühler, die er austreckte, um mit islamischen Führern in Algerien und andernorts in Kontakt zu treten, verhalfen ihm zu einem Hintergrundwissen, welches seiner Synthese zugute kommt. Nicht immer lässt sich das Kriterium des Glaubenshasses eindeutig anwenden. In Italien gab es wohl Spannungen und Konflikte zwischen Kirche und faschistischem Staat, aber keine eigentliche Christenverfolgung. Wenn dennoch etwa 300 Priester in deutschen Konzentrationslagern oder bei Repressalien der deutschen Besetzer gegen die Zivilbevölkerung getötet wurden, z.B. im Marzabotto bei Bologna, in den Ardeatinischen Gruben u.s.f., so lässt sich in vielen Fällen eine Verbindung zu Partisanen nachweisen. Sie erfolgte öfter aus pastoralen Gründen, aber auch aus innerer Überzeugung, für eine gerechte Sache einzustehen.

Wie kompliziert die Dinge mitunter liegen, zeigt der Tod von 11 Kartäusern aus der Kartause von Farneta bei Lucca³. Die Kartäuser hatten in ihren Ökonomiegebäuden zahlreiche Flüchtlinge, insbesondere solche jüdischen Glaubens aufgenommen. Beim Rückzug der Deutschen im September 1944 wurde ein Truppenarzt von Partisanen getötet. In die nun eskalierenden Repressalien wurden auch die Kartäuser einbezogen. Sie hatten mit dem Attentat nichts zu tun, wohl aber mit der Aufnahme von Flüchtlingen und waren bespitzelt worden. Kurz vor seiner Hinrichtung sagte P. Gabriel Costa zu einem Überlebenden: «Wenn sie uns töten, dann sagt, dass wir wahrhaftig aus Liebe den Entschluss zur Aufnahme von Flüchtlingen gefasst haben.»

In ihrer Verbindung von staatlich verordneter atheistischer Religionspolitik mit irrationalen Gewaltausbrüchen liefern die Verfolgungen in Mexiko und Spanien ein besonders trauriges Kapitel. In Mexiko begannen bereits im 19. Jahrhundert Ansätze eines laizistischen Vaterlandskultes mit entsprechenden Riten. Die Bürgerkriege, die 1914 in eine neue radikale Phase traten, löschten jene durchaus respektablen Ansätze aus, die eine friedliche Integration der Katholiken in die nationale Entwicklung erhoffen ließen. Unter Präsident Calles erreichte die Verfolgung einen Höhepunkt. Sie führte zur Ausweisung aller Bischöfe. Im Laufe der kriegerischen Auseinandersetzungen wurden etwa 90 Priester und Ordensleute getötet. 1992 sprach Johannes Paul II. 22 Priester und drei Laien selig.

Noch stärkere Ausbrüche einer diffusen Gemengelage von irrationaler Gewalt, primitivem Antiklerikalismus und religionsfeindlicher Propaganda traten beim spanischen Bürgerkrieg zutage. Die Zahl der offiziell registrierten

Opfer im Kleriker oder Ordensstand – darunter auch Ordensschwwestern – liegt bei etwa 7000. Darunter befinden sich nicht nur solche, die einem bestimmten politischen Lager, dem national-frankistischen oder dem republikanisch-baskischen zugerechnet werden können. Die Liste umfasst auch Personen, die keiner politischen Richtung angehörten, zur Zusammenarbeit mit der Republik bereit waren und mitunter fast zufällig das Opfer blindwütigen Hasses wurden. Die Erinnerung an diese Opfer löst heute noch Kontroversen aus, die stark von politischen Optionen bestimmt werden und denen nicht einfach mit formalistischen Kategorien wie Treue zur Republik oder kommunistisch-bolschewistischen Religionshass beizukommen ist. In der Wahrnehmung der damaligen Öffentlichkeit wirkten allerdings Bilder von gemordeten Priestern und geschändeten Nonnen – vielfach in geistlichem Gewand – und zerstörten Kirchen in hohem Masse verschärfend. Dass ein beträchtlicher Prozentsatz kirchlicher Kader umgebracht wurde, entrüstete die katholische Weltöffentlichkeit und bot der nationalen Propaganda Francos willkommenes Material. Die Wahrnehmung solcher Vorkommnisse war nunmehr auf kommunistisch-bolschewistischen Religionshass fixiert. Das trug dazu bei, dass die republikanische Seite viele Sympathien verlor und die Greuelthaten im aufständischen Lager Francos kaum mehr wahrgenommen wurden. Im Kontext der Gottlosenbewegung und der grausamen Christenverfolgung in Russland trugen diese Vorkommnisse, verstärkt durch die Macht der Bilder, nicht wenig dazu bei, den Nationalsozialismus für weniger gefährlich als den bolschewistischen Kommunismus zu halten. Als die Vernichtungspolitik der Juden durch die Nationalsozialisten offenkundig wurde und ein Einsteigen für die Juden gefordert wurde, war mitunter zu hören, die Juden hätten auch nicht gegen die Christenverfolgungen in Russland, Mexiko und Spanien protestiert. Ein buchhalterisches Argument gewiss, das nicht überzeugt, aber für eine bestimmte Mentalität von Christen bezeichnend ist⁴.

Während die von einer kirchenfeindlichen staatlichen Religionspolitik ausgelösten Christenverfolgungen eher dem klassischen Typ des Martyriums zuzurechnen sind, hat sich in Südamerika, aber auch in anderen Ländern ein neues Profil des Märtyrers herausgebildet. Barmherzigkeit als Reaktion auf eine Welt voller Grausamkeit steht für die Bezeugung Gottes und der Würde des Menschen. Erzbischof Romero von San Salvador repräsentiert diesen Typus, der unter Hintansetzung des eigenen Lebens für Gerechtigkeit eintritt. Diese Einstellung, die nichts mit fanatischer Selbstaufopferung zu tun hat, schon gar nicht mit Selbsttötung in der Hoffnung auf Paradiesesfreuden, sollte konstitutiver Bestandteil einer jeden echten Spiritualität sein. 1966 erinnerte Hans Urs von Balthasar in «Cordula» an den Ernstfall der Liebe und wurde kaum verstanden oder höchstens belächelt. Heute, wo eine neue Reflexion über das Martyrium zu verzeichnen ist⁵ und auch die

protestantische Seite⁶ sich dem Problem des Märtyrers – lange Zeit zumeist als ein katholisches angesehen – stellte, bestehen bessere Voraussetzungen für ein aktualisiertes Verständnis einer Grundkategorie des Christseins.

Der Rezensent erinnert sich, welchen Eindruck auf ihn die Schilderung des Martyriums von zwei chinesischen Ordensfrauen machte. Mit Abbé Louis Wei Tsing-Sing (1903–1995) besuchte er vor 30 Jahren einen der Schweizer Missionsgesellschaft Bethlehem zugehörigen Missionar, der in China gewirkt hatte. Abbé Wei, der letzte Attaché der national-chinesischen Regierung in Paris, war Priester geworden, hatte in Geschichte an der Sorbonne promoviert und bereitete sich auf einen Besuch seiner Heimat China vor. Der Pater mit deutschem Pass war mit den Ordensfrauen verhaftet worden, aber als Nichtchinese nach einiger Drangsalierung freigekommen. Von den Ordensschwestern hatte die Soldateska verlangt, sie sollten das Kreuz mit dem Corpus der Knechtsgestalt Jesu bespucken und sich von dieser Jammergestalt – eines Chinesen unwürdig – losreißen. Als die Schwestern sich beharrlich weigerten das zu tun, obwohl der Missionar sie während den Folterpausen ermunterte, es zum Scheine zu tun, wurden sie erschlagen. Für Abbé Wei war es äußerst peinlich, diesem Bericht eines davongekommenen Augenzeugen zuzuhören, da er sich für eine Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem kommunistischen China einsetzte und solche Vorkommnisse nicht in sein Konzept passten.

Ob den Götzenbildern nach außen hin Weihrauch gestreut werden dürfe, ohne diesen Akt innerlich nachzuvollziehen, darüber gingen bereits im früheren Christentum die Meinungen auseinander. Jeder Einzelfall verdient eine kritische Würdigung seiner Motive und seines Kontextes. Verfehlt wäre es jedoch aus kirchlichem Opportunismus diese Vorkommnisse zu verschweigen oder zu verheimlichen. Gegen die Erosion der Erinnerung hat Andrea Riccardi unter Einbezug des Opfers der Kleinen und Schwachen in die Anamnese einen Damm errichtet. Es geht nicht um einen Triumphalismus des Rühmens, sondern um das Einsammeln der Tränen derjenigen, die im Antlitz und «fast augenlosen Verlöschen im 20. Jahrhundert» (Karl Rahner) ihr Leben dahingeben. Andrea Riccardi, der das Märtyrergedenken in eine globale Perspektive stellt, spricht am liebsten von einer «schwachen Kraft», d.h. von einer Kraft, die sich in menschlicher Schwachheit kundtut.

ANMERKUNGEN

¹ Andrea Riccardi, *Salz der Erde, Licht der Welt. Gaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von Ingrid Stampa. Mit einem Vorwort von Manfred Scheuer. Herder, Freiburg im Breisgau 2002. Preis 36 Euro.

² Helmut Moll, Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Zeugnis und Beispiele. In *IKaZ Communio*, 31 (2002). S. 429-446.

³ Victor Conzemius, Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität. 2. Auflage. Zürich 2003. S. 607-609.

⁴ Ebda. S. 615.

⁵ Martyrium in neuem Licht. In: *Concilium*, Internationale Zeitschrift für Theologie. 39 (2003) S. 1-138. Die ganze März-Nummer ist diesem Problem gewidmet. Alberto Melloni geht in seinem Aufsatz «Leiden der Kirche wegen» auf die Lehrverurteilung vor allem im 19./20. Jhdt. ein. Diese Problematik ist gewiss erwägenswert, aber die Selbstinszenierung theologischer Märtyrer vor allem im deutschen Sprachraum – ein nachkonziliares Phänomen – grenzt mitunter an einer Beleidigung aller wahren Opfer kirchlicher Strafvollzüge und erst recht des Martyriums. Zu der Selbstinszenierung bestimmter katholischer Theologen wegen ihres Leidens an der Kirche hat der protestantische Theologe F.W. Graf einmal gesagt: «Auch Hitler litt unter der Amtskirche».

⁶ Vergleiche auch die Aufsätze in den Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte 21 2003; Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, S. 1-24; Gerhard Voss, Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche, S. 25-42; Vladimir Ivanov, Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer, S. 43-52. Dazu auch die Mooshauser Gespräche zur Kirchlichen Zeitgeschichte über «Martyrium im 20. Jahrhundert» vom 17. bis 19. Oktober 2003 mit Beiträgen von Harald Schultze, Karl-Joseph Hummel und Hans Maier.

EDITORIAL

Moderne im Christentum

Mit dem Thema «Christentum in der Moderne» meint man zunächst etwa: wie können sich die Christen mit der Moderne abfinden? Sinnvoll wäre es jedoch auch, die Formel einfach umzukehren: die Moderne innerhalb des Christlichen. Es ist nämlich eine Tatsache, an der nicht zu rütteln ist: eine Moderne hat sich nur im christlichen Bereich entwickeln können. Ist sie aber dem Christentum als solchem zu verdanken, etwa als Fortführung? Oder versucht sie, vom Christentum Abstand zu halten (GUY BEDOUELLE)? Zuerst muss man fragen, wie die Christen generell der Zeit und der Geschichte gegenüberstehen. Eine bestimmte Hygiene des Verhältnisses zur Zeit ist erforderlich. Sie beugt der «ideologischen Chronolatrie» im aufklärerischen, positivistischen oder marxistischen Fortschrittskults vor, ohne jedoch dem Kulturpessimismus zu erliegen. Die Last der Verantwortung für das Geschehene und das Künftige müssen wir uns nicht aufbürden: die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist seit der Auferstehung Jesu beantwortet. So eine Entlastung darf jedoch nicht in dem Sinne gedeutet werden, dass die Menschheit etwa in den Ruhestand versetzt wäre. Ganz im Gegenteil obliegt es uns, zwischen den bösen und den guten Geistern zu unterscheiden, und zwar nicht voreilig, sondern mit Geduld und Aufnahmebereitschaft auch dem Überraschenden gegenüber (NIKOLAUS LOKOWICZ).

Über das Wesen jener ganz bestimmten Zeitspanne, die sich selbst als die Neuzeit versteht, sind wir nicht ganz im Klaren. Sie ist zunächst ein Abschnitt im kontinuierlichen Gewebe der Geschichte. Das Ziehen solcher Trennlinien ist ein allgemeines Problem für die Historiker. Es verschärft sich aber im Falle der Neuzeit. Sie beinhaltet nämlich nicht nur neue Ereignisse, die sich sowieso immer zutragen, sondern auch das Projekt, Neues zu tun, indem sie sich von einer als fertig vorgestellten Zeitperiode, dem «Mittelalter», distanziert. Nun lässt sich zwischen ihr und dem Mittelalter nicht so leicht unterscheiden: die angeblichen Kriterien des Neueren finden sich ebenso sehr im Mittelalter wieder. Das Neue, auf das die Moderne pocht, wie der «Humanismus» oder die Betonung der Menschenwürde, schlagen in den mittelalterlichen Nährboden tiefe Wurzeln. Die Grund-

kategorien des neuzeitlichen Selbstverständnisses (Säkularisation, Neugierde, Fortschritt) haben auch eine mittelalterliche Fassung. Mittelalterliche Denker können sich deshalb als unsere wahren Zeitgenossen entpuppen (OLIVIER BOULNOIS).

Religionssoziologisch gilt die Moderne als das Zeitalter der Säkularisierung. Dieses Schlagwort muss einer differenzierteren Sicht weichen. Religion als Institution und mit ihr die Bindung an Kirchen mögen zwar nachlassen. Religion bleibt jedoch bestehen, als Faktor in der Identitätsbildung des Individuums (MICHAEL KRÜGGELER). Die Analyse der Popkultur, insbesondere der Musik, bestätigt die Diagnose: von einem Schwund der Religiosität kann keineswegs die Rede sein, wohl aber von einer Veränderung in den Ausdrucksformen von Religion (ELISABETH HURTH).

Wenn die Moderne eine Herausforderung an das Christentum darstellt, dann haben Christen schon Antworten konzipiert und vorgelebt. Innerhalb der Moderne kann man eine alternative Denkweise vorlegen, wie es die vor genau einem Jahrhundert geborene Philosophin Simone Weil tat (REINER WIMMER).

Dieselbe Haltung lässt sich auch am Beispiel bestimmter Schriftsteller im heutigen Frankreich belegen. Es wäre noch verfrüht, von einer zweiten «Renaissance catholique» zu reden. An Riesen wie Péguy, Claudel, Bernanos kommen zeitgenössische Schriftsteller wie Olivier Py und Christian Bobin kaum heran. Eines steht jedoch fest: christliche Gestalten reagieren erneut in der französischen Literatur auf Probleme, die durch die Moderne aufgeworfen werden (VOLKER KAPP, HELMUTH KIESEL).

Falls es schwieriger geworden ist, sich in der Moderne als Christen auszuweisen, ist die Schwierigkeit nicht dieselbe wie in der heidnischen Antike. Damals war der Bereich, innerhalb dessen das Christentum Fuß fassen sollte, ein Fremdes, das es zu durchdringen galt. Jetzt muss das Christentum sich gegen seine eigenen «verrückt gewordenen» (Chesterton) Kinder wehren. Nicht voreilig jedoch, da vieles auch geheilt und zur Vernunft gebracht werden kann.

Rémi Brague, München

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

GIBT ES EINE VERANTWORTUNG FÜR «DIE GESCHICHTE»?

...und über die Beziehung des Christen zur Zeit

Noch vor einem halben Jahrhundert hätten Leser Schwierigkeiten gehabt zu verstehen, was Georg Picht meinte, wenn er 1969 schrieb, wir hätten «eine Mitverantwortung für die Erhaltung der Menschheit» und damit «für den Gang der Geschichte», oder wenn zwanzig Jahre später K.-O. Apel eine «Ethik kollektiver Verantwortung» forderte, aufgrund deren wir «die Zukunftsverantwortung der Menschheit» wahrnehmen könnten.¹ Dergleichen Äußerungen sind einerseits erst nach dem Horror des Holocausts, andererseits aufgrund der Ängste angesichts der Möglichkeit einer ökologisch zerstörten Welt, in der Menschen kaum noch überleben könnten, naheliegend geworden. Sie setzen zwar nicht logisch, aber doch psychologisch voraus, dass etwas völlig unverständlich Grauenhaftes, das sich niemals mehr wiederholen darf, geschehen ist, oder dass es nicht unrealistisch ist anzunehmen, wir Menschen würden selbst den Weltuntergang herbeiführen. Vor den beiden Weltkriegen hatte man Angst höchstens vor einem «Untergang des Abendlandes»², der letztlich nicht mehr gewesen wäre, als das Verlöschen einer Kultur, von der man damals allerdings meinte, sie sei die höchste von der Menschheit bisher erreichte.

Dabei ist freilich nicht einfach zu sagen, was mit Äußerungen wie jenen von Picht oder Apel eigentlich genau gemeint ist. In der heutigen Bedeutung³ ist «Verantwortung» ein Begriff, der erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgekommen zu sein scheint und ursprünglich in England (*responsibility*) und seit den 80er Jahren im revolutionären Frankreich (*responsabilité*) mit der Vorstellung verbunden war, man habe als Bürger das Recht, von einer Regierung oder einem Minister zu verlangen, eine Entscheidung zu rechtfertigen bzw. sie abzuwählen, wenn die Rechtfertigung unbefriedigend ist. Zu einem philosophisch relevanten Terminus wurde

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

«Verantwortung» erst im späten 19. Jahrhundert, so wenn z.B. Nietzsche von der «Qual der Verantwortlichkeit» spricht, die dem Menschen durch den «Tod Gottes» zugefallen ist.⁴ Und erst nach 1945 wurde die logische Struktur von Aussagen über Verantwortung herausgearbeitet: *jemand* ist verantwortlich *für etwas* gegenüber *jemandem*; und zwar angesichts einer *Urteilsinstanz in bezug auf* ein normatives Kriterium *im Rahmen* eines (Verantwortungs-)Bereiches. Zudem kann die Zuschreibung einer Verantwortung rein *deskriptiv* (wer hat was verursacht) oder *normativ* (wer ist schuld) verstanden werden. Auch ist offenbar «Verantwortung» ein Familienbegriff im Sinne Wittgensteins, da es sehr verschiedene Arten von Verantwortung gibt.⁵

1. Können wir Geschichte «steuern»?

Bei einer «Verantwortung für die Geschichte», mag sie nun vor der Menschheit oder vor Gott sein, ist zunächst und vor allem unklar, wer da eigentlich verantwortlich sein soll. Dass *die Menschheit* für die Geschichte verantwortlich ist, versteht sich in einem gewissen Sinne von selbst; schließlich ist Geschichte, sieht man von Gottes geheimnisvoller Lenkung ab, das Werk von Menschen, eine Folge davon, was Menschen tun oder auch nicht tun. Doch «die Menschheit» ist ein Abstraktum; auch wenn es sinnvoll sein sollte, sie als für die Geschichte verantwortlich zu bezeichnen, kann man sie nicht «zur Verantwortung ziehen». Anders ausgedrückt: es gibt kein «Subjekt der Geschichte» und wenn zuweilen davon gesprochen wird, man müsse endlich erreichen, dass der Mensch aus einem Objekt zu einem Subjekt der Geschichte wird, ist völlig unklar, wie so etwas möglich sein sollte. Geschichte ist etwas, «das geschieht», im Zweifelsfall «geschehen ist», ohne dass wir in der Regel in der Lage wären, genau zu sagen, wer was zu verantworten hat. Gewiss sind Hitler für den Holocaust und Stalin für den Gulag verantwortlich; doch erstens sind solche Ereignisse nicht *die* Geschichte und zweitens sind zahllose andere Menschen teils mitverantwortlich, teils nur Betroffene, teils von diesen und ähnlichen Ereignissen nur höchst indirekt und meist überhaupt gar nicht berührt. Inwiefern soll Eva Braun für den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust oder Stalins Tochter Swetlana für dessen Terrorregime verantwortlich sein, geschweige denn ein unbekannter Bauer in Sibirien oder eine Nepalesin, die zu dieser Zeit gelebt hatten?

Die Junghegelianer waren in den ersten fünfzehn Jahren nach Hegels Tod darüber verstört, dass die Wirklichkeit ihrer Gegenwart so gar nicht der Verklärung folgen wollte, die ihr ihr Meister angedeihen ließ. Einer unter ihnen, übrigens der einzige Katholik, der polnische Graf August von Cieszkowski, entwickelte deshalb sieben Jahre nach Hegels Tod eine

«Philosophie der Tat», die von der Möglichkeit sprach, praktisch zu verwirklichen, was Hegel angeblich theoretisch entdeckt hatte. Wie Cieszkowski sich ausdrückte, müssten wir nach Hegel nicht mehr die göttliche Vorsehung jeweils bloß im nachhinein feststellen, sondern könnten, wenn wir seine «Einleitung in die Weisheit der Weltgeschichte»⁶ verstünden, deren Vollzieher werden. Was dies praktisch bedeuten würde, ließ der polnische Graf freilich klugerweise offen, weshalb sein Buch bald vergessen war. Im Grunde dachten die meisten Linkshegelianer ähnlich; man müsste, so meinten sie, die erlöste Welt – das von Hegel spekulativ bewältigte Ende der Geschichte – herbeiführen. Als sie merkten, das niemand recht auf sie hören wollte, sondern die Geschichte «ihrer Wege ging», wurden sie, am deutlichsten Marx und Engels, zu historischen Deterministen: die Geschichte sei von «mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen» und Gesetzen geprägt⁷. Dies hatte für die Marxisten, vor allem später für die Sowjetphilosophie, die peinliche Folge, dass man eigentlich nicht recht wusste, wie man das Schüren und die Durchsetzung von Revolutionen rechtfertigen sollte. Eherne Notwendigkeit muss man sich nicht anstrengen zu verwirklichen, wie man ja auch Naturgesetzen (und der späte Marx verstand seine «historischen Gesetze» in Analogie zu Naturgesetzen) nicht dabei behilflich sein muss, sich auszuwirken.

Heute ist dieser Art historischer Determinismus außer Mode gekommen; im Westen gaben ihn die meisten intelligenteren Marx-Anhänger schon ab etwa 1960 auf. Aber die Vorstellung, man könnte Geschichte wie ein Schiff durch die Wogen steuern, geistert noch immer herum. In einer Weise waren die jüngsten Demonstrationen gegen den Irak-Krieg auch Ausdruck einer solchen Idee: es ist leicht, Schülern und Jugendlichen einzureden, sie könnten etwas verhindern, wenn sich nur hinreichend viele versammeln und wortstark protestieren.

2. «Die Geschichte» und die Rolle des Menschen

Doch gerade anhand dieses letzten Beispiels wird deutlich, dass die Vorstellung von einer «Verantwortung für die Geschichte» vielleicht doch einen gewissen Sinn hat. Zwar gibt es kein konkretes Subjekt, das für die Geschichte zur Verantwortung gezogen werden kann. Doch kann man sich als Mitglied z.B. einer Nation oder einer Religionsgemeinschaft dafür verantwortlich fühlen, was unsere Väter, Großväter oder allgemeiner Vorgänger «angestellt» haben, und es ist gewiss nicht abwegig, daran zu erinnern, dass unsere je individuellen Denk- und Verhaltensweisen für die künftige Geschichte von Bedeutung sein könnten. In diesem Sinne hat Johannes Paul II. im Jahre 2000 für die Fehler, ja Sünden um Vergebung gebeten, die die Kirche während der letzten zwei Jahrtausende begangen

hat, und wird von nicht wenigen Juden «den Deutschen» auch heute noch die Schuld am Holocaust angelastet. Auch und gerade, wenn man den Begriff einer «Kollektivschuld»⁸ ablehnt, sind diese beiden Beispiele deshalb von Interesse, weil sie an eine Verantwortung für das *Wissen um* die Geschichte bzw. geschichtliche Wahrheit erinnern. Kollektive haben ja die Tendenz, sich unerfreuliche Abschnitte und Dimensionen ihrer Vergangenheit zu verheimlichen oder sie doch wenigstens zu verharmlosen und kritische Analysen als «Nestbeschmutzung» abzulehnen. Sie verhalten sich damit wie Personen, die sich, um ihr Gewissen nicht mehr als unbedingt nötig zu belasten, nicht der Wahrheit stellen wollen, und deshalb allerlei Darstellungsstrategien wählen, um ihr auszuweichen. Oft verlangt es erheblichen Mut, sich angesichts der öffentlichen Meinung zuzugestehen und dann öffentlich auszusprechen, dass etwa Mitglieder der eigenen Nation nicht nur Opfer, sondern auch Täter waren, oder dass selbst höchste kirchliche Autoritäten sich in den Jahren nach 1933 nicht immer so verhalten hätten, wie man aus heutiger Sicht von ihnen erwarten würde. Jüngste Beispiele sind einerseits die für viele qualvolle Diskussion polnischer Intellektueller über die Ereignisse in Jedwabne (wo 1943 Polen hunderte jüdischer Mitbürger in eine Scheune trieben und diese anzündeten), andererseits die Verstörung, die Martin Rhonheimers tapferer Aufsatz in der *Tagespost* vom 22. März 2003 über die Frage ausgelöst hat, ob Pius XI. und Pius XII. wirklich alles ihnen Mögliche getan haben, um den sich anbahnenden Holocaust zu verhindern oder ihm auch nur entgegenzuwirken. Historische Wahrheit ist fast immer komplizierter, als man zunächst meint; aber wenn es um Fehler oder gar Schuld geht, gilt es zuweilen, ihre Komplexität durch ein demütiges Bekenntnis und eine Bitte um Vergebung zu überwinden.

Ähnlich steht es mit der Verantwortung für Künftiges. Die Menschheitsgeschichte wie ein Schiff zu steuern, ist ein unerreichbares Ziel; genauer: es würde die Monstrosität voraussetzen, dass die vielen Menschen zu so etwas wie *einer* Person zusammenwachsen, also z.B. zu einem Organismus von der Art werden, wie von ihm zuweilen missverständlich Teilhard de Chardin gesprochen hat. Aber es gibt mögliche geschichtliche Entwicklungen, von denen wir meinen, wir sollten sie unbedingt verhindern. Dabei muss man nicht einmal gleich an Wiederholungen des Holocausts oder einen selbstverschuldeten Untergang des *homo sapiens* denken. Der an der Hochschule für Philosophie in Liechtenstein lehrende amerikanische Philosoph Peter McCormick hat kürzlich ein Büchlein veröffentlicht, in dem er der Frage nachgeht, wie wir eigentlich als ethisch verantwortliche Denkende mit Hungersnöten, wie ständig von ihnen etwa aus Afrika berichtet wird, umgehen sollen⁹. Sicher gehört es zu unseren Pflichten, den Hungernden z.B. durch Spenden beizustehen. Aber ist es nicht darüber hinaus unsere Pflicht, alles uns Mögliche zu tun, um zu erreichen, dass nicht mehr Tag für Tag

über 15.000 Kinder im Alter von weniger als fünf Jahren an Hunger, Durst und den von ihnen verursachten Krankheiten sterben müssen? Und warum tun wir nicht mehr um zu bewirken, dass unsere Zeitgenossen in hochentwickelten Ländern endlich begreifen, dass Abtreibung Mord ist und man sich nicht vom Arzt einer Todesspritze verabreichen lassen darf, um einem schmerzlichen, oft nur unbequem gewordenen Leben zu entfliehen?

Dies sind Fragen, die von vielen als quälend empfunden werden, und zwar aus mehreren miteinander zusammenhängenden Gründen. Sie sind erstens quälend, weil wir mit ihnen fast täglich in den Massenmedien konfrontiert werden; in unserer Zeit, in der so unendlich viel möglich geworden zu sein scheint wie heutzutage, entsteht beim Fernsehzuschauer fast unweigerlich der Eindruck, etwas mit unserer Epoche sei grundsätzlich schief. Zweitens sind wir aber meist ratlos, wenn wir darüber nachdenken, was geschehen sollte, um die Welt «wieder» ins Lot zu bringen («wieder» in Anführungszeichen deshalb, weil sie ja immer schon aus dem Lot war, nur dass wir dies heute kaum noch zu ertragen scheinen). Genauer: fast jeder von uns weiß recht genau, was geschehen müsste, aber einerseits sind da fast so viele Meinungen wie angeblich Wissende, andererseits «hört ja doch niemand auf uns». Damit ist drittens eine fast unvermeidliche Abstumpfung verbunden, die aber nie restlos ist; im Hintergrund unseres Gewissens taucht immer wieder die Frage auf, ob wir nicht doch etwas tun sollten, tun müssten. Am Ende reden wir uns viertens schlechten Gewissens unter Aufzählung der angeblich Zuständigen heraus: die Caritas, die Bischöfe, die Regierung, die UNO.

3. Die Verantwortung des Christen

So ist es denn wohl sinnvoll, sich zu fragen, wie es mit dem *christlichen* Verständnis einer «Verantwortung für die Geschichte» aussieht, aussehen kann, aussehen sollte. Gibt es spezifisch christliche Dimensionen dieser angeblichen oder wirklichen Verantwortung? Kann, muss der Christ sie anders verstehen als etwa ein Atheist?

Da wäre wohl als Erstes darauf hinzuweisen, dass für den gläubigen Christen klar ist, *gegenüber wem* wir eine solche Verantwortung haben. Das Seltsame an der Wendung von einer «Verantwortung für die Geschichte», wie man ihr heute gelegentlich begegnet, ist ja, dass man keine Antwort auf die Frage erhält, wer uns denn da zur Verantwortung ziehen könnte. Sicher nicht die Geschichte selbst, denn nicht nur ist sie keine Person, sondern es scheint auch keinen Sinn zu machen, zu sagen, sie würde von uns etwas erwarten. Vermutlich denken jene, die die Wendung gebrauchen, an die Menschheit; und wenn man sie daran erinnern würde, dass ja auch sie keine Person, sondern eine Abstraktion ist, würden sie wahrscheinlich erwidern:

«dann eben gegenüber unseren Nachkommen». Aber unsere Nachkommen sind jene, *für* die wir Verantwortung haben sollen, und es klingt schon allein sprachlich seltsam, zu sagen, wir seien *gegenüber* unseren Nachkommen *für* sie verantwortlich. Abgesehen davon, dass unsere Nachkommen uns nicht zur Verantwortung ziehen können, wenn wir einmal «das Zeitliche gesegnet» haben werden, ist logisch kaum nachzuvollziehen, dass wir eine Verantwortung gerade ihnen gegenüber hätten. Sie werden ja genauso hingefällige Wesen sein wie wir es heute sind – und sie werden auch von uns nichts erwarten, können uns mit nichts mehr beauftragen.

Dergleichen semantische und logische Probleme hat der Christ nicht. Er muss sein Leben – und deshalb auch das, was er bewirkt oder zu erreichen unterlässt – vor Gott verantworten. Dieser hat ihm, ja allen Menschen laut der *Genesis* schon am Anfang der Schöpfung einen Auftrag gegeben. Der Auftrag mag zunächst recht einfach geklungen haben, nicht mehr als eine Umschreibung des menschlichen Wesens gewesen sein (vgl. *Gen* 1,28), aber Er hat ihn im Laufe der Geschichte immer genauer konkretisiert, durch sein oft fast ungeduldiges Gespräch mit dem sperrigen Volk Israel und schließlich in seiner unüberholbaren Offenbarung in seinem Wort, das «schon im Anfang» bei Ihm war, und dann «Fleisch geworden» ist und «unter uns gewohnt» hat (*Joh* 1,2.14). Letztlich ist es wohl Jesus Christus selbst, vor dem wir uns zu verantworten haben. Wie es am Anfang des Hebräerbriefes heißt, hat Gott «zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weise einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen» – und was sollen seine Worte anderes gewesen sein als eine ständig erneuerte Mitteilung, wer Er ist und was Er deshalb von den Israeliten erwartet – und in der Endzeit «durch seinen Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat». Gewiss müssen wir uns im Laufe unseres Lebens auch anderen gegenüber verantworten; aber am Ende ist es immer Gott, vor dem wir verantworten müssen, was wir geworden sind, was wir gemeint, gedacht, getan, erreicht, bewirkt oder nicht bewirkt haben. Eben deshalb rufen wir Gott an, wenn wir etwas Wichtiges und Schwieriges tun, so war in den Einleitungen von Verfassungstexten bis vor kurzem eine *invocatio Dei* üblich.

Aber dass wir im ejscavton tw'n hJmerw'n touvtwn, dem Ziel dieser Tage, einer Endzeit leben, verändert, so scheint es, alles radikal. Die Frage, was aus der Geschichte wird, wohin sie uns Menschen führt, ist spätestens seit der Auferstehung Jesu beantwortet. Schon im Alten Testament, das kein vergleichbares Wort für «Geschichte» kennt, bedeutet das Wort, das wir mit «Sein» übersetzen würden, soviel wie «Wirken» oder «Tun» und zwar letztlich immer Wirken und Tun Gottes. Er, nicht wir Menschen, ist der Herr der Geschichte. Die Kirchenväter werden diese Vorstellung dahingehend fortsetzen, dass Gott uns Menschen erzieht: Geschichte ist «Herstellung

des Heils» (Irenäus), der Weg, auf dem der Logos uns wie ein besorgter Lehrer begleitet (Athanasius), eine «Zeit des Wachstums», in der die Spreu vom Weizen getrennt wird und wir zur Gemeinschaft mit Gott erzogen werden. Noch Herder und Hegels Philosophie der Geschichte werden von dieser Vorstellung zehren. Da ist wenig Platz für den Gedanken, dass wir eine Verantwortung für die Zukunft hätten. Zwar muss jeder von uns seinen Lebensweg vor Gott verantworten, aber wohin die Zukunft führt, haben nicht wir zu entscheiden; Gott wird erreichen, was er sich vorgenommen hat, ob wir mitmachen oder nicht.

Welch ungeheuerere Entlastung im Vergleich zu jenen, die da meinen, wir müssten ganz alleine, in einer Welt und deren Geschichte, in denen nichts von einem Gott zu entdecken zu sein scheint, die Zukunft verantworten. Aber diese Entlastung kann uns dazu verführen, aus Bequemlichkeit oder auch bloß Ratlosigkeit Gott die gesamte Zukunft so zu überlassen, als ob wir über sie nicht einmal nachdenken müssten. Dabei ist offensichtlich, dass wir vor Ihm eine Verantwortung dafür haben, wie es in der Zukunft weitergeht. Gewiss ist die «Endzeit» eine Zeit des Harrens und Wachens¹⁰; aber dies bedeutet nicht, dass wir die Hände in den Schoß legen und uns mit einem «Gott wird es schon richten» begnügen dürften. Wenn es zu einer neuen Gestalt des Holocaust kommen sollte, wenn wir zulassen, dass die Folgen der modernen Technologie und des auf Gier aufbauenden Wirtschaftswachstums eines Teils der Welt die Erde unbewohnbar machen, wenn weiterhin Millionen Kinder verdursten und verhungern oder im Mutterleib ermordet werden, wird Gott uns zur Verantwortung ziehen. Man kommt schwerlich umhin, die Perikope des Matthäus-Evangeliums über das Jüngste Gericht (25,31–46) heute auch so zu verstehen, dass wir zu den Böcken auf der linken Seite zählen könnten, wenn wir nur jenen Hungrigen und Dürstenden zu essen und trinken gegeben haben, die uns zufällig über den Weg gelaufen sind oder an die man uns durch einen Spendenaufruf erinnert hat, uns aber weiter keine Gedanken darüber gemacht haben, wie wir eine Weltordnung erreichen könnten, in der Hunger und Durst, Obdachlosigkeit und ungerechte Gefängnisse zur seltenen Ausnahme geworden sind. Johannes Gründel (mit dem man oft nicht einverstanden sein konnte) hatte vermutlich recht, wenn er vor dreißig Jahren schrieb, auch und gerade wir Katholiken sollten unsere «Normenmoral» zu einer «Verantwortungsmoral» weiterentwickeln¹¹; und wenn die Deutsche Bischofskonferenz im September 1980 in ihrer Erklärung *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit* hervorhob, nur wenn die Schöpfung Zukunft habe, habe auch die Menschheit Zukunft, und deshalb von einer «sittlichen Verantwortung» für die Zukunft sprach, war es nicht gerecht, den Bischöfen zu unterstellen, sie kümmerten sich zu sehr um Anliegen der säkularisierten Gegenwart. Tradition ist nicht dasselbe wie traditionelle

Denkweisen; gerade wir Katholiken müssen acht geben, nicht die Fehler jener Zeiten zu wiederholen, in denen fast alles, was der Kirche aus «der Welt» entgegenkam, als Irrweg oder gar *derilamentum*, «alberne Wahnvorstellung»¹² abgelehnt wurde. Der von Paul VI. so bewegt beklagte «Abgrund», der sich in der Neuzeit zwischen der «Kultur der Welt» und dem Evangelium aufgetan hat¹³, verdankt sich ja zu nicht unerheblichem Teil dem Umstand, dass Autoritäten der Kirche oft nicht rechtzeitig erkannt hatten, wie so mancher scheinbarer Irrweg von vermuteten Kirchenfeinden in Wirklichkeit ein entfremdeter Splitter christlicher Überzeugungen war.

4. Gottes Walten und unsere Verantwortung

Dennoch sieht aus der Perspektive des Christen die Verantwortung für die Zukunft anders als in den Augen eines Ungläubigen aus. Die Kirche hat nie den Aberglauben der Neuzeit geteilt, die Geschichte sei nahezu von selbst eine Geschichte auch des moralischen Fortschritts; sie war auch nie wie Kant der Meinung, es gebe einen «verborgenen Plan der Natur», an dessen innerweltlichem Ende der Mensch keine andere Glückseligkeit kennen würde, «als die er sich selbst durch eigene Vernunft verschafft hat»¹⁴. Immer, zuweilen freilich zu starr und engherzig, sah sie die Zweideutigkeit der neuzeitlichen, am deutlichsten von Hegel vorgetragenen These, die Weltgeschichte sei im Grunde «nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit»¹⁵. Deswegen teilte sie auch nicht die erregte Enttäuschung der Kriegs- und Nachkriegsgeneration, als sich herauszustellen begann, dass jeder geschichtliche Fortschritt auch Auswirkungen haben kann, die ihn in Frage stellen. Während Autoren wie Horkheimer und Adorno angesichts des Geschehens der Jahre 1933–45 die Aufklärung und damit die gesamte Neuzeit in Frage gestellt sahen¹⁶, hatte sie immer schon die Worte des *Ersten Johannesbriefes* (5,19) vor Augen, dass «die ganze Welt unter der Macht des Bösen» steht. So ist sie denn wohl auch der Meinung, es spreche wenig dafür, dass sich eines Tages die «Zivilisation der Liebe»¹⁷ weltweit unwiderruflich durchsetzen würde – und trotzdem hält sie alle Gläubigen immer wieder von neuem an, sich für sie einzusetzen. Da sie von der Erbsünde gezeichnet sind, wird nie eine Zeit kommen, in der alle Menschen gut sind. Und dennoch ist der Christ aufgerufen, nach der Wahrheit zu handeln, «damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind» (*Joh 3,21*).

Zu diesem *poiein ajlhveqian*, «die Wahrheit tun», gehört heute ohne Zweifel auch, Entwicklungen zu beobachten, die in der Zukunft Böses bewirken könnten, und ihnen gegebenenfalls entgegenzutreten. Da er eine Verantwortung vor Gott hat, ist diese für den Christen sicher auch schwerwiegender als für jene seiner Mitbürger, die diesen Glauben nicht teilen. Dabei dürfen wir freilich dreierlei nicht aus den Augen verlieren. Erstens,

dass die Gefahren und Probleme der Zukunft sehr wahrscheinlich von denen verschieden sein werden, die wir heute zu sehen bekommen. Ein Beispiel ist die Epidemie SARS: wer hätte vor einem Jahr erwartet, dass sogar in amerikanischen Abendnachrichten des Fernsehens Darstellungen der unheimlichen Verbreitung dieser Krankheit fast die Berichte über den Krieg im Irak überschattet haben? Zweitens mag zwar die Kirche, wie Paul VI. und Johannes Paul II. des öfteren sagten, eine «Expertin in der Menschlichkeit» sein, aber sie hat keine eindeutigen Kriterien dafür, was uns morgen drohen wird. Rückblickend haben wir Schwierigkeiten zu verstehen, wie so mancher deutsche Bischof bis kurz nach 1933 Sympathie für die Bewegung der Nationalsozialisten empfinden konnte; aber wir können leider nicht sicher sein, dass sich Ähnliches nicht wiederholen wird. Echte Gefahren pflegen von einer Seite zu kommen, aus denen sie kaum jemand erwartet. Auch Zeugen des Heils treten ja oft in einer Gestalt auf, die zunächst mehr Misstrauen als Begeisterung hervorruft. Würde er heute wiederkehren, würde Franz von Assisi wahrscheinlich das Odium begleiten, dass er ein verlotterter, linker Grüner ist; viele seiner Zeitgenossen sahen in ihm ja im 12. Jahrhundert einen Waldenser und im übrigen Verrückten. «Irren ist menschlich», und auch der tiefste Glaube bewahrt uns Christen nicht davor, in Angelegenheit der Welt zu irren. Höchstens können wir gegenüber aufflammenden Begeisterungen und Formen der *political correctness* skeptischer sein als unsere Zeitgenossen. Verbunden mit der Sorge um die Wahrheit hat ein Schuss Skepsis gegenüber scheinbar großartigen Zeitströmungen uns Christen immer gut getan – und leider, zumal in den letzten Jahrzehnten, oft gefehlt.

Drittens schließlich ist kaum zu übersehen, dass nicht alle eine Verantwortung desselben Grades tragen. Ein führender Politiker hat für Entwicklungen der Zukunft eine andere, größere Verantwortung als ein Intellektueller, ein Bauer eine andere als der Direktor eines weltweiten Unternehmens. Schon allein deshalb ist es gedankliche Schlamperei zu sagen, *wir* seien für die Geschichte oder auch nur Dimensionen der Zukunft verantwortlich. Intellektuelle gebrauchen dieses Wörtchen «wir» deshalb so gerne, weil sie seit Platon die Politiker dafür beneiden, dass diese das Sagen haben und meist nicht auf gescheite Theorien hören; nur selten (und ungerne) denken sie an die Warnung der aristotelischen *Metaphysik*, in Fragen der Praxis seien die Erfahrenen zuverlässiger als die Theoretiker¹⁸. Aber in gewisser Weise nehmen alle an der Verantwortung für die Zukunft teil. Wenn Johannes Paul II. daran erinnert, dass die Entscheidung für eine Zivilisation der Liebe und gegen eine Zivilisation des Todes in den Herzen jedes einzelnen Menschen wurzelt, mag dies fast naiv klingen. Und doch ist es, denkt man nur ein wenig darüber nach, richtig. Die großen Entscheidungen «jener da oben» sind zumal in Demokratien davon abhängig, was

die polloiv, die vielen Bürger meinen und denken. Alle, die «im Licht des Glaubens» begriffen haben, «wie sehr die Heilsgeschichte die Geschichte der Befreiung vom Bösen in seiner radikalsten Form sowie die Einführung der Menschheit in die wahre Freiheit der Kinder Gottes ist»¹⁹, tragen an der Verantwortung für die Zukunft mit, jeder von ihnen dort, wo Gott ihn hingestellt hat, und sei sein Wirkungskreis scheinbar noch so klein. Nicht nur das Gute, wie die Neuplatoniker sagten und die Scholastik es wiederholte, sondern auch das Böse ist *diffusivum sui*, hat die Tendenz und Kraft, immer weitere Kreise zu ziehen, und der Auftrag, den wir erhalten haben, ist, an einer Ausbreitung des Guten mitzuwirken und das Böse daran zu hindern, um sich zu greifen.

5. *Sich um Klarheit bemühen*

Zwei kurze abschließende Bemerkungen. Erstens sollten wir Christen, auch und gerade wenn wir von unserer Verantwortung für Kommendes sprechen, öfter die Worte des *Ersten Thessalonicherbriefes* beherzigen: *omnia probate, quod bonum est tenete*, «prüft alles und behaltet das Gute» (5,21). Wir haben es immer noch nicht richtig gelernt. Ständig lehnen wir Dinge ab, die bei näherem Zusehen bedenkenswert wären, ständig passen wir uns Überzeugungen an, ja laufen ihnen nach, die – blickt man etwas genauer hin – mit unserer Treue zum Herrn kaum zu vereinen sind²⁰. Was wir heute – vielleicht mehr den je – benötigen, ist eine «Unterscheidung der Geister» (vgl. *1 Kor 12,10*). Anstatt uns sofort über dies oder jenes zu erregen bzw. es umgehend zu einem zentralen Anliegen der Christenheit zu erklären, sollten wir, was uns als Anliegen der Welt begegnet, nachdenklich prüfen.

Dabei wird sich zweitens wohl herausstellen, dass wir uns so manches Zukunftsanliegen der Welt zueigen machen sollten, anderes – oft heftig – ablehnen müssen, und wieder anderes zu Zukunftsphantasien, denen keine reale Möglichkeit entspricht, erklären können. Überdies werden wir entdecken, dass es Zukunftsanliegen gibt, die außer uns Gläubigen niemand wirklich beschäftigen und bei denen wir Jünger Christi die Verantwortung übernehmen müssen, an sie zu erinnern und uns für sie einzusetzen. Um nur ein Beispiel zu nennen, das jene beschäftigen sollte, die an Hochschulen wirken: wir müssen das Tabu brechen, Wissenschaft könne ihre Freiheit nur dann bewahren, wenn sie jederart religiöse Vorstellungen ausklammert. Viele beginnen heute zu entdecken, dass der Fortschritt der Wissenschaft zu einer echten Bedrohung der Menschheit werden könnte. «Wenn Wissenschaft ihre Verpflichtung auf Wahrheit erhalten will, muss sie sich auf eine wissenschaftstranszendierende, die Endlichkeit überschreitende Legitimation und Verpflichtung beziehen»²¹. Gelingt dies nicht, könnte sich eine der

bedeutendsten Errungenschaften der Menschheitsgeschichte in deren größte Katastrophe verwandeln. Marx hatte ohne Zweifel unrecht, wenn er 1859 schrieb, die Menschheit stelle sich immer nur Aufgaben, die sie auch lösen kann²²; eher schon trifft das portugiesische Sprichwort zu, das Paul Claudel seinem *Seidenen Schuh* voranstellte: «Gott schreibt selbst auf krummen Linien gerade».

ANMERKUNGEN

¹ G.Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 324ff.; K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, 200ff.

² Vgl. das gleichnamige Buch von Oswald Spengler aus dem Jahre 1923, dazu neuerdings J. Farrenkopf, *Prophet of Decline*, Louisiana 2001, aber auch H.J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers*, Leiden 1955.

³ Luther gebrauchte das Wort noch zur Übersetzung des griech. *ajpologiva*, also in der Bedeutung von «Verteidigungsrede», z.B. *1 Petr.* 3, 15.

⁴ Nachgelassenes Fragment 4 und z.B. *Jenseits von Gut und Böse*, 61.

⁵ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* XI, 569ff. Was Wittgensteins Theorie von «Familien» von Begriffen bzw. Wortbedeutungen betrifft, ist diese eine (weiter nicht analysierte) Verallgemeinerung der klassischen Lehre von der *analogia nominum*, die der amerikanische Aristotelesforscher Joseph Owens C.Ss.R. einmal treffend als *systematic ambiguity* umschrieben hat.

⁶ *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838. C. wurde später in seiner Heimat Polen durch eine mehrbändige Analyse sozialer Probleme an Hand der Bitten des «Vater unser» berühmt (*Ojczyzna*, Paris 1848, Poznan 1870, alle vier Bände erschienen erst 1899-1906; vgl u.a. A. Liebich, Hrsg., *Selected Writings of A. Cieszkowski*, Cambridge 1979.

⁷ Vgl. *Das Kapital*, Vorwort zur ersten Auflage, *MEW*, XXIII, 12.

⁸ Da es wichtige Unterscheidungen enthält, lohnt es heute noch, Karl Jaspers' kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erschienenen Buch *Die Schuld-Frage* wiederzulesen.

⁹ P. McCormick, *When Famine Returns. Ethics, Identity and the Deep Pathos of Things*, Heidelberg 2003.

¹⁰ Vgl. die Texte, auf die die Abschnitte 71/72 des neuen *Katechismus* verweisen.

¹¹ Kirche und moderne Wertsysteme, K. Forster, Hrsg., *Befragte Katholiken*, Freiburg 1973, 65.

¹² So Gregor XVI. 1832 in der Enzyklika *Mirari* und Pius IX. 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* über das Recht auf «Freiheit des Gewissens und der Kulte».

¹³ *Evangelii nuntiandi* 20.

¹⁴ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Werke*, ed. Weischedel, VI, 45, 36.

¹⁵ *Werke*, ed. Glockner, XI, 568. Vgl. zur Frage die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung* v. 22.3.1986, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 70, vor allem Abschnitt 10.

¹⁶ *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

¹⁷ Paul VI., *loc.cit.*

¹⁸ *Met.* A, 1, 981 a 14ff.

¹⁹ Vgl. die erwähnte Instruktion der Glaubenskongregation über Freiheit und Befreiung, Abschnitt 97.

²⁰ Um nur ein einfaches Beispiel aus meinem Fach, der Philosophie, zu geben: wir eignen uns viel zu leicht Teile von philosophischen Entwürfen an, die auch nur im Entferntesten an Metaphysik erinnern (etwa Heidegger) und lehnen zu leichtfertig Gedankengänge von Denkern ab, die deren

Möglichkeit ablehnen. So habe ich etwa nie einen katholischen Autor bemerkt, der anerkannte, dass Sir Karl Popper, etwa in seinem Buch *Das Elend des Historizismus* (Tübingen 1965), einer der besten «Alliierten» in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus war (als ich für ihn vor bald 15 Jahren einen Ehrendoktor der Katholischen Universität Eichstätt veranlasste, erhielt ich Protestbriefe mit dem Hinweis, er sei ein Freimaurer!). Ähnliches erlebte ich in meinen Studienzeiten mit Kant: er galt als *der* Feind, weil er die Möglichkeit der traditionellen Metaphysik verneinte, dabei war er und ist er bis heute einer der wichtigsten neuzeitlichen Verkünder und Verteidiger der Unantastbarkeit der Menschenwürde, sogar mit einer impliziten Metaphysik, vgl. N. Fischer, D. Hattrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn 1999. Und kaum ein (deutscher) katholischer Lehrer der Philosophie (im Gegensatz zu amerikanischen Protestanten) hat bemerkt, wie hilfreich z.B. für die Sakramentenlehre die *language analysis* von J.L.Austin sein könnte, geschweige denn die Bedeutung von A.N. Whitehead, der unter den Einfluss von Kardinal Newman eine Zeit lang erwog, Katholik zu werden, für die Begegnung des Christen mit der Welt, wie sie uns die Naturwissenschaften vorstellen, anerkannt.

²¹ Gesine Schwan, Präsidentin der Europa Universität Viadrina, in der *Süddeutschen Zeitung* vom 4. Januar 2003, auch *Forschung und Lehre* 2003, 4, 193.

²² Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW, XIII, 9.

GUY BEDOUELLE · FRIBOURG

VOM WIDERSTAND ZUR ERNEUERUNG

Ordensleben in der Moderne

Ist der Begriff des «Modernen» wirklich so modern? In seiner Untersuchung zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert hat Pater Chenu bei den Philosophen und Theologen des Mittelalters zahlreiche Belegstellen für diesen Begriff gefunden; er selber hat Abälard ohne Zögern zum «ersten modernen Menschen» erklärt. Im 14. und 15. Jahrhundert stand die *via moderna* für die Theologie in krassem Gegensatz zur *via antiqua*; während sie aber in den Universitäten gewissermaßen das Bürgerrecht besaß, entwickelte sich gleichzeitig eine *devotio moderna*, die völlig neue Charakteristika aufwies: Es entstand eine Form der Spiritualität, die ihrem Wesen nach nicht-klerikal, nicht-liturgisch und nicht ausdrücklich dogmatisch und trinitarisch war, sondern sich an weltlichen, intim-persönlichen, moralischen und christologischen Zügen orientierte.

Für die Historiker begann die Moderne im 16. Jahrhundert mit dem Erscheinen des Humanismus, der protestantischen Reformation und der katholischen Reform. Tatsächlich handelt es sich dabei wohl eher um eine Zeit des Überganges. Die Persönlichkeit eines Luther, aber auch eines Ignatius von Loyola wiesen Züge auf, welche diese Menschen noch deutlich der mittelalterlichen Mentalität zuzuordnen scheinen; gleichwohl erlaubte ihnen eine geniale Wahrnehmungs- und Beobachtungsgabe, die Moderne nicht nur ahnend vorwegzunehmen, sondern sie in gewissem Sinne sogar selber zu errichten. Erasmus oder Calvin wiederum stehen mit ihrer Epoche auf Anhieb im Einklang, der erste dank seiner hohen Intelligenz und seinem Feingefühl für die Fragen der Zeit, der letztere durch seinen ausgeprägten Sinn für eine schon beinahe kartesianische Klarheit.

Und schließlich gibt es noch diesen kultur- und geisteswissenschaftlichen Begriff, den wir, ebenso ungenau wie häufig, mit dem Wort «Moderne» bezeichnen. Er wird auf den Zeitraum zwischen Aufklärung

Guy Bedouelle OP; Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg/Schweiz; Präsident des Dominikanischen Studienzentrums von Saulchoir, Paris; (Gründungs-)Mitglied der französischen COMMUNIO. – Die Übertragung aus dem Französischen besorgte Erika Grün.

und Gegenwart angewandt, wengleich wir darin hin und wieder auch post-moderne Züge zu erkennen vermeinen. Es ist eine Zeit, in welcher die katholische Kirche zwar Verfolgung erlitt, in der sie sich aber auch, und zwar durchaus zugunsten ihrer Gläubigen, an diese Moderne anpassen musste. Sie hat es verstanden, sich dieser Herausforderung in vielen Hinsichten auf eine innovative Weise zu stellen.

Der berühmte Artikel aus dem Syllabus von Pius IX. aus dem Jahre 1864, in welchem die schon quasi zum Dogma erhobene Pflicht der Kirche, «sich mit der modernen Welt auszusöhnen», kategorisch abgelehnt wird, zeugt von diesem Kampf zwischen grundlegenden Prinzipien, der das ganze neunzehnte Jahrhundert, von 1790 bis 1890, durchzieht – von der durch die Französische Revolution erarbeiteten und von Pius VI. vorsichtig verurteilten bürgerlichen Verfassung für die Mitglieder des Klerus bis zu den eher versöhnlichen Akzentsetzungen durch Papst Leo XIII. Diese hundert Jahre werden durch zwei Ereignisse bestimmt, die vor allem durch die Aufmerksamkeit und den Widerhall, den sie erregten, von entscheidender Wirkung waren. Es handelt sich dabei um zwei Texte des Magisteriums. Da ist zum einen die Enzyklika *Mirari vos* von 1834; sie verurteilt die von der Zeitschrift «L’Avenir» in Umlauf gebrachten Ideen, oder genau genommen, die Ideen Lamennais’, und unternimmt damit genau wie die Modernen selbst den Versuch, die Grundlagen der Souveränität und der Hierarchie zu verändern. Zum andern ist es der Syllabus von 1864, der, so sieht es die «moderne» öffentliche Meinung, auf dem Konzil von 1870 durch das Dogma der Unfehlbarkeit seine feierliche Ratifizierung erlebt, obwohl er in Wirklichkeit wohl nicht viel mehr als einen Sieg über den Gallikanismus oder die Politik Josefs II. bedeutete.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts führt die doktrinäre Erstarrung, oder vielmehr die vorsichtige Beibehaltung des intellektuellen Status quo, die den Kampf gegen die Moderne kennzeichnet, zu einer Verlagerung des Kampfplatzes von dem Gebiet der politischen Philosophie auf das Gebiet des Dogmas und der Geschichte. Angeblich als Erfindung des Dominikaners Albert Weiss, dieses Vorkämpfers der katholischen Apologetik an der neu gegründeten Universität von Fribourg in der Schweiz, bedeutet das Wort «Moderne» schon an sich eine Denunziation. Eine Generation später, im Jahre 1922, schreibt Jacques Maritain, ganz auf der Linie seines Gönners Léon Bloy, seinen Aufsatz «Antimoderne». Er bringt damit den wahren, nämlich strukturellen Antagonismus zwischen dem modernen Denken einerseits und der kirchlichen Lehre, mitsamt der christlichen Praxis andererseits, zum Ausdruck.

Diese Spannung zwischen Kirche und Moderne manifestiert sich im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte besonders deutlich im religiösen Leben der Orden und Kongregationen, seien ihre Mitglieder nun männlichen

oder weiblichen Geschlechts. Nun lehnt modernes Denken das Ordensleben zwar eindeutig ab, doch kann ein solches Leben sehr wohl als ein Instrument für die fein differenzierende, vielförmige Reaktion der Kirche erscheinen, deren Erfindungsreichtum und Erneuerungskraft in der Großzügigkeit des Christenvolkes wurzeln. Das ist zumindest die These des vorliegenden Aufsatzes, der also eine Position jenseits des Dilemmas «Widerstand oder Unterwerfung» der Kirche gegenüber den Überzeugungen, Werten und Hoffnungen der Moderne bezieht, ja sogar jenseits des vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregten Dialoges mit der Welt. Das Ordensleben, das seine Wurzeln in der frühesten Geschichte der Kirche hat, ist von so fundamentaler Bedeutung für deren Existenz, dass es durchaus dazu dienen kann, die komplexen Beziehungen zwischen Kirche und Modernität zu entschlüsseln.

Die Vorgeschichte

Ohne übertreiben zu wollen, ist vielleicht die Feststellung nicht unnützlich, dass die Theologen des 13. Jahrhunderts die Anerkennung der Bettelorden seitens der Kirche wie auch all das, was diese Anerkennung an Neuem, oder wie wir heute wohl sagen würden, an Modernem, ja Revolutionärem mit sich brachte, mit großem Interesse und Feingefühl betrachteten. Sie erkannten sehr wohl, dass sich unter der monastischen oder kanonischen Form (Kutte, Kloster, gemeinschaftliches Leben, Einbeziehung der Öffentlichkeit in die Stundenliturgie) eine ganz andere Art des geweihten religiösen Lebens verbarg, das nun auf die *stabilitas loci* völlig verzichtete. Im Gegenteil, das erklärte Ziel dieser neuen apostolischen Orden war es, zu wandern, auf die Welt zuzugehen, um ihr das Evangelium zu predigen. Das Kloster war nicht mehr dazu da, um für immer in ihm zu verweilen, sondern um zu ihm als einem Ort der Frömmigkeit zurückzukehren, bevor man zu neuen Wanderschaften aufbrach.

Dieser offenkundige Bruch mit dem Mönchsleben, mit welchem Okzident und Orient ja nun schon seit einem Jahrtausend vertraut gewesen waren, wurde von vielen als ein Skandalon empfunden. War dies doch nicht mehr das Leben nach der Regel des Heiligen Benedikt (wie es die Benediktiner oder die Zisterzienser praktizierten) oder nach den Vorgaben der Kartäuserklöster, sondern ein ganz neues Modell, das sich in seinem Selbstverständnis zwar weiterhin auf die Nachfolge der Apostel berief, zugleich aber eine Anpassung an die pastoralen Bedürfnisse einer im Wandel begriffenen Gesellschaft darstellte. Auch waren die Theologen der Universitäten von Paris und Oxford, die ja säkuläre Priester waren, in ihrem Protest gegen die Bettelorden zunächst noch von blankem Neid und dem Widerstand gegen eine Konkurrenz oder gar eine neue Kirchenlehre be-

seelt, doch bald wichen diese Gefühle dem Staunen darüber, dass hier eine ganz andere Form des geweihten Lebens Anerkennung fand, eine Form, der mehr an den Bedürfnissen der christlichen Gesellschaft *ad extra*, als an der persönlichen Heiligung gelegen war. Natürlich ließ auch die Lebensweise mancher Kanoniker, zum Beispiel jener von Prémontré, Saint-Maurice d'Agaune oder Grand Saint-Bernard, gewisse Mischformen zu, doch diese besaßen lediglich lokale Bedeutung und hatten nichts mit den Universitäten zu tun.

Zu einem zweiten Zusammenstoß kam es zur Zeit der Reformation. Man hat Erasmus und Rabelais, die ja selbst auch aus dem Ordensleben kamen, die sarkastischen Angriffe gegen die Mönche und die Frommen lange Zeit sehr übel genommen. Wohl wissend, dass Bosheit und Ironie besser ankommen würden als alle Lobreden auf diejenigen ihrer Freunde, die ein frommes Leben im Kloster führten, mussten sie sich vorwerfen lassen, sie hätten das Ideal des Ordenslebens kompromittiert, indem sie vereinzelte Fälle von Missbrauch und kleineren Vergehen offenlegten. Luther, der die gleiche kritische Linie verfolgte, untermauerte seine Kritik, indem er selbst den frommen Gelübden jegliche Legitimität absprach, da sie seiner Meinung nach dem Evangelium zuwider liefen. Im 16. Jahrhundert gab es zahlreiche protestantische Reformatoren, die ehemals fromme Katholiken gewesen waren, nicht besser und nicht schlechter als die anderen. Und dennoch kamen die beiden schwerwiegendsten Vorwürfe, die das Zeitalter der Moderne dereinst gegen das Ordensleben erheben sollte, nämlich seine Unwissenheit und seine Habsucht, gerade aus den Reihen dieser humanistischen Kritiker, und es ist durchaus nicht sicher, dass diese Vorurteile heute völlig verschwunden sind.

Um unsere Untersuchung auf die Kämpfe und Reaktionen zu beschränken, die in den Jahrhunderten zwischen Aufklärung und Gegenwart stattgefunden haben, unterteilen wir diesen Zeitraum in vier unterschiedliche Phasen (es handelt sich um eine Periodisierung im weiteren Sinne des Wortes). Zwischen 1760 und 1830 lässt sich beinahe überall das Aufkommen von aufklärerischen Vorurteilen gegenüber dem Ordensleben beobachten, die zahlreiche Ordensbrüder und -schwestern zum Martyrium führten, sie zumindest aber zu einem Leben in der Verborgenheit oder zur völligen Aufgabe dieser Lebensweise zwangen. Von 1830 bis 1870 werden die alten Orden wiederhergestellt, und neue Kongregationen erleben einen Aufschwung in einer Gesellschaft, die ihnen gegenüber zwar weiterhin zurückhaltend bleibt, aber einen Katholizismus praktiziert, der ihnen später einmal zum Vorteil gereichen wird. Zwischen 1870 und 1960 nimmt die Verfolgung wieder schärfere Formen an; ist sie auch, abgesehen von den Ländern mit kommunistischem Regime nach 1917, nicht unbedingt lebensgefährlich, so haben Ordensleute doch unter Verachtung und Misstrauen zu leiden.

Nach dem Ersten Weltkrieg erfährt das Ordensleben in Westeuropa eine Wiederbelebung. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht es sich immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt, deren Lösung in einer unchristlich gewordenen Welt nun von neuen Formen geweihten Lebens in Angriff genommen wird.

1760-1830: Die Ablehnung durch die Moderne

Der Antimonarchismus der Aufklärung, der in den katholischen Monarchien des 18. Jahrhunderts zu beobachten ist, wird durch die Französische Revolution radikalisiert (Napoleon bildet da kaum eine Ausnahme) und nach 1815 auch von den Regierungen der Restauration weiter aufrechterhalten, allerdings nicht ohne einige Zugeständnisse, die für die Pflege der doch recht nützlichen Beziehungen zur Kirche erforderlich sind.

Welches sind nun die Vorwürfe, die seitens der Aufklärung gegen das Ordensleben erhoben werden? Anders als bei Luther sind sie nicht hauptsächlich theologischer Natur, obwohl die Revolution es wie Luther wagt, die heiligen Gelübde abzuschaffen, wenn auch im Namen der Freiheit des Individuums. Diese Vorwürfe sind in erster Linie sozial bedingt. Das kontemplative Klosterleben, das ganz auf das Gebet und die Feier der Liturgie ausgerichtet ist, wird als unnütz, ja sogar als für den sozialen Fortschritt schädlich empfunden. Die Kirchenpolitik Kaiser Josefs II. duldet Klöster nur unter der Bedingung, dass sie sich entweder dem Unterricht oder der Krankenpflege widmen, oder besser noch, dem Dienst an der Pfarrgemeinde, der als einziger in der Lage ist, das moralische Verhalten der Bevölkerung auf einem ausreichend hohen Niveau zu halten, im Grunde also eine soziale Kontrolle der Sitten zu gewährleisten. Doch gerade von dieser Auffassung der Kirche als Sittenwächterin wollte sich das Ordensleben befreien, obwohl es ja gegen Ende des *Ancien Régime* sowohl in der Rekrutierung der Novizen als auch in der Einhaltung der Ordensregeln zahlreiche Mängel gab. Allerdings hat die Politik Josefs II. zur gleichen Zeit den deutschsprachigen Gebieten eine Weltgeistlichkeit von hoher Qualität beschert.

Neben dem sozialen wurde, zweitens, auch ein ökonomisches Argument vorgebracht. Durch den Brauch von Land- und Geldspenden hatten die Klöster riesige Besitztümer akkumuliert, deren Produktivität jedoch den Erfordernissen bei weitem nicht genügte. Den Theoretikern zufolge war es viel besser, sie in dem Maße, wie sie den Klöstern vermacht worden waren, wieder dem Kreislauf des wirtschaftlichen Lebens zuzuführen.

Die Französische Revolution fügte dem eine weitere Beschwerde hinzu, die der ihr eigenen Ideologie entsprach. Sie verurteilte die religiösen Orden, indem sie diese in ihre starre Ablehnung von jeglicher Art organisch gewachsener Gesellschaften miteinbezog, in welchen es zwischen dem ein-

zelenen Bürger und Eigentümer einerseits und der Nation andererseits noch zwischengeschaltete Körperschaften gab, was ziemlich genau den Sachverhalt zur Zeit des *Ancien Régime* beschrieb, beruhte dieses doch auf einer endlosen Reihe von Einzelrechten, Pflichten und Privilegien. Die religiösen Orden mussten daher das Los anderer solcher Institutionen wie zum Beispiel der Zünfte teilen, also ausgeschaltet werden, um sich nicht zwischen Kirche und Gläubige stellen zu können.

Vom Standpunkt der politischen Realität sollte man diesen Machtkampf keinesfalls unterschätzen. Einige religiöse Orden waren der aufsteigenden Klasse einfach zu mächtig geworden. Allen voran musste daher der Jesuitenorden bekämpft werden. In den Augen der spanischen und insbesondere der portugiesischen Regierung stellten die Jesuiten mit ihrer Quasi-Souveränität über die Indio-Gebiete in Paraguay nicht bloß eine politische, sondern durch ihre Vorrangstellung im Unterrichtswesen auch eine ideologische Macht dar und waren dank ihrer Schifffahrtsgesellschaften, von welchen einige eine sehr unglückliche Entwicklung nahmen, auch ein durchaus ernstzunehmender wirtschaftlicher Faktor. Der Krieg gegen sie begann mit der Ausweisung der Jesuiten aus den katholischen Königreichen, der dann im Jahre 1773 nach zahlreichen Intrigen und heimlichem Druck das Verbot der Gesellschaft Jesu folgte. Mit dieser letzteren Maßnahme ging eine ganze Ära zu Ende, nämlich die der Katholischen (Gegen-)Reform, der die Jesuiten nicht nur mit glühendem Eifer gedient hatten, sondern deren Nutznießer sie auch waren.

Sowohl die von Josef II. ergriffenen Maßnahmen gegen die österreichischen Klöster als auch die Kommission der Ordensgeistlichen in Frankreich zielten darauf hin, die Klöster zu rationalisieren und ihren Nutzen für die Gesellschaft zu erhöhen. Die Französische Revolution verbot die feierlichen Gelübde und löste diejenigen Klöster oder Kongregationen auf, in welchen diese abgelegt wurden (Februar 1790), um dann, am 18. August 1792, alle sogenannten «religiösen Körperschaften» aufzuheben. Dem Verbot folgten Plünderungen, Kerker, das Leben in der Verborgenheit und gelegentlich sogar die Todesstrafe, deren berühmtestes Beispiel wohl die Hinrichtung der Karmelitinnen von Compiègne im Juli 1794 war.

Durchaus bemerkenswert ist, dass das gegen Ende 1801 zwischen Napoleon und Papst Pius VII. unterzeichnete Konkordat zur Wiederherstellung des religiösen Friedens in Frankreich die religiösen Gemeinschaften mit keinem Worte erwähnt, von denen Napoleon ausschließlich diejenigen von ihnen duldete, die seinen politischen Zwecken zu dienen vermochten: die Sulpizianer, die einen dem Geiste des Konkordats entsprechenden Klerus zu bilden bestimmt waren, die Brüder der christlichen Schulen, deren Aufgabe die Erziehung der Knaben war, die Zisterzienser vom Mont-Cenis oder die Schwestern vom Saint-Bernard, welchen

es oblag, die Reisenden oder die militärischen Truppen zu empfangen, sowie einige Kongregationen, die missionarische Aufgaben hatten.

Natürlich entstehen im Untergrund sehr bald von neuem Schwesterngemeinden; und natürlich organisieren sich Priester oder auch Ordensbrüder, um im Verborgenen bessere Tage abzuwarten. Doch die Zeit unmittelbar vor und nach der Revolution wird für lange Zeit ein ganz bestimmtes Bild des Ordenslebens prägen. Die Regierungen sehen in den Ordensleuten Gruppen, die besonderer Kontrolle bedürfen, die vorsichtshalber verboten gehören oder zumindest einer speziellen Gesetzgebung unterliegen sollten. Über dieses Thema kommt es zu einem sich über Jahre hinziehenden Streit zwischen der Kirche und einer öffentlichen Meinung, die davon überzeugt ist, dass Ordensgemeinschaften lediglich ein Überbleibsel des *Ancien Régime* seien und dass diejenigen, die die Revolution überdauert oder eine Neugründung erlebt hätten (wie zum Beispiel die Gesellschaft Jesu im Jahre 1814) nicht viel mehr als Zeugen einer vor-moderne Gesellschaft seien.

1830-1870: Eine Alternative zur Moderne

Wie neuere Untersuchungen zum Anti-Jesuitismus des 19. Jahrhunderts deutlich belegen, steht die Gesellschaft Jesu während dieser Zeit im Zentrum zahlreicher Streitgespräche und Kämpfe. Die Präsenz und das Wirken der Jesuiten in Luzern z.B. führt im Jahre 1847 zu einem Religionskrieg zwischen den protestantischen, von moderner Urbanität geprägten Kantonen und ländlich-katholischen Kantonen, die sich in einem Sonderbund zusammengeschlossen haben. Es gibt (wenn auch geringfügige) militärische Konsequenzen, und die katholische Niederlage im Krieg gegen den Sonderbund führt bei den Schweizer Katholiken, die als Feinde jeglicher Modernität gelten, zu einem Minderwertigkeitsgefühl, das ihnen für lange Zeit zu schaffen machen wird.

Und dennoch gelingt es den Orden im Laufe des 19. Jahrhunderts, sich neu zu gründen oder ihre Position zu stärken. In Frankreich, Belgien und Deutschland verleihen die Benediktiner der klösterlichen Liturgie, dem Gregorianischen Gesang und der Gelehrsamkeit neues Leben. Dabei spielte der Zauber eines idealisierten Mittelalters, das als Symbol für all jene Werte steht, welche die Moderne zu verneinen scheint, eine wichtige Rolle. Auch die Bettelorden tauchen wieder auf, doch die Abhandlung *Lacordaires*, der den Dominikanerorden neu gründet, versetzt in Erstaunen, weil die Dominikaner darin als mit einem besonderen Verständnis für die moderne Gesellschaft ausgestattet erscheinen und weil er sich nicht scheut, die Inquisition anzugreifen, wohl wissend, dass sie eine jener Institutionen ist, die dem modernen Bewusstsein als inakzeptabel gelten. Er steht damit in

Opposition zu all jenen, die glauben, die Rückkehr der Ordensgemeinschaften sei ein Gegenmittel oder eine Alternative zu den von der Französischen Revolution lancierten modernen Ideen. Zur gleichen Zeit ist der Gedanke des Opfers und der Wiedergutmachung der Sünden der Revolution besonders bei den Ordensschwestern allgegenwärtig.

Nun bedeutet das Aufblühen der Ordensgemeinschaften im 19. Jahrhundert tatsächlich eine Alternative, allerdings in dem ganz anderen, positiven Sinne einer neuen Herausforderung. Diese Gemeinschaften werden sich unter ganz unterschiedlichen Formen in allen Ländern vermehren, um den so vielfältigen Bedürfnissen einer im Wandel begriffenen Gesellschaft zu begegnen. Die industrielle Revolution und die durch sie bedingte Abwanderung in die Städte erzeugt so viel Elend, dass die Ordensbrüder und -schwestern sich bald vor die immer dringlichere Aufgabe gestellt sehen, den neuen Industriearbeitern das zu ersetzen, was das Land ihnen vorher zumindest teilweise geboten hatte. Einrichtungen für die Notfallmedizin, Krankenhäuser und Asyle aller Art werden nun meist von den weiblichen Gemeinschaften in Angriff genommen, und wie Don Bosco im Jahre 1854 richtig erkennt, wird der Grundschul- und weiterführende Unterricht eine dringende Notwendigkeit, der er mit der Einrichtung des Salesianerordens zu begegnen versucht. Doch eine Industriegesellschaft hat mit neuen Problemen zu kämpfen. Ein Schüler Lacordaires, Pater Lataste, «erfindet» gewissermaßen im Jahre 1866 die Lebensform der Dominikanerinnen von Bethanien, die es sich zur Aufgabe machen, weibliche Gefangene zu besuchen und ihnen nach der Entlassung bei ihrer Rehabilitation behilflich zu sein. Auch einem besonders charakteristischen Phänomen der modernen Gesellschaft, der Presse nämlich, stellt man sich jetzt: Gegen Ende des Jahrhunderts wird von einigen spezialisierten Kongregationen eine katholische Presse gegründet.

Während die großen Romanciers und die berühmten Historiker der Zeit die Kirche wegen der angeblichen Knechtung der Frau, der Frustration des Zölibats und der Keuschheit verurteilen, werden zahllose Wohltaten erwiesen, Initiativen ergriffen oder Projekte entwickelt, die vielleicht den Stempel des Frömmertums tragen, der dieser Zeit manchmal anhaftet, zugleich aber einen erstaunlichen Ideenreichtum und praktischen Sinn bezeugen, ganz so, als werde die Kirche niemals darauf verzichten, sich in die verlassensten und schwierigsten Bezirke der modernen Gesellschaft vorzuwagen. Sie tut dies zwar in der herkömmlichen Form des Ordenslebens, aber mit viel Gespür für die Anpassung an neue Situationen.

1870-1960: Die Konfrontation mit der Moderne

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts schmückt sich die moderne Gesellschaft mit dem Ideal der Wissenschaft, und wie nie zuvor kämpft sie gegen Un-

wissenheit und Aberglauben, die, nach der Meinung der heftigsten Gegner der Kirche, das Erbe der Ordensgemeinschaften sind. Im Namen der modernen Kultur wird der Kulturkampf in den unterschiedlichsten Formen geführt. Und wieder werden die Jesuiten, deren Organe (*La Civiltà cattolica*) und – vor allem deutschsprachige – Theologen als die «Drahtzieher» des Sieges der «Mehrheit» des I. Vatikanums zur bevorzugten Zielscheibe der Angriffe. Die Schweizer Verfassung von 1874 enthält eine Reihe von «Ausnahme»artikeln, welche direkt auf die Jesuiten zielen und auf dem gesamten eidgenössischen Gebiet die Gründung von neuen Klöstern verbieten. In Deutschland wird die Gesellschaft Jesu im Jahre 1872 verboten, und in Preußen werden 1875 alle nicht mit der Krankenpflege befassten Orden aufgelöst.

Nach den tragischen Ereignissen der Pariser Kommune von 1871, während derer Priester und Ordensleute standesrechtlich erschossen worden waren, und nachdem die Parteien der republikanischen Linken ihre Macht im Jahre 1879 gefestigt hatten, wurde in Frankreich der Kampf gegen die Kongregationen in mehreren Etappen geführt. Sein Schwerpunkt lag vor allem auf dem Gebiet des Schulwesens. Die republikanische Moderne duldet keine Klosterschulen, da diese angeblich ihren eigenen Werten diametral entgegenstehen würden. Im März 1880 wird die Gesellschaft Jesu in Frankreich aufgelöst, und die Ordensgemeinschaften, die bis dahin geduldet worden waren, müssen sich nun um ihre Autorisation bemühen. Zwar leisten viele Widerstand, doch die Ordensleute, die mit Gewalt ausgewiesen werden, gehen entweder ins Exil oder schließen sich zu ganz kleinen Gruppen zusammen. Aus innerpolitischen Gründen wird jedoch ebenso schnell wie diskret zum Rückzug geblasen.

Doch unglücklicherweise wird diese Diskretion nicht von allen Beteiligten geübt. So ergreifen Angehörige des Ordens der Assumptionisten aus dem Umfeld der Zeitschrift *La Croix* ganz offen Partei gegen den des Hochverrats angeklagten Hauptmann Dreyfus und ziehen die Mehrheit der französischen Katholiken in eine «Affäre», in welcher der Antisemitismus eine ganz wesentliche Rolle spielt. Ihr voreingenommenes Eingreifen führt im März 1900 zur Auflösung dieser religiösen Institution in Frankreich und bereitet den Weg für eine groß angelegte Offensive gegen die Ordensgemeinschaften. Der Angriff erfolgt 1901 in einer höchst beleidigenden Form, nämlich mittels eines der liberalsten Vereinsbildungsgesetze in ganz Europa, von welchem sie ganz gezielt und auf die sorgfältigste Weise ausgeschlossen werden. Die Dinge spitzen sich zu und die Regierung Combe ordnet ihre Ausweisung an, die dann auch ab dem Sommer 1902 vollzogen wird. Absoluten Symbolwert erhält das militärische Vorgehen gegen die Kartäuser, die wegen ihres berühmten Likörs als «handeltreibender Orden» gelten. Sie werden unter dem Hohngelächter zahlreicher Katholiken ver-

trieben. Die Angriffe werden dramatisch, und es beginnt sich ein Bürgerkrieg zwischen den beiden Lagern abzuzeichnen. 1905 wird in Frankreich die Trennung von Kirche und Staat vollzogen. Im darauf folgenden Jahr werden die Karmelitinnen von Compiègne von Papst Pius X. seliggesprochen. Es ist dies eine hoch symbolische Geste.

Doch die antiklerikalen Maßnahmen, die in ganz Europa ergriffen werden, vermögen die Ordensleute nicht aufzuhalten, im Gegenteil, sie machen ihnen Mut für die Missionsarbeit in fernen Ländern. In dieser Zeit der Kolonisierung stellen sich die missionierenden Orden, deren Liebestaten von den europäischen Staaten so verachtet werden, voll und ganz in den Dienst der Verkündigung des Evangeliums in Asien und Afrika. Zwar spielt die Frage der Nationalität in manchen Gegenden, zum Beispiel in Belgisch-Kongo oder in den französischen Kolonien, eine gewisse Rolle; doch für die Ordensleute ist die Loyalität gegenüber den – manchmal sogar antiklerikal eingestellten – Regierungen überhaupt kein Problem.

Unter den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts wird die Kirche insgesamt verfolgt; das Ordensleben ist nun, weil leichter verwundbar, lediglich ein leichter identifizierbares Ziel. Dies gilt in der Sowjetunion für die orthodoxen Klöster ebenso wie im nationalsozialistischen Deutschland oder in der Spanischen Republik, die sich an der Priesterverfolgung beteiligt, und später, nach dem Zweiten Weltkrieg, in den Vasallenstaaten der Sowjetunion, insbesondere in Ungarn und in der Tschechoslowakei.

Zur gleichen Zeit passt sich das Ordensleben in den westeuropäischen Ländern an die dringenden Probleme der entstehenden modernen Nachkriegsgesellschaft an. Die Teilhabe an Elend und Armut, das Sich-Einbringen in die am meisten benachteiligten Schichten der Gesellschaft wird zum vorrangigen Anliegen der Brüder und Schwestern, ganz besonders jener, die aus dem Umfeld Pater Charles de Foucaulds kommen oder jener, die als Arbeiter in der Welt der Arbeiter wirken. Für Pius XII. ist die Gefahr der marxistischen Beeinflussung so groß, dass er äußerst strenge Bedingungen stellt; andererseits gilt das Leben in der Gemeinschaft als ein wichtiges Schutzelement.

In der jüngsten Vergangenheit dringt das Elend der Dritten Welt in das Bewusstsein des Westens. Mutter Teresa gründet 1950 in Kalkutta den Orden der Missionarinnen der Nächstenliebe und 1963 den männlichen Zweig dazu. Auf diese Weise kommt das Ordensleben in enge Berührung mit der modernen Welt, deren Mängel es offenlegt und, häufiger noch, zu heilen versucht.

Ebenso stellen die zahlreichen Säkularinstitute («Weltgemeinschaften» aus geweihten Laien und Priestern), die besonders in den 50er Jahren aufblühen, eine Möglichkeit dar, das Lebensmodell der Ordensgemeinschaften auszuweiten auf die ganz reale Situation in der Arbeitswelt oder in

weltlichen, säkularisierten Bereichen. Und schließlich entsteht zu Ostern 1949 aus einer während des Zweiten Weltkriegs gemachten Erfahrung heraus die Bruderschaft von Taizé, eine ökumenisch orientierte evangelische Gemeinschaft, die dem Ordensleben für Generationen neue und besonders anziehende Züge verleiht. Sie zeigt auf beispielhafte Weise, wie das Ordensleben sich an der Realität der Kirchen zu orientieren vermag.

1960-2000: Die zwiespältige Versöhnung mit der Moderne

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich mit den Problemen des Ordenslebens beschäftigt. Durch das Dekret *Perfectae caritatis* empfiehlt es allen Ordensgemeinschaften, sich der Rückkehr zu den Quellen, allen voran dem Neuen Testament, aber auch ihrem eigenen Ursprung zu widmen und ihre Verfassungen entsprechend zu erneuern. Die weitaus meisten haben sich dieser Aufgabe auch mit viel Mut und Loyalität gestellt, doch mussten sie das zu einem Zeitpunkt tun, in welchem die religiösen Institutionen die größte Krise seit der Säkularisation und der protestantischen Reformation erleben. Diese Grundstimmung der 70er Jahre musste zu einer schweren Identitätskrise führen, die besonders die neuesten Kongregationen ergriff, also jene, die seit dem 19. Jahrhundert als Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne entstanden waren.

In Europa wird in diesen Brüder-, vor allem aber in den Schwesterngemeinschaften das klassische Modell häufig durch eine Säkularisierung des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensstils erschüttert. Es ist, als habe man sich dieser Aussöhnung mit der modernen Welt, welche das Zweite Vatikanische Konzil kennzeichnet, nur sehr oberflächlich gestellt. Bei abnehmenden Bevölkerungszahlen, deren direkte Folge eine immer geringere Anzahl potentieller Berufungen und deren indirekte Folge auch eine Abwendung der Familien vom Christentum war, sind die Kongregationen oft überaltert und deshalb für den Nachwuchs nur wenig attraktiv geworden. Allerdings ist die geographische Achse gewissermaßen lediglich verlegt, und nicht selten rekrutiert die eine oder andere Ordensgemeinschaft immer mehr Mitglieder aus außereuropäischen Staaten, oder es kommen ihre Oberen aus Kolumbien, Brasilien oder Korea... Damit stellen sie die Katholizität der Kirche unter Beweis. Auch dürfen wir nicht die hohe Anziehungskraft vergessen, derer sich das Ordensleben in den Ländern erfreut, die ehemals einer brutalen, heute aber eher schleichenden Verfolgung ausgesetzt waren bzw. sind. So erfolgten 1989 in Polen viele Aufnahmen in die verschiedenen Ordensgemeinschaften, und in Vietnam ist das auch bis heute so geblieben.

Aber schon sehr bald nach dem Konzil entstand eine Tendenz hin zu den ganz einfachen, quasi unabänderlichen Formen des Ordenslebens, die

auf die eine oder andere Weise die Anforderungen der Moderne mit ihren Herausforderungen verknüpfen. Teils aus dem Bedürfnis sie zu ignorieren, teils um sich ihnen zu stellen, haben diese Gemeinschaften die traditionelle Form der Abkehrung von der Welt gewählt. So erfreut sich das Eremitentum einer Beliebtheit wie noch nie; es wird entweder in aller Einsamkeit oder in Gemeinschaft mit anderen ausgeübt. Nicht zu unterschätzen ist auch das Wiederauftreten schon verschwundener Formen des geweihten Lebens, erloschener Zweige oder längst vergessener Traditionen, die ein religiöser Enthusiasmus wieder ins Leben ruft, zu einer Zeit, da die klassischen oder auch neueren Ordensgemeinden eigentlich ausgedient zu haben schienen.

Andererseits hat auch die charismatische Bewegung neue Gemeinschaften hervorgebracht, die sowohl Einzelne als auch Familien umfassen. Dies bedeutet eine ganz neue Realität für den Katholizismus. Zeit und Erfahrung haben uns gelehrt, zu unterscheiden zwischen solchen Mitgliedern, die durch das Einhalten der drei traditionellen Gelübde ein wahrhaft gottgeweihtes Leben führen, und Mitgliedern anderer Art. Die in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil entstandenen Laienbewegungen belegen die hohe Wertschätzung des Laientums seitens des Konzils, das sie gerade dafür besonders befähigt sah, der modernen Gesellschaft christlich zu begegnen; auch innerhalb dieser Bewegungen gibt es inzwischen Zweige, die sich entweder dem Priestertum oder dem Ordensleben widmen.

Diese neuen Gemeinschaften treten nun an die Stelle der althergebrachten, und zwar manchmal wortwörtlich, indem sie sich in deren Räumlichkeiten niederlassen, um sie zu erhalten oder um den Übergang zu verwalten. Es ist wohl noch zu früh zu beurteilen, wie lebensfähig diese neuen Gemeinschaften sind, in welchem Maße sie alle möglichen Proben zu bestehen vermögen oder ob sie in der Lage sind, das richtige Maß an Widerstand gegen die Moderne mit dem Ideenreichtum und der Erfindungsgabe zu verbinden, die unabdingbar sind, wenn sie sich den Herausforderungen, die das Grundmuster der letzten beiden Jahrhunderte sind, überhaupt stellen wollen.

Kontinuität und Offenheit

Manch einem mag es scheinen, dass die jüngsten Erfahrungen auf eine Rückkehr zur ältesten und wahrhaftigsten Form des Ordenslebens, nämlich dem Leben im Kloster, weisen, in welchem eine Gemeinschaft durch ihr Gebet für die Welt bestätigt, dass sich ihre Werte radikal von jenen unterscheiden, welche die Moderne so hoch hält. Wir haben gesehen, daß die moderne Gesellschaft sich an anderen Kriterien orientiert, als das Evangelium sie predigt, und dass sie sich dessen seit langem bewusst ist. Von daher gesehen gibt es eine gewisse Kontinuität in der leisen, aber standhaften

Ablehnung bestimmter moderner Werte, die nicht wirklich dem Evangelium entsprechen. Ohne dieses Element der Auswahl, der Unterscheidung, und manchmal eben auch der Ablehnung gibt es kein Ordensleben. Ausöhnung mit der Moderne bedeutet keineswegs das Einverständnis mit allem, was sie ausmacht. In der einen oder anderen Form muss es immer auch die Dimension des «Rückzugs in die Wüste» geben, die in der Krise nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil irgendwie abhanden gekommen war.

Andererseits könnte die hier nachgezeichnete Geschichte natürlich auch beweisen, dass wir die Forderungen, welche die Moderne erhebt, nicht ignorieren dürfen, sondern viel mehr sie analysieren, sie vor dem Hintergrund des Evangeliums durchdenken müssen. Die unglaubliche Vielfalt an Antworten und Lösungen, die uns das Ordensleben seit der Aufklärung geboten hat, kann nicht untergehen, und der Geist, der sie inspiriert hat, um mit ihrer Hilfe die Kirche an die echten, wenn auch vielleicht manchmal nur dumpf empfundenen Nöte unserer vielgestaltigen, komplexen und so zerbrechlichen modernen Gesellschaft heranzuführen, kann nicht ausgelöscht werden.

Betrachten wir noch einen ähnlich gelagerten Fall: Im Laufe der Geschichte hat die katholische Kirche gegenüber der Kunst als Förderin des Glaubens immer eine bewegliche Haltung bezogen. Wenn sie auch eine sakrale Kunst gefördert hat, wie sie in den ersten fünfzehnhundert Jahren entstanden und weiterentwickelt worden ist, und wenn sie auch weiterhin die Notwendigkeit der Bewahrung der Tradition und des Ideals dieser Kunst verteidigt, so hat sie sich doch immer (wenn auch manchmal mit nur geringem Erfolg) darum bemüht, den Wandel der Ästhetik zu verstehen und nachzuvollziehen, bis hin zu jener Kunst, die als «modern» bezeichnet wird. Anders als die Kirchen des Ostens war sie niemals bereit, die Spontaneität und den Erfindungsreichtum des künstlerischen Schaffens einem einzigen Modell der sakralen Kunst zu opfern, so sehr sich dieses Modell auch bewährt hat.

Unsere historische Skizze ermutigt uns zu glauben, dass das gleiche auch für die Kunst, das Evangelium zu leben, Gültigkeit besitzt, diese Kunst, der das Ordensleben über Jahrhunderte hindurch immer wieder Ausdruck verliehen hat, indem es das Bleibende und die Schönheit des Modells der ersten Jahrhunderte mit den Antworten auf die Herausforderungen verbunden hat, die eine immer noch des Evangeliums bedürftige Welt unablässig aufwirft.

OLIVIER BOULNOIS · PARIS

WAS GIBT ES NEUES? – DAS MITTELALTER

Ich möchte hier einige Bemerkungen über den Begriff der «Moderne» vorlegen und dabei den Gedanken äußern, dass das Mittelalter nicht *weniger*, aber *anders* modern ist als die sogenannten «modernen» Zeiten. Mein Vorhaben lässt sich somit als ein Kontrapunkt zu der Debatte verstehen, die sich von Hegel bis zum großen Werk von H. Blumenberg, «Die Legitimität der Neuzeit»¹ erstreckt, als ein Beitrag also zu den Auseinandersetzungen am Ende des letzten Jahrhunderts über den Humanismus, den Fortschritt und die Moderne. Dabei werde ich beiläufig einige historiographische Seifenblasen zum Platzen bringen.

I. WAS IST DIE MODERNE?

Der Ausdruck Moderne verweist erstens auf den Beobachter und besagt schlicht die jeweilige Zeit. Als im 19. Jahrhundert Chateaubriand den Begriff als Gegensatz zu «Altertum» verwendet, charakterisiert er die neuen Zeiten in einem abwertenden Ton als vulgär².

Sodann besagt der Begriff Moderne, bzw. Modernität etwas Absolutes, eine ästhetische und ethische Haltung, das Anstreben von Neuem als einem Wert an und für sich. Baudelaire, der ins Unendliche zu tauchen wünschte, «um darin Neues zu finden», berief sich dafür auf «eine rationale und historische Theorie des Schönen im Gegensatz zu der Theorie des einzig und absolut Schönen». Modernität ist die Art und Weise, in der sich der Geist und seine Werke jeweils in der Geschichte aussagen. «Das Moderne ist das Vorübergehende, Flüchtige, die Hälfte der Kunst, deren andere Hälfte das Ewige und Unwandelbare ist.»³ Die Moderne bedeutet nicht mehr, wie die Neuzeit im Vergleich zum Mittelalter ein Gegensatz zu anderen Epochen, sondern eine ästhetische Haltung, für die jeder Geschichtsmoment seine eigene Form von Modernität, seine eigene Wahrnehmungsweise der verborgenen Schönheit der Welt hat.

OLIVIER BOULNOIS, geboren 1961, ist Mitherausgeber der französischen COMMUNIO. Er lehrt Philosophie an der École Pratique des Hautes Études in Paris. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte August Berz.

In einer dritten Etappe wird der Begriff «Modernität» zu einem Wert, der ein auf ästhetisches und ethisches Handeln ausgerichtetes Ziel bestimmt. «Man muss absolut modern sein», sagte Rimbaud (*Une saison en enfer*, «Adieu»). – Bei Rimbaud hatte der Ausdruck jedoch nicht eine humanistische Bedeutung (im Sinne Renans), in ihm lag keinerlei Fortschrittsglaube: Diese Hypothese war an einer früheren Stelle ausgeschlossen worden⁴. Er war keine allgemeine Parole, kein Gebot, sich auf den Vorposten des geschichtlichen Kampfes zu befinden, sondern Ausdruck der Notwendigkeit, sich seinem Schicksal allein zu stellen, der Schrei eines Dichters, der über jede Dichtkunst hinaus voraus drang in tragischer Einsamkeit, nicht einmal im Schutz seiner früheren Werke. – Der Satz Rimbauds wird jedoch von allen Vordenkern des zwanzigsten Jahrhunderts, von denen des Surrealismus, des Marxismus und des Existentialismus, als Losung übernommen. Für die «Vorhut» heißt modern sein, nach immer mehr Modernität zu streben, eine fortwährende Modernisierung, ja eine dauernde Revolution zu wollen. Der Fortschritt selbst wird zum Ziel. In diesem Sinn widersetzt sich die Modernität der Tradition. Sie ist die Umsetzung einer Geschichtsperiode in eine Geisteshaltung, in eine allgemeine Kategorie und ein kulturelles Gebot. In ihr liegt die Eliminierung all dessen, was ihre Entfaltung behindert, insbesondere der zwangsläufig veralteten Institutionen der Vergangenheit. So aufgefasst, führt die Modernität zur Kollusion der künstlerischen, politischen, philosophischen Vorhuten: Damit, dass man im Schönheitsempfinden modern ist, befindet man sich an der Spitze des geschichtlichen Fortschritts, ist man der Vordenker im Dienst der Massen. Die von Sartre gegründete Zeitschrift nennt sich übrigens «Les Temps Modernes» (in merkwürdiger Umkehrung des ironischen Charakters, die diese Formel seit Charlie Chaplins Film «Modern Times» angenommen hat). Das Gebot kann somit dazu dienen, die als reaktionär bezeichneten Schönheitsbegriffe und Lehren zu disqualifizieren, ja es kann zu einer terroristischen Parole werden (was Milan Kundera in «Das Leben ist anderswo» aufgezeigt hat). Entwicklung läuft hier auf Nihilismus hinaus, auf einen irgendwie *obligatorischen* Nihilismus, worin der Entwertung der Werte nichts mehr widersteht.

Ist Modernität nur ein ideologischer Slogan oder hat sie eine legitime theoretische Grundlage? Gibt es ein Ideal der Moderne, ein Ideal, das durch den Fortschritt der Geschichte zutage gefördert worden wäre, und doch nicht dem Gesetz des Fortschritts unterstände und nicht mit der Zeit veralten würde? Gibt es einen Modernitätsbegriff, eine Struktur, die der Zerstörungsraserei der Modernisierung entgeht? Das ist die entscheidende Frage, der H. Blumenberg sich in seinem großen Werk gestellt hat. Unter vielgestaltigen Formen setzt der Begriff Moderne voraus, dass das Wesentliche des Modernen in der Neuzeit zustande kommt und dass diese den Höhepunkt der Geschichte bildet, eine Periode, die den heutigen (zeitge-

nössischen) aktuellen Unternehmungen noch ihre ganze Legitimität verschafft. Kurz, er nimmt an, dass wir mit der Neuzeit in die Moderne eingetreten, aus ihr noch nicht herausgekommen sind und dass jedes gültige Denken mit dieser Bewegung gegeben ist.

Für Hegel verweist Modernität auf die Interpretation des Menschen als eines freien Subjekts. Diese Auffassung stützt sich also auf eine entsprechende metaphysische Grundlage, den Primat der Subjektivität: «Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjektive Idee als Wissen, und dann die substantielle, konkrete Idee; und die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, dass es zum Bewusstsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. [...] Das Wissen dessen, was für sich frei ist, das ist das Prinzip der modernen Philosophie.» Somit der Schluss: «Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: erstens die griechische und zweitens die germanische Philosophie.»⁵ Das griechische Denken hat die Freiheitsidee konzipiert, das moderne (im Wesentlichen deutsche) Denken hat sie realisiert. Diese Doppelthese fasst die Philosophie als auf den Fortschritt ausgerichtet auf, schließt aber *ipso facto* zwischen den beiden Sternstunden das Bestehen einer mittelalterlichen Philosophie aus.

Wie Blumenberg bemerkt, entsteht die Moderne in einem performativen Akt. Die Einstellung, dass man sich nie an die bestehende Kultur und Wissenschaft halten soll, dass man also modern sein soll, ist damit zur Geburtsstätte der Neuzeit geworden. Das Anstreben von Modernität ist mit der Idee verbunden, «Epoche zu machen», einen Bruch mit der alten Ordnung herbeizuführen, die ohne weiteres als veraltet qualifiziert wird. Aber wer macht mit Modernität Epoche?

II. NEUHEIT DER NEUZEIT?

Stellen wir zunächst fest, dass Renaissance und Mittelalter korrelative Begriffe sind.

Erstens *geschichtlich*. Ein gewisser A.G. Bussi soll schon 1469 den Ausdruck «*media tempestas*» (Mittelalter) erfunden haben. Damals aber bezeichnet der Begriff nur die neuere Periode. Er erhält seinen begrifflichen Sinn erst im Gegensatz zu «*rinascita*» («*Renaissance*»), einem Ausdruck, der von Vasari 1550 in seinem Werk «*Le vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori*» verwendet wurde. Die Gegenwart erscheint somit als Rückkehr zu einer lichten Antike nach einer düsteren und barbarischen Periode: Der «reaktionäre» (im eigentlichen, nicht im politischen Sinn) Begriff Wiedergeburt ist folglich eine Selbstlegitimation der Künstler und Gebildeten des 16. Jahrhunderts. Es wird dann Sache von Francis Bacon sein, die Theorie aufzustellen, dass das Mittelalter im Gegensatz zur Neuzeit eine Periode der Unwissenheit gewesen sei.

Sodann *logisch*. Merken wir uns: Diese Periodisierung ist nur innerhalb der lateinischen westlichen Welt sinnvoll. Die Idee eines japanischen oder amer-indischen Mittelalters erscheint absurd. Nicht sinnvoller ist es, von einem arabischen oder byzantinischen Mittelalter zu sprechen. Nicht weil diese Kulturen weniger reich als die mittelalterliche Kultur der selben Zeit gewesen wären, sondern deswegen, weil keine dieser Kulturen *das Phänomen der Renaissance aufgewiesen* hat. Von einer «Renaissance» der Literatur und der Künste oder gar der Vernunft kann nicht die Rede sein, ohne dass man *ipso facto* eine finstere Periode postuliert, einen Umbruch in der Übermittlung der Kultur, der Vernunft und der Freiheit oder ein Hindernis gegenüber ihrer Ausbreitung. Und das gilt umso mehr, als es schwierig erscheint, die Verspätung in der Entwicklung dieser Fähigkeiten zu erklären, die im Grunde mit der Natur des Menschen identisch sind. Wieso sollte das natürliche Licht zu seiner Entfaltung das Zeitalter der Aufklärung abgewartet haben? Was hindert die Ratio daran, zu Rationalismus zu erblühen? Man muss also eine Bremse, ein Zurückhaltungsprinzip postulieren, das den Fortschritt an seiner Entfaltung hindert: dazu muss das Mittelalter dienen.⁶ Deshalb entsteht die (reale) Renaissance des 16. Jahrhunderts im Akt der Selbstzelebrierung: Sie hat es nötig, ein (mythisches) finsternes Zeitalter zu postulieren, eine Zwischenzeit, die trennt, statt zu einen: das *medium aevum*. Folglich *bedarf* die Neuzeit theoretisch des Mittelalters, um das zu sein, was sie ist.

Und doch war das Mittelalter selbst nur eine lange Reihe von *Renaissancen*: die karolingische Renaissance, die Renaissance des elften Jahrhunderts, die des 13. Jahrhunderts, die dann zur Blütezeit (oder zum Herbst, es kommt wenig darauf an) des italienischen Trecento und Quattrocento führt⁷. Blumenberg zufolge ist diese Erklärung noch eine anachronistische Projektion der Neuzeit, die nach Vorläufern sucht. – Im Gegenteil macht es den Anschein, dass diese Diagnose der Historiker eine Art Wiederentdeckung des Verdrängten ist. Heute kann man nicht mehr sämtliche nachhaltigen Arbeiten über die materielle und quantitative Geschichte ignorieren, wonach das Mittelalter für den Westen eine lange Periode des Bevölkerungswachstums, langsamer Mutation im technischen und gesellschaftlichen Bereich, der Anhäufung von Reichtum gewesen ist – eine Art zunehmender Akkumulation von Kapital. Im intellektuellen Bereich kann man weiter gehen und daran erinnern, dass es keinen rein unabhängigen Ursprung gibt: Es ist Europa eigen, sich stets zu erfrischen, das heißt beim Entdecken anderer Quellen neuen Schwung zu erhalten, dank des Erkennens anderer (griechischer, jüdischer, arabischer) Kulturen wieder aufzuleben. So verstanden ist die Renaissance des 16. Jahrhunderts nur das Ergebnis und die Errungenschaft des ganzen mittelalterlichen Vorhabens. Während aber das Mittelalter nach und nach sämtliche Werke des Aristo-

teles und einige Dialoge Platons gefunden und sich während seines ganzen Verlaufs intellektuell erneuert hat, indem es seine griechischen Quellen fand, kommt es zur Renaissance dann, als die griechischen Quellen mit der Ausgabe sämtlicher Dialoge Platons und der lateinischen Übersetzung der Enneaden Plotins durch Marsilius Ficinus (1492) zur Hauptsache endlich zur Verfügung stehen. Die Renaissance vollendet das intellektuelle Vorhaben des Mittelalters und bringt es zu einem guten Abschluss. Somit liegt zwischen den beiden Begriffen ebensoviel Kontinuität wie Bruch.

Man kann die Diskontinuität ganz einfach leugnen und behaupten, die Renaissance beginne schon im Mittelalter. Und alle neueren geschichtlichen Arbeiten stellen immer wieder Kontinuitäten fest, wo die Autoren des 16. Jahrhunderts eine *Instauratio Magna* (eine große Erneuerung, nach der Formel von Francis Bacon) zu verwirklichen glaubten. In einem anderen Sinn aber setzt selbst unsere Interpretation noch eine radikale Diskontinuität voraus – insofern, als die neue Integration des äußeren (griechischen) Ursprungs für die lateinische Welt eine von Grund auf neue Situation mit sich bringt. «Zwischen dem Fall Granadas und der Zurückgewinnung des griechischen Aristoteles gibt es einen gemeinsamen Punkt: Der Araber und das Arabische (Mensch und Sprache) werden aus dem Erbland vertrieben. Die Bewegung bleibt nicht hier stehen. Die Ausweisung der Juden bedroht Toledo. Es gibt keine *äußere Schuld* mehr. Byzanz ist tot. Griechenland ist da, *intakt.*»⁸ Griechenland ist nun ganz integriert, nicht mehr ein ferner Fremder von einst: Man könnte meinen, es werde *wiedergeboren*. Die Renaissance kann Wiedergeburt heißen, weil sie einen direkten Zugang zum ganzen antiken Denken hat und sich von ihm vorbehaltlos inspirieren lässt. Nun aber ist gerade diese *Unmittelbarkeit* (die paradoxerweise am Ende zahlreicher Vermittlungen gewonnen wird) eine neue, dem Mittelalter noch nicht bekannte Situation. Dieses hatte nur über komplexe Vermittlungen (zumal über arabische und hebräische Übersetzungen) Zugang zum griechischen Ursprung.

Somit bleibt der angebliche Umbruch der Neuzeit ein Rätsel. Vor Blumenberg wurden mehrere Erklärungen vorgebracht. Man schrieb den vermuteten Umbruch dem Humanismus zu oder auch der Entdeckung der Menschenwürde; schließlich konnte man ihn dem Protestantismus zuschreiben.

1. Der Humanismus?

Der durch die Renaissance eingeleitete Umbruch lässt sich als ein Umbruch innerhalb der Scholastik verstehen. Wenn man unter Scholastik im eigentlichen und der Etymologie entsprechenden Sinn die Gesamtheit der Lehr-tätigkeit in den universitären Schulen versteht, die auf einer logischen

Argumentation beruht und in der charakteristischen Form der *quaestio* vorgeht, so wäre die tragende Struktur des scholastischen Denkens unter dem gegensätzlichen Druck mehrerer innerer Kräfte geborsten: «Im Zweifel über das Unternehmen als Ganzes infolge der Veränderung des theologischen Denkens [...] kam es zu einem Sichabkapseln der Theologie (und der Philosophie)»⁹. Als die dominierende Wissenschaft, die Theologie, sich abkapselte, hörte sie auf, das philosophische Unternehmen zu decken. Genauer gesagt: Das durch die Theologie, die Logik und den literarischen Humanismus gebildete Dreieck löst sich auf. Während sich im 15. Jahrhundert eine eigentliche «logische Theologie» entwickelte, hört im 16. Jahrhundert die Logik auf, die Theologie zu gestalten. Deshalb ist sie Zielscheibe sämtlicher Angriffe des Humanismus und wird von Erasmus, Luther, Thomas Morus, Rabelais einmütig verspottet. In der Folge entwickelt sich die Philosophie auf literarischen Grundlagen in Form von Traktaten: Sie wagt sich nicht mehr in eine den sehr strengen Regeln der Logik unterstehende dialektische Argumentation.

Man kann dafür institutionelle Ursachen finden: die Verlegung der Wissensplätze von der Universitäten zu den Höfen (der Fürsten oder Päpste). «Im 15. Jahrhundert bemächtigt sich die Politik der Universität und die Universität der Politik. [...] Der Renaissancephilosoph widersetzt sich dem Professor.»¹⁰ Die Entwicklung einer Philosophie außerhalb der Universität ist in der Tat eines der auffälligsten Merkmale der Philosophie der Renaissance sowie der Neuzeit (denken wir zum Beispiel an Descartes oder Spinoza). Der Niedergang der Scholastik besteht zuerst im Auszug der Philosophen aus der Schule.

Doch hinter dieser Problematik steckt ein Anachronismus der Historiker. Diese legen dem Begriff Humanismus einen anderen Sinn bei, als er in der Zeit, die wir studieren, im 16. Jahrhundert, hatte. Sie projizieren seinen modernen Sinn in ihn hinein, beispielsweise den des Buches von Sartre «L'Existentialisme est un humanisme». – In Wirklichkeit hat selbst das Wort «Humanismus» (im 18. Jahrhundert im Sinn von «Philanthropie» bezeugt) erst im 19. Jahrhundert unter dem Impuls von E. Renan diesen neuen Sinn erhalten, um den «Kult von allem, was des Menschen ist»¹¹, zu bezeichnen. Diese Formel verweist undeutlich, aber sehr aufschlussreich auf alles, was dem Menschen und allen Produkten der menschlichen Aktivität eigen ist. Nun aber sprach die Antike von «*humanitas*», von humanistischen Fächern, um die literarischen Disziplinen zu bezeichnen. Der italienische Begriff «*umanista*», der im 16. Jahrhundert nach dem Modell von «*artista*» (Student der Künste, d.h. der Grammatik und der Logik) oder «*jurista*» (Rechtstudent) geschmiedet wurde, bezeichnete einfach den Logikstudenten oder -lehrer. Aber diese Disziplin existierte schon im Mittelalter. Indem am Ende des 19. Jahrhunderts E. Renan und die Historiker der Renaissance

den modernen Sinn von «Humanismus» einbürgerten, erlagen sie einem doppelten ideologischen Vorurteil: Sie führten das Studium dieser literarischen Studien auf die Renaissance und auf die «Entdeckung» des Adels des Menschen¹² zurück.

Nun ist aber beides falsch.

Es gibt eine Form von mittelalterlichem Humanismus. Bernhard von Clairvaux, ein heftiger Gegner der Scholastik, aber großartiger Stilist, ist ein Beispiel dafür. Das Werk Petrarcas (14. Jahrhundert) bildet dafür einen schlagenden Beweis: Außerhalb der scholastischen Lehrtätigkeit gibt es die Pflege der Geisteswissenschaften; sie wird in den Dienst der ethischen Bildung und des christlichen Glaubens gestellt.¹³ Umgekehrt ist der Humanismus nicht das Ganze der Lehrtätigkeit in der Renaissance. Auch die Rechtswissenschaft, die Medizin, die Theologie, die Philosophie gehören dazu. Das Fach der Philosophie bringt eine überreiche Literatur hervor, die von den dem gleichen Vorurteil erliegenden Historikern unterbewertet wird; sie studieren von der Renaissance oft nur den Humanismus und erblicken in der Renaissancescholastik nur ein erfolgloses und unnützes hartnäckiges und zähes Überleben alter Traditionen, das durch die Windrichtung der Geschichte von vornherein weggefegt wird und folglich mit Recht unberücksichtigt bleiben darf. Dieser Unterricht hat jedoch mit einem oft kaum erreichten Reichtum in der modernen Scholastik überlebt, deren bekannteste die jesuitische ist.

Selbst wenn man den Humanismus im ursprünglichen Sinn als Studium der Geisteswissenschaften versteht, erfindet die Renaissance ihn nicht und besteht sie nicht bloß darin.

2. *Die Menschenwürde?*

Der zweite Punkt, von dem bei Renan die Rede ist, verweist uns auf eine weitere «Quelle» des neuzeitlichen Umbruchs: die Bejahung der Würde des Menschen.

Die Geschichte der Ästhetik bietet ein schönes Beispiel für diese Auffassung. Man hat oft gesagt, die Renaissancemalerei richte den Blick des Menschen statt auf den Himmel wieder auf die Erde. Die Maler der Renaissance hätten sich also dazu entschieden, statt das Göttliche das Menschliche zu malen. Diese Auffassung geht auf die Ästhetik Hegels zurück und findet ihren Ausdruck bei gewissen Kunsthistorikern: «Die Kunst wird sich fortan dem Menschen und nicht mehr Gott widmen.»¹⁴ So konnte die bekannte Zeichnung von Leonardo da Vinci, die den menschlichen Körper in einen Kreis und ein Viereck rahmt und seine sämtlichen Proportionen misst, als eine Verherrlichung des menschlichen Könnens gedeutet werden (und sie wurde übrigens in diesem Sinn zum Wahrzeichen der Gesellschaft

Manpower). Nun aber ist sie einfach ein Versuch, das alte Problem der Grundgestalt und der Proportionen des Menschen zu lösen (wofür sich übrigens im «Album» von Villard de Honnecourt mittelalterliche Formulierungen finden). Und man braucht nicht an die Wichtigkeit der theologischen Themen im Werk Leonardos zu erinnern. Der Bruch der modernen mit der mittelalterlichen Ästhetik ist viel subtiler.

Die Bejahung der Würde des Menschen ist keineswegs eine Neuheit des 16. Jahrhunderts, sondern so alt wie das griechische Denken; sie wird, wie sich in der Patristik und der mittelalterlichen Theologie zeigt, von der christlichen Theologie übernommen.¹⁵ Die Debatte, die über die Interpretation von Pico della Mirandola entbrannte, erschließt uns mehr die ideologischen Hintergedanken der Interpreten als seine Werke. In Bezug auf den angeblich von Pico vorgenommenen Bruch gab es rationalistische, marxistische, existentialistische Deutungen. Aber Pico ist, was diesen Punkt betrifft, schließlich sehr klassisch. In seine Rede «*De dignitate hominis*» flicht er unzählige philosophische, patristische und scholastische Zitate ein. Er stützt sich auf eine gründliche Lesung der größten scholastischen Theologen (Albert der Große, Thomas von Aquin, Duns Scotus usw., mit Ausnahme Ockhams, das heißt, wiederum, der Logik). Der so geartete Humanismus war keineswegs nur Sache der Humanisten im strengen Sinn, das heißt der Vertreter der «*humaniore litterae*».¹⁶ In Bezug auf diesen Punkt ist also die Alternative zwischen Scholastik und Humanismus falsch. Selbst wenn die Entprofessionalisierung und Politisierung der Philosophie für das Ende des Mittelalters charakteristisch sind, gab es innerhalb der Scholastik doch keinen Zusammenbruch. Die Idee, dass der Humanismus eine von Grund auf neue philosophische Bewegung war, beruht auf einem modernen Missverständnis.

Wie Pico darauf hinweist, wurzelt nach der Bibel die Würde des Menschen darin, dass dieser «nach dem Bild und in Ähnlichkeit» Gottes (Gen 1,26) erschaffen ist. Augustinus unterscheidet diese beiden Begriffe: Bild Gottes besagt sein Wesen und kann nicht verloren werden. Die Ähnlichkeit mit Gott aber geht durch die Sünde verloren und kann durch die Gnade wiederhergestellt werden. Darin liegt eine geschichtliche und dramatische, auf eine Heilslehre ausgerichtete Beschreibung des Menschseins. Die Historiker sind sich nun über die Bedeutung dieser Analyse im Unklaren. Die einen setzen den Akzent auf den Anfang und erblicken darin eine Entwertung der Menschenwürde. So bildet das *Opusculum «De miseria humanae conditionis»* (1195–1196) Lothars von Segni (des späteren Papstes Innozenz III.) ein packendes Gemälde der Schwächen und des Elends des Menschen.¹⁷ Andere aber legen den Akzent darauf, dass dieser Bericht über die Anfänge dazu bestimmt ist, durch eine Erwartung des letzten Ziels mehr als ausgeglichen zu werden, denn die verheißene Würde ist höher als die der

bloßen erschaffenen Natur. – Im Grunde geht es beim Problem um etwas ganz Anderes. Man hat sich zu fragen, welche Analyse dem Phänomen besser Rechnung trägt: eine, die in einer geschichtlichen Analyse den *Zustand der menschlichen Natur* beschreibt, den Stand der gefallenen Natur, die dazu bestimmt ist, eine erlöste Natur zu werden, oder die, welche in einer theoretischen Analyse *das Wesen des Menschen* beschreibt. Eine solche theoretische Definition wird nach anderen Parametern den wesentlichen Teil vom vervollkommnungsfähigen Teil unterscheiden. Indem die Philosophie nach der Wiederentdeckung des Aristoteles den Menschen als *animal rationale* bestimmt, gibt sie dieser allgemeinen Form einen begrifflichen Inhalt, der es ermöglicht, die substantielle Einheit, die Unsterblichkeit, den Gemeinschaftscharakter des Menschen zu denken und seine radikale Freiheit theoretisch zu untermauern.

Der Brauch, diese beiden Deutungsschablonen aufeinanderzulegen, ist ebenso alt wie der, die Philosophie und die Theologie miteinander zu verbinden. Schon im 13. Jahrhundert läuft er jedoch auf eigentlich «moderne» Annahmen hinaus. Die Magister der Artistenfakultät betonen, dass die Menschenwürde sich mit der *perfectio hominis* deckt – ein Begriff, der dem Prolog des Averroës zu seinem Kommentar der «Physik» des Aristoteles (in lateinischer Übersetzung) entnommen ist: Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der Aneignung der Geisteswissenschaften, worin die Glückseligkeit liegt; deshalb sind diejenigen, die über dieses Wissen nicht verfügen, nicht eindeutig Menschen.¹⁸ Indem die Artistenmagister diese Bemerkungen von der Nikomachischen Ethik X aus auf dem Weg des Denkens instrumentieren, zeigen sie auf, dass der Mensch seine höchste Glückseligkeit in tugendhaftem Leben und in der Verstandestätigkeit findet. Der große Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Lösung besteht einfach darin, dass die christliche Glückseligkeit allen verheißen ist, welche die Offenbarung annehmen, während die philosophische Glückseligkeit von den Weisen erlangt wird, also nur von einer kleinen Anzahl nach vielen Anstrengungen und unter großen Irrtumsrisiken, wie der vom hl. Thomas zitierte Maimonides sagte. Das Menschsein des Menschen besteht im Denken. Anhand des Arguments, dass das Wesen des Menschen nur im Verstand besteht, sucht Thomas von Aquin zu beweisen, dass die Seele unsterblich ist und auch ohne den Leib bestehen kann. Andere Autoren des 14. Jahrhunderts, so Ockham und Buridan in der lateinischen Welt und Gersonides in der provenzalischen jüdischen Welt, weisen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zurück. Zur Zeit der Renaissance wird Pietro Pomponazzi einem solchen Beweis jede Gültigkeit absprechen. Daraus folgt, dass das Niveau, das die Seele zu erreichen vermag, dem Grad des auf Erden erlangten Wissens entspricht – eine allen Lesern Spinozas¹⁹ vertraute These.

Ist es folglich «entschieden modern», die Perfektion oder Würde des Menschen zu bejahen? Das hieße übersehen, dass dieser Beweisgang für eine philosophische Würde im Rahmen einer in der Renaissance überaus reichen theologischen Reflexion über die Würde des Menschen in seiner übernatürlichen Bestimmung erfolgt. Die Variation des humanistischen Subjekts hat eine Struktur und ein Modell: Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Er ist ein universaler Singulärer, ein Singulärer, den seine Freiheit universal macht. Folglich ist die Transzendenz des Menschen die der Freiheit.

Die bekannte Prosopopee der Rede über «Die Würde des Menschen» legt den Beweis dafür vor: «Ich habe dir, Adam, weder einen bestimmten Platz noch ein eigenes Gesicht noch eine besondere Gabe gegeben, damit du deinen Platz, dein Antlitz und deine Gaben selbst willst, erwirbst und besitzt. Die Natur schließt andere Gattungen in von mir festgelegte Gesetze ein. Du aber, dem keine Grenze gesetzt ist, bestimmst dich selbst durch deinen eigenen Willen, in dessen Hände ich dich gelegt habe. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du das, was die Welt enthält, rund um dich besser betrachten kannst. Ich habe dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich gemacht, damit du als Herr über dich selbst deine Gestalt frei vollendest wie ein Maler oder Steinmetz. Du wirst zu niederen Formen wie die der Tiere absinken oder, regeneriert, zu höheren, göttlichen Formen aufsteigen können.»²⁰

Diese großartige Schilderung birgt in ihrer humanistischen Eloquenz mehrere metaphysische («scholastische») Lehrsätze: Sämtliche Geschöpfe haben eine Gattung, ein endliches Wesen; jede endliche Gattung ist das Bild einer endlichen Idee in Gott; der Mensch aber ist nicht ein Geschöpf wie die anderen, denn sein Urbild ist nicht eine Idee in Gott, sondern Gott selbst. Somit ist der Mensch durch die Unbestimmtheit seiner Freiheit Bild des unendlichen Gottes. Dank der Freiheit nämlich kann der Mensch mit all den Naturen identisch werden, zu denen er wird, so wie Gott mit allen Wesenheiten, die er sich ausdenkt, identisch ist. Die Freiheit des Menschen macht ihn der Potenz nach zu jeder Natur. Er ist also grenzenlos und kann sich zur ganzen Breite der Transzendentalien erheben: vom winzigsten Gut (dem Schlechten) bis zum erhabenen Gut. Somit wird die Unendlichkeit des Menschen über alles Singuläre und jede partikuläre Geistigkeit hinausgehen. Der uneingrenzbar Mensch ist das Bild des grenzenlosen Gottes.

In seiner schwungvollen neuen Formulierung verpflichtet dieser Text hier drei im Mittelalter völlig klassische Gedanken: Der Mensch entspricht dem Bild Gottes (die Bibel, die Kirchenväter und das Mittelalter sind sich darin einig); mehr die Freiheit als der Verstand kennzeichnet das Wesen des Menschen (Gregor von Nyssa, Bernhard von Clairvaux, Duns Scotus, Ockham); der Mensch hat keine Natur, damit er alle Naturen annehmen kann (Meister Eckhart und Nikolaus von Kues). Wie man sieht, entspricht Pico della Mi-

randola keineswegs dem nihilistischen Bild, das gewisse Interpreten kolportieren. Er fasst die Transzendenz des Menschen nicht in eine rein anthropologische Definition. Die Freiheit des Menschen hat ein Modell, selbst wenn dieses ihm keinerlei Inhalt zuweist. Die Freiheit ist in der Tat Bild Gottes und von nichts anderem. Pico tritt somit nicht für ein skeptisches oder zynisches prometheisches Gehaben ein, sondern hält sich an eine epimetheische Definition der Würde des Menschen. Prometheus ist nur ein Gott unter anderen; einzig Epimetheus ist die Gesamtheit der Menschen. Die Verherrlichung der Würde des Menschen, und gerade derer, die ihm die Freiheit verleiht, wäre also ohne die mittelalterliche Reflexion über die Freiheit nicht möglich.

3. *Der Protestantismus?*

Woher kommt also der angenommene Umbruch der Neuzeit?

Es ist wohl klüger, die Probleme systematisch aufzugliedern. Jede Frage, jedes Wissensfach hat beim Gehen seinen eigenen Schritt. Die Philosophie entwickelt sich nicht im gleichen Rhythmus wie die Dreifelderwirtschaft, der Kapitalismus, die Künste und die Literatur. Wenn man nach etwas fragt, was die Verbindung zwischen Philosophie und Theologie angeht (wie z.B. die Frage nach der Menschenwürde), muss man nach einem Bruch in dieser Verbindung suchen. Nun aber war im Element des Denkens eine der wichtigsten Veränderungen seines Rahmens, ja der Bruch des Rahmens, welcher der Philosophie ihre Ausübung ermöglichte, das Aufkommen des Protestantismus.

Die mittelalterliche Theologie stützte sich auf die Harmonie zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem Glauben oder auf die zwischen dem natürlichen Verlangen nach Gott und der Glückseligkeit des Gläubigen. Platon, Aristoteles und Cicero entsprechend fand für die meisten Menschen des Mittelalters das Glücksverlangen natürlich seine Erfüllung im Streben nach Gott. Nun aber bestand Luther heftig darauf, dass die philosophische Spekulation zur Erkenntnis Gottes nutzlos sei. Für ihn stehen sie im Gegensatz zueinander: «Der Mensch kann nicht von Natur aus wollen, dass Gott Gott sei; ganz im Gegenteil möchte er selbst Gott sein und wollte, dass Gott nicht Gott wäre.»²¹ Am andern Extrem der Moderne hat ein berühmter Lutheraner, Nietzsche, aus dieser Behauptung die letzten Folgerungen gezogen: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Es bleibt für den Menschen nichts anderes übrig, als entweder Götzen oder einen Übermenschen zu erschaffen: «Könntet ihr einen Gott *schaffen*? [...] Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen»²². Mit der Position Luthers ist der Status der Philosophie im Wissensgebäude auf die Dauer verändert. Aber diese Position wird mit Luther in zahlreichen europäischen Universitäten Fuß fassen.

Doch selbst diese Neuheit hat manche Quellen in der ganzen Theologie des 14. Jahrhunderts, zumal im Nominalismus. Ockham wiederholt immer wieder: «Gott schuldet niemand etwas», und unsere Rechtfertigung schuldet der Natur nichts. Aber dieser Primat der Gnade und eben diese Formel sind nur eine hinter die Integration, Assimilation und Dissolution des Aristotelismus zurückgehende Rückkehr zum Denken Augustins. Die Position Luthers erscheint auch noch da als das Ergebnis des Primats der Theologie über die Philosophie, das heißt einer typisch mittelalterlichen Erkenntnishaltung.

Um einfach die Geschichte des Denkens zu periodisieren und dabei den komplexen Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie Rechnung zu tragen, könnte man indes für das mittelalterliche Denken zwei theologische Grenzen angeben: Es würde sich zwischen der Entstehung des Islam, nach der die Philosophie mit den drei theologischen Denkhaltungen (mit der jüdischen, christlichen, arabischen) ein Gespräch führen muss, und der Entstehung des Protestantismus abspielen. Von dieser Epoche an nämlich ist das christliche Denken gespalten, eine durch das Autoritätsprinzip nicht behobene Spaltung. Das philosophische und religiöse Denken ist nun zum Teil von den verschiedenen nationalen politischen Mächten abhängig (im Namen des Prinzips «*Cuius regio, eius religio*»). Die Konfrontation mit der Andersheit schließlich geht weiter, in der Form des Orientalismus (der Entdeckung der Sprachen und Kulturen des Orients), der Zeit in und nach dem ethnographischen Vergleich zwischen der westlichen Kultur und den amer-indischen Kulturen (von Vitoria zu Montaigne) dem Raum nach. Die europäische Kultur nimmt ihr modernes (heutiges) Gesicht an: Sie ist nicht mehr *universitas*, sondern auf einmal in bezug auf die anderen Kulturen geteilt, bezogen und weltweit verbreitet.

III. MODERNITÄT DES MITTELALTERS?

H. Blumenberg gibt sich mit den Kriterien des Humanismus, der Menschenwürde und des Protestantismus nicht zufrieden, sondern lässt die Moderne auf hauptsächlich drei Begriffen gründen, deren Genealogie er großartig nachzeichnet: die Säkularisierung, die positivere Bewertung der Neugier und das Ideal des stets unbegrenzten Fortschritts. Sind diese Grundzüge an und für sich modern?

1. Die Dialektik der Säkularisierung

Die Moderne (als Wesen der Neuzeit) steht stets in einer dialektischen Beziehung zum Mittelalter. «Säkularisierung» bezeichnet diesen Prozess. Während dieser Ausdruck zunächst die Enteignung der Güter des Klerus besagt,

bezeichnet er, auf die intellektuellen Probleme angewandt, den Vorgang, wodurch die Neuzeit unablässig dem Menschen die Güter wiedergegeben hätte, die zunächst die eines ursprünglich religiösen Denkens gewesen waren.

Nun aber ist es keineswegs sicher, dass dieser Begriff die Emanzipation von der Theologie zulässt, wie sie von denen betrieben wird, die ihn auf die Philosophie anwenden. Die Säkularisierung kann stets umkippen. Es wird immer wieder Denker und Historiker geben, die daran erinnern, dass dieser Begriff, der laiziert wurde (denken wir z.B. an die «Menschenrechte»), ursprünglich und rechtens zur Theologie gehört. Nur eine Säkularisierung zu denken, heißt leugnen, dass die Neuzeit ihre eigenen Güter hätte schaffen können, und heißt ihre positive Eigenart ignorieren. – Wird denn der Anspruch, dem Denken und Handeln neue, rationale Grundlagen zu geben, nicht kompromittiert, wenn sich herausstellt, dass die modernen Vorstellungen im Wesentlichen nichts anderes sind als ein Komplex von säkularisierten jüdisch-christlichen Erbstücken? Und umgekehrt: Ist die Vernunft, wenn sie sich auf sämtliche Dimensionen des menschlichen Daseins (auch auf das Leben und das Empfindungsvermögen) erstrecken soll, nicht drauf und dran, ihre eigenen Grundlagen zu untergraben und das Projekt einer vollen Rationalisierung des Lebens zu verunmöglichen? Das ist die Dialektik der Aufklärung, auf die Adorno und Horkheimer aufmerksam gemacht haben: Zum Abschluss gebracht, schlägt das Aufklärungsprojekt in ein romantisches Heimweh nach dem Mittelalter um.²³ – Die Säkularisierung kann also durch das Christentum stets «umgekehrt» werden, indem man den philosophischen Begriffen den Platz gibt, den sie einnehmen oder einnehmen sollten in einer Theologie, die ihres Wesens endlich würdig und auf das ihr Eigene konzentriert ist. Das hat insbesondere ein Theologe wie Voegelin zu denken unternommen; man kann aber sagen, dass die gesamte Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts mehr oder weniger bewusst an dieser Problematik arbeitet.

Auch der Philosophiehistoriker stößt auf diese Schwierigkeit. Beispielsweise insistiert die Metaphysik seit Duns Scotus immer mehr auf der Autonomie der Wesenheiten, die kraft ihrer Unwidersprüchlichkeit ihre Beschaffenheit durch sich selbst besitzen und nicht durch einen göttlichen Entschluss hervorgebracht werden. Im 16. Jahrhundert nimmt ein Theologe wie Vazquez an, dass diese Wesenheiten die gleiche Beschaffenheit behalten würden, selbst wenn Gott nicht existierte oder nicht ihr allmächtiger Schöpfer wäre. Gott ist irgendwie bloß der Zuschauer. Auf den ersten Blick könnte es den Anschein machen, dass in dieser Herausbewegung der Wesenheiten aus dem göttlichen Wissen eine Art Laizierung liege, da dann selbst Gott die Konstitution der Wesenheiten nicht in der Hand habe. Die Schwierigkeit kommt von daher, dass sie von den angesehensten Theologen von damals und nicht von Philosophen herbeigeführt wird: Descartes

tritt gerade für das Gegenteil ein, für die Erschaffung der ewigen Wahrheiten. Es ist somit logischer, darin eine von den Theologen selbst vorgenommene «Enttheologisierung» zu erblicken, um die Vorstellungen aufzugeben, die Gottes in seiner absoluten Transzendenz unwürdig wären. Die Philosophie (und gerade die Logik) verselbständigt sich also im Namen der Theologie. Statt darin eine Säkularisierung zu erblicken, sehen wir in ihr also eine durch die theologische Rationalität selbst erforderte Emanzipation der Vernunft!²⁴

Schon ihrem Begriffe nach beruht die Dialektik der Emanzipation auf einem Paradox. Denn das (westliche) Mittelalter ist es, das eine Theorie (und eine Praxis) der Säkularität erfunden hat, indem es in seiner «Zwei-Schwerer-Theorie» die weltliche von der geistlichen Macht getrennt hat (ganz anders als das «Zusammenspiel der Gewalten», das im byzantinischen Reich waltete). Der Säkularisierung, die gerade dasjenige gegen das Mittelalter wendet, was eine seiner größten Einsichten war, wird es nie gelingen, ihm gegenüber seine unendliche Schuld zu begleichen, denn sie verdankt ihm ihr Wesen, ja ihre Existenz.

2. Die Neugier und die Wissbegierde

Für H. Blumenberg geht es Descartes darum, «Meister und Eigentümer der Natur»²⁵ zu werden, das heißt (wenn man die Absicht über den technischen und medizinischen Kontext des Vorhabens von Descartes hinaus sich erstrecken lässt), die Herrschaft über die Natur zu erhalten durch eine mathematisierte Wissenschaft, die in strenger Technik auf ihr Objekt angewandt wird. Er vertritt die Idee, dass im Mittelalter die Wissenschaft nie *um ihrer selbst willen* angestrebt worden sei. Eine solche Einstellung wäre fast einhellig als «nichtige Neugierde» abgetan worden.

Vergessen wir aber nicht, dass das, was das Mittelalter verurteilt, die *nichtige* Neugier ist, das Suchen nach Wissens-elementen, die Gott nicht näherbringen können, nach Wissen, das im Vielerlei zerstreut, statt auf die Einheit hinzulenken. Hingegen wird das Studium, die intellektuelle Forschung öfters belobigt. Um 1140 vertritt Hugo von St. Victor die Ansicht, dass alle Menschen zu studieren verpflichtet sind.

«Viele [...], die mehr als notwendig in die Geschäfte und Sorgen dieser Welt verstrickt sind oder Lastern und sinnlichen Vergnügungen frönen, vergraben das gottgeschenkte Talent in der Erde und bestreben sich nicht, aus ihm Weisheit zu gewinnen oder es zu einem guten Werk zu nutzen. [...] Für andere beschränken der Mangel an Geldmitteln oder ein nur bescheidenes Einkommen die Möglichkeit, sich Wissen anzueignen. Unseres Erachtens kann man sie doch nicht gänzlich entschuldigen, denn es gibt viele andere, die unter Hunger, Durst, Entbehrung zur Wissensfrucht gelangen.»

Hugo weist es entschieden zurück, einen Mangel, eine noch so schwierige soziale oder persönliche Situation als Entschuldigung gelten zu lassen. Und das gleiche Werk zieht den Schluss: «Achte keine Wissenschaft gering, denn jede Wissenschaft ist gut [...]. Der besonnene Studierende [...] verachtet nichts Geschriebenes, keine Person, keine Unterweisung.»²⁶

Selbstverständlich ist vor dem 17. Jahrhundert noch kein Lob auf die experimentellen Wissenschaften zu erwarten (Roger Bacon bildet eine Ausnahme). Aber die intellektuelle Forschungshaltung wird von den Theologen des Mittelalters in dem Maße geschätzt, wie man denkt, dass jede auf ihren Urgrund ausgerichtete Wissenschaft Gott nahe bringt und ihn besser zu erkennen ermöglicht.

3. Die Fortschrittsidee

Einer der Hauptansprüche, den die Moderne erhebt, ist der, als die Epoche zu gelten, welche als erste auf den Fortschrittsgedanken gekommen sei. Blumenberg denkt, dieser Gedanke zeige sich klar bei Pascal, der in «L'Esprit de géométrie» die Ansicht vertritt, die Menschheit schreite allgemein auf die gleiche Weise fort, wie ein Mensch von der Kindheit zum Erwachsenenalter übergehe. Das mittelalterliche Christentum hingegen habe nur eine Spannung zwischen der Eschatologie (als Zurückweisung der Weltzeit) und ihrer Säkularisierung in einer gleichmäßigen, nicht auf den Fortschritt ausgerichteten, sondern (in wachsendem Abstand von ihrem Beginn) immer dekadenteren Zeit gekannt.

Nun aber war die Idee des kollektiven Fortschritts keineswegs neu. Zwar gab es im Mittelalter Gedanken über den Niedergang der Welt (was sich übrigens mit der Philosophie des Aristoteles²⁷ vereinbaren lässt). Aber auf diesem eher literarischen und philosophischen Hintergrund entstanden auch Theologien der Geschichte, denen zufolge sich die Menschheit stufenweise ihrem Endziel nähert (Joachim von Fiore, Bonaventura, die spirituellen Franziskaner des 13. Jahrhunderts)²⁸. Selbst die bekannte Formulierung Bernhards von Chartres: «Wir sind auf den Schultern von Riesen sitzende Zwerge»²⁹ ist, obwohl in ihr eine Kritik neuester Autoren liegt, eine Bejahung des Fortschritts der Menschheit: Trotz unserer Kleinheit sehen wir weiter als die Menschen von früher.

Vor allem aber bei den ausgeprägt philosophisch denkenden Theologen ist dieses Bewusstsein scharf. Es zeigt sich immer wieder bei Thomas von Aquin. Führen wir beispielsweise den Prolog zu seinem Kommentar zum Buch Ijob an: «Wie man bei den von der Natur erzeugten Dingen nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gelangt, so ist das auch bei den Menschen in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit der Fall. Anfänglich haben sie nämlich nur ein bisschen Wahrheit erlangt, dann aber,

Schritt für Schritt, immer mehr Wahrheit. Darum befanden sich anfänglich manche Menschen wegen einer unvollkommenen Erkenntnis in Bezug auf die Wahrheit im Irrtum. Einzelne von ihnen schrieben, da sie die göttliche Vorsehung ausschlossen, alles dem Schicksal oder dem Zufall zu. [...] Doch der Eifer der späteren Philosophen, die scharfsinniger nach der Wahrheit suchten, hat anhand von Anzeichen und einleuchtenden Gründen aufgezeigt, dass die Natur von der Vorsehung bewegt wird.»³⁰

Wohlgemerkt: Gerade in Bezug auf ein Problem, das sich (wie das der Vorsehung) im Kreuzungsbereich zwischen Philosophie und Theologie befindet, greift Thomas nicht nach geoffenbarten Beweisstellen. Der Fortschritt geht gänzlich aus dem Scharfsinn der menschlichen Vernunft hervor, die nach und nach in der Entdeckung der Wahrheit weiterkommt. Folglich findet sich auf der philosophischen Ebene der Vernunft ein Fortschritt der Menschheit. Und man fände bei Thomas noch bei vielen weiteren Problemen ein scharfes Wissen um die geschichtliche Entwicklung und um den Fortschritt der Philosophie.

Wie Umberto Eco sagt, hinterlässt die mittelalterliche Kultur «den Eindruck, nie irgend etwas Neues zu äußern. Das ist nicht der Fall. Die mittelalterliche Kultur besitzt einen Sinn für Neuerungen, aber sie gibt sich alle Mühe, ihn unter dem unansehnlichen Kleid scheinbarer Wiederholung zu verstecken (im Unterschied zur modernen Kultur, die sich den Anschein gibt, sie bringe Neues hervor, wenn sie bloß wiederholt).»³¹ Das Paradox der neuzeitlichen Kultur ist zweifach: 1. Die Moderne geht aus einer Zivilisationskrise hervor; aber man kann auch sagen, dass sie aus der Krise und der Entwicklung einen Wert macht, was widersprüchlich ist: denn indem sie sich zur Entwicklungsregel jeder Gesellschaft machen will, wird sie selbst zu einer Tradition. 2. Man kann ihre Quelle stets im Mittelalter finden. Der Bruch erscheint als eine Abstraktion, die von den Historikern auf einem kontinuierlichen Boden vorgenommen worden ist. Das Mittelalter bildet also den Mutterschoß des geschichtlichen Fortschritts, eine Periode zunehmender Akkumulation eines Kapitals, das in der Folge Weltgut wird. Le Goff spricht so von einem «langen Mittelalter», das bis zum 17. Jahrhundert reicht. A. Boureau erblickt in ihm «die Schwangerschaftszeit und die Bauperiode des erobernden Europas, die Wiege der Industrieproduktion und der allgemein verbreiteten Austausch.»³² Der Begriff Mittelalter ist innerlich mit einer um Europa kreisenden Sicht der Geschichte verbunden. Keine andere Periode, keine andere Gesellschaft hat nach und nach so viele intellektuelle, technische und wirtschaftliche Errungenschaften hervorgebracht, die sich dann nach der Entdeckung Amerikas in der ganzen Welt verbreiten werden: Fortschritte in der Landwirtschaft, Indienstnahme der Kräfte der Tiere, Arbeitnehmerschaft, städtebauliche Entwicklung, Entstehung der Universitäten, des Staates, des Rechts. Doch in kultureller Hin-

sicht ist das Mittelalter weder auf die räumlichen noch die zeitlichen Grenzen beschränkt. Es ging über die räumlichen Grenzen hinaus: Ohne einen dauernden Dialog und eine fortwährende Interaktion mit den arabischen, jüdischen und byzantinischen Kulturen wäre es ganz einfach nicht das gewesen, was es war. Und auch über die zeitlichen Grenzen hinaus: Das Mittelalter lebt beständig von der diskontinuierlichen Zeit der Antike, die brockenweise ausgehändigt, durch zeitweilige Verdunkelungen wieder verloren, in Bruchstücken wiederentdeckt wird.

In Bezug auf die Säkularisierung wie auf die Wissbegier oder den Fortschritt finden wir schon im Mittelalter Anzeichen des intellektuellen «Abhebens» des Westens. Wenn das Mittelalter und die Neuzeit korrelativ sind, dann folglich deshalb, weil das mittelalterliche Ideal in seinen intellektuellen Unternehmungen (wenigstens für eine ganz kleine städtische Schicht) schon *modern* war. Aber verliert dann, wenn es schon eine Modernität des Mittelalters gab, dieser Begriff nicht jegliche Gültigkeit?

IV. POSTMODERNE UND PRAEMODERNE – WER IST UNSER ZEITGENOSSE?

Wir könnten uns auf die historiographischen Präzisierungen beschränken, die zwischen Mittelalter und Moderne das Gleichgewicht wiederherstellen. Wir könnten uns damit begnügen, im Mittelalter Spuren der Moderne zu gewahren und in der Moderne eine Schuld gegenüber dem Mittelalter. Aber das wäre noch zu wenig. Es sind zudem die Voraussetzungen zu prüfen, die bei einer solchen Interpretation mitspielen.

1. *Wer ist rational?*

Die erste Voraussetzung besteht in der Suche nach einem mythischen Ursprung. Gleich, ob man nun das Mittelalter unter diesem oder jenem Gesichtswinkel studiert, hängt alles vom Punkt ab, von dem aus man die zeitliche Kontinuität misst. Alle Anfänge sind dazu da, aufgegeben zu werden. Folglich hängt alles davon ab, welchen Anfang man gewählt hat: Wenn man sagt, dass das Urchristentum (oder das mittelalterliche) der absolute Anfang ist, kann man sicherlich nur eine zunehmende Entfernung davon feststellen. Vom mittelalterlichen Christentum ausgehen heißt also, unbewusst eine Zeitskala übernehmen, die sich automatisch als eine Säkularisierung herausstellen wird. Doch in seinen eigenen Augen ist das Christentum nicht der absolute Anfang; seit dem heiligen Paulus bezieht es sich auf eine doppelte Quelle: das Judentum und den Hellenismus³³. Es folgt seinem Wesen nach an zweiter Stelle. Im Gegensatz zum Islam (für den die wahre Religion Abrahams erst im Koran enthüllt wird) sucht es seine Vorläufer keineswegs als Verfälschungen zu disqualifizieren. (Daher gibt es, um

eine Harmonisierung der Weisheitslehren grundzulegen, den patristischen und mittelalterlichen Mythos, wonach Platon von der jüdischen Weisheit Kenntnis gehabt hätte.) Nur der Integralismus behauptet, das Christentum sei das Ganze und es stamme nur aus sich selbst. Nun aber ist, wie das Christentum ausdrücklich lehrt, die Ankunft Christi die Mitte und das Zentrum der Geschichte, nicht ihr Abschluss noch ihr Beginn. Übrigens erklärt das das christliche Datierungssystem. Die andern Systeme – von der Gründung Athens oder Roms oder von der Erschaffung der Welt an (im Judentum) gehen von einem nicht feststellbaren und stets ungewissen Anfang aus³⁴. Für das Christentum liegt das Wesentliche weder im Ausgangspunkt noch im Endpunkt, was seine Beziehung zur Geschichte seltsam macht.

In seinem Unterschied zum Judentum und zum Heidentum betrachtet, erscheint das Christentum als ein von der menschlichen Geschichte verschiedener Moment, der sich zwar an eine präexistierende Kultur und Ethik angliedert, sie aber substantiell ändert. Diese Begegnung ist nicht erst im Mittelalter zustande gekommen, vielmehr hat sie durch die Kirchenväter im Urchristentum stattgefunden. Was das Mittelalter charakterisiert, ist die Konfrontation mit andern monotheistischen Denkweisen (Islam), die bedeutsame Verwendung der Logik, was zur Existenz einer Theologie als Wissenschaft führt, die mit der Philosophie im Dialog und Disput ist. Diese zweifache Dissoziation: die der Philosophie von der christlichen Theologie, und die der christlichen Theologie vom arabischen und jüdischen Denken, ist für das Mittelalter als Reich vielfältiger Denkweisen charakteristisch.

Selbst wenn man Gespür für das hat, was man zwischen den Zeilen jeder europazentrischen Geschichte lesen muss, scheint es nicht notwendig, den Begriff Mittelalter aufzugeben. Die Legitimität dieser Periode lag darin, dass sie sämtliche Denkweisen in Betracht zog, ohne deswegen die tief religiöse Dimension des Menschen zu leugnen. Die Konfrontation zwischen dem Christentum und den Denkweisen ist kein Spiel, bei dem, was der eine gewinnt, dem andern automatisch genommen wird, sondern sie bereichern sich gegenseitig.

2. Worin liegt der Sinn?

Die zweite Voraussetzung liegt in unserer Haltung als heutige Beobachter.

Im Bereich der Philosophie wäre es sinn- und zwecklos, das Mittelalter gegen die Moderne auszuspielen. Damit würde man bloß die «moderne» Einstellung auf einen anderen Gegenstand verlagern. Das Mittelalter um jeden Preis «modernisieren» zu wollen, oder «absolut mittelalterlich» sein zu wollen, heißt annehmen, dass die Moderne das Maß aller Dinge sei. Der Begriff Moderne setzt ja stets voraus, dass eine Epoche der Wahrheit näher komme als eine andere. Darin liegt eine finalisierte, auf einen Fortschritt

ausgerichtete Auffassung von Geschichte. Es ist aber sinnlos, das, was in der Geschichte der europäischen Zivilisation quantitativ ganz klar ist, in den Bereich des Denkens (Theologie, Philosophie, Ästhetik, Ethik) übertragen zu wollen. Und warum sollte man in diesem Fall einer Periode den Vorzug vor einer anderen geben?

Hier besteht die einzige kluge Haltung darin, die Fragen systematisch aufzugliedern. Wenn man unter Mittelalter das versteht, was uns trennt, was in den Debatten als Obskurität, Ignoranz und Versäumnis hochgespielt wird, dann ist der Kampf gegen dieses «Mittelalter» – ein Mittelalter, das nicht mehr eine Geschichtsperiode, sondern die Kehrseite unseres selektiven Gedächtnisses ist – eine notwendige Aufgabe jedes Denkens. Und umgekehrt ist das, was aktuell ist, nicht notwendigerweise auch das, was modern ist. Es gibt «heutige» Problematiken, die uns die wahren Debatten verschleiern.

Eine ungezwungene Beziehung zur heutigen Welt kann nicht stattfinden, wenn man nicht nach der Genealogie der «Versäumnisse» forscht, die unsere Epoche charakterisieren. Unzeitgemäße Erwägungen sind zweifellos bedeutsamer und dringlicher, um das Denken aus seiner Schale zu befreien, als Antworten auf falsch gestellte heutige Debatten.

In dieser Genealogie gehört zu jeder ernsthaften geschichtlichen Arbeit eine Periodisierung ihres Gegenstandes. – Beispielsweise hat Alain de Libera in seiner Trilogie über die Universalien diesbezüglich behauptet, das Mittelalter beginne im 16. Jahrhundert und schließe mit dem 19. Jahrhundert. Die moderne Empirismusfrage hat die metaphysische und logische Universalienfrage überdeckt. «Der mittelalterliche Nominalismus, wenigstens der Ockhams, ist nicht eine Philosophie der Ähnlichkeit, und seine Universalientheorie nicht eine Vorwegnahme des klassischen Empirismus.» Und auch: «Die Universalienfrage, die Ockham durcharbeiten sucht, ist nicht die von Locke.»³⁵ Die Frage wird erst im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen werden von Logikern und Metaphysikern wie Bolzano, Meinong und Frege. Das bedeutet, dass das «moderne» Denken als «neues Mittelalter» zu gelten verdient, weil es das ist, das uns von der Frage (der Universalien) trennt. Indem es die Logik verwirft, unterbricht es eine Tradition der Rezeption und des Wiederauflebens des aus der Antike geerbten Problems. Wir sind somit zu einer historiographischen Umkehrung aufgefordert: In Logik und in Metaphysik ist das Mittelalter nicht da, wo man meint.

Man kann auch der Ansicht sein, dass die moderne Ästhetik dadurch, dass sie für die Darstellung durch das Kunstwerk absolute Genauigkeit fordert, um das 15.-16. Jahrhundert mit der mittelalterlichen Ästhetik bricht und die nichtrepräsentative Problematik der Kunst überdeckt, zu der erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zurückgefunden wird. So ist auch unter dem Gesichtspunkt der Bildtheorien in der Ästhetik das Mittel-

alter moderner, als man annimmt, und das finstere Alter erstreckt sich vom 17. zum 19. Jahrhundert.

Folglich gilt für jeden philosophischen Begriff: ihn erhellen heißt, ihn aus den oberflächlichen Auffassungen schälen, die ihn verhüllen, und von den Verschiebungen trennen, die ihn undeutlich machen. Und nur die wahre philosophische Durcharbeitung der Frage wird ermöglichen, eine Periode entsprechender Verdunkelung wahrzunehmen. Jeder Begriff hat seine Geschichte. Gewisse Begriffe haben ihr eigenes «Mittelalter» – aber dieses deckt sich nicht zwangsläufig mit dem der Historiker.

3. *Wer ist zeitgenössisch?*

Eine der großen Chancen des heutigen Denkens ist dadurch gegeben, dass es im Begriff ist, die philosophische Dimension des Mittelalters wieder zu entdecken. Diese Situation ist zweifellos nicht ohne Beziehung zu der gegenwärtigen Situation der sogenannten «postmodernen» Philosophie. Was immer man auch unter diesem sehr vagen Ausdruck versteht, besagt er doch klar das Aufgeben der «modernen» Modelle, des modernistischen Ideals mit seinem historiographischen Gefolge, dem unvermeidlichen Fortschritt. Die Geschichte ist nicht zielgerichtet. Ihre Bewegungen und ihre Wiederkehren lassen sich nicht in einen Sinn der Geschichte integrieren. Es gibt keine geschichtlichen Universalien; die eigenartigen Praktiken lassen sie existieren. Im gesellschaftlichen und ästhetischen Bereich erscheint das Mittelalter den Augen der Historiker schon seit langem nicht mehr als finstere Zeitalter. Neu ist, dass diese Wiederentdeckung sich nun auf die theoretische Ebene ausdehnt. In sämtlichen Sektoren der philosophischen Reflexion, in denen man sich bestrebt, konkrete Fragen, Singuläres durchzudenken, entdeckt man wieder den Sinn und Wert der mittelalterlichen Analysen.

Man muss einen historiographischen Begriff wie «Mittelalter» mit Pinzetten anfassen. Man kann ihn erst als legitim denken, wenn man die der Theorie der Moderne innewohnenden Vorurteile aufgibt. Einzig ein Mittelalter, das um seiner selbst willen studiert wird, nicht als Ursprung der Neuzeit, das heißt ohne Moderne, kann absolut zeitgemäß sein.

Ist die von mir entwickelte Interpretation das Zeichen eines willkürlichen oder reinen Subjektivismus? Keineswegs. Ich verwerfe nicht die These, dass es Wahrheiten gibt, und selbst objektive und rationale universale Prinzipien. Ich gebe auch zu, dass sie sich in der Geschichte aussagen. Ich bin sogar damit einverstanden, dass man jedes Denken, worin wir einen Aufschwung der Rationalität wahrnehmen, als «modern» bezeichnet. Aber ich glaube einfach, dass die Geschichte der Anerkennung dieser Wahrheiten sich nicht erzählen lässt als die eines kontinuierlichen und universalen Fort-

schritts; dass man in der Philosophiegeschichte die zweckbestimmten Kunstgriffe aufgeben muss; dass es Sache des Philosophen ist, für jeden rationalen Begriff zu ermitteln, wie er sich nach und nach gebildet hat, wozu eine der Problematik korrelative Periodisierung gehört. Das verlangt eine lange, geduldige Arbeit, die schwieriger ist als einfach die Anwendung eines historischen Schemas. Aber sie ist notwendig.

Sagen wir es anders: Niemand ist gezwungen, der Gesprächspartner eines anderen zu sein; jedem steht es frei, seine Zeitgenossen zu wählen.

Man braucht nicht modern zu sein, um neu zu sein. Homer ist noch heute neu. Pico de la Mirandola auch. Aber Ockham und Meister Eckhart sind es nicht weniger. Sie sind es anders.

ANMERKUNGEN

¹ Frankfurt 1988, Verlag Suhrkamp.

² «Das Vulgäre, das Moderne des Zolls und des Reisepasses kontrastierten mit dem Gewitter, dem gotischen Portal, dem Klang des Horns und dem Rauschen des Wildbachs» (Mémoires d'Outre-Tombe, Œuvres, Ausg. Garnier, IV, S. 183).

³ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in: Œuvres complètes, Ausg. Cl. Pichois, Paris 1976, II, S. 685 und 695.

⁴ «L'impossible»: «Ich sehe, dass meine Malaisen von daher kommen, dass ich nicht rechtzeitig daran gedacht habe, dass wir im Westen sind. Die westlichen Sümpfe! [...] Doch dachte ich kaum an das Vergnügen, den modernen Leiden zu entgehen.»

Anm. d. Übs.: Während das Deutsche von «Moderne» und «Modernität» spricht, hat das Französische einzig das Wort *modernité*. In dessen Begriffsbestimmung schimmert bald mehr der eine, bald mehr der andere Sinn des Wortes *modernité* durch, weshalb *dieses* bald mit «die Moderne», bald mit «das Moderne» oder mit «Modernität» wiederzugeben ist.

⁵ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung II, Der Fortgang in der Geschichte der Philosophie, hg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1938, S. 249 und 250.

⁶ Dem Denken des 15. Jahrhunderts. Für die gleiche Rolle muss im 18. Jahrhundert für die Aufklärung die Kirche erhalten, dann am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Judentum.

⁷ Vgl. G.H. Ladner, Terms and Ideas of Renewal, in: R.L. Benson, G. Constable (Hg.), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1982, S. 1–33.

⁸ A. de Libera, La philosophie médiévale, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, S. 487.

⁹ L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1993, S. 143 (Le Verità dissonanti. Aristotele alle fine del Medioevo, Laterza, Rom-Bari 1990).

¹⁰ A. de Libera, La Philosophie médiévale, a.a.O., S. 474. 486.

¹¹ E. Renan, *L'Avenir de la science*, Œuvres III, Paris 1949, S. 809 (um 1848 geschrieben, 1890 veröffentlicht): «Die Religion der Zukunft wird der reine Humanismus sein, das heißt der Kult all dessen, was des Menschen ist.» Bemerken wir übrigens, dass der Ausdruck hier nicht die Renaissance betrifft, sondern das Ideal des Menschen *in der Zukunft* meint. Er scheint einen deutschen Wortgebrauch wiederzugeben, der (von 1808 an) verwendet wird, um im Universitätskursus die klassische Kultur zu verteidigen. Für Renan hat das Bewusstsein des Humanen 1789 mit der Französischen Revolution stattgefunden. Weisen wir darauf hin, dass dieser (westliche) Fort-

schrittsbegriff den Rassismus zum Korrelat hat: «Die Ungleichheit der Rassen steht fest» (Vorwort von 1890, S. 724) und eines Tages zum Abschluss kommen wird: «Dann wird es Zeit sein, innezuhalten» (ebd., S. 723).

¹² Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole*, Nachwort zu Pic de Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, S. 293-295.

¹³ Vgl. Petrarca, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, éd. et trad. C. Carraud, Jérôme Million, Grenoble 2000 (Ich stütze mich auf mein Vorwort: «Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée de l'ignorance», S. 5-43).

¹⁴ D. Charles, *Esthétique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 8, Paris 1996, S. 818f.

¹⁵ Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme ...*, Postface à Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, a.a.O., S. 316-323.

¹⁶ Vgl. insbesondere E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in: *La Rinascita* 1 (1938), S. 102-146; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Études et discussions*, Paris 1974.

¹⁷ Vgl. dazu z.B. E. Faye, *Dignité de l'homme (Philosophie)*, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 418-419.

¹⁸ Vgl. Averroës, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, Bd. IV, *De Physico auditu, Prologus*, Venedig 1572, f° 1.

¹⁹ Vgl. insbesondere: *Ethik V*, Prop. 29, in: *Ausg. C. Gebhardt*, Bd. II, S. 37; ferner: A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936; S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind*, Oxford, University Press, 2002.

²⁰ Pico della Mirandola, *Œuvres philosophiques*, S. 5-7.

²¹ M. Luther, *Disputatio contra scolasticam theologiam* (1517), *These 17* (Weimarer Ausgabe, I, 225, S. 1).

²² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, *Auf den glückseligen Inseln*.

²³ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947.

²⁴ Ich gestatte mir, hier auf J.-C. Bardout et O. Boulnois (Hg.), *Sur la Science divine*, Paris, PUF, 2002 zu verweisen.

²⁵ *Discours de la méthode VI* (Adam-Tannery, VII, S. 62).

²⁶ *Didascalion*, Vorwort, *Ausg. Ch.H. Buttimer*, *Didascalion, De studio legendi: A Critical Text*, The Catholic University Press, Washington DC 1939; hier nach der französischen Übersetzung von M. Lemoine, *L'Art de lire*, Cerf, Paris 1991, S. 61 und 146).

²⁷ Vgl. *De Caelo I*, 2, 269a 19-20: «Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene»; *Politik II*, 5, 1264a 3: «Fast alles ist schon gefunden worden.»

²⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959; D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, The American Philosophical Society, Philadelphia (USA) 1976.

²⁹ Johannes von Salisbury, *Metalogicon III*, 4, *Ausg. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan*, Turnhout 1991, S. 116.

³⁰ *Expositio super Iob ad litteram*, Rom 1965, *Ausg. A. Dondaine* (*Opera omnia XXVI*), S. 3. Dieser Text wurde kommentiert von G. Dahan, *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII^e siècle*, in: E. Baumgartner, L. Harf-Lancner (Hg.), *Progrès, réaction, décadence dans l'occident médiéval*, Genf, Droz, 2003, S. 171-184.

³¹ Umberto Eco, *Arte e Bellezza nell'estetica medievale*, Mailand, Bompiani, 1987; franz. Übs. *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997, *Introducton*, S. 12.

³² A. Boureau, *Moyen Âge*, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 950-953.

³³ Vgl. R. Brague, *Europe, La Voie romaine*, Paris, Critérium 1993.

³⁴ Vgl. H. Meier, *La Chronologie chrétienne, Un temps dans le temps?*, in: C. Michon (Hg.), *Christianisme, Héritages et destins, Actes du colloque «2000 ans après quoi?»*, Paris, Poche, 2002, S. 11-28.

³⁵ A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, Seuil, 1993, S. 19, dann S. 448.

VOLKER KAPP · KIEL

CHRISTLICHE GESTALTEN IN DER MODERNEN FRANZÖSISCHEN LITERATUR

Die französische Literatur hat sich im 20. Jahrhundert intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt. Stärker als anderswo haben sich Dichter und Romanciers bemüht, christliche Vorstellungen als Antwort auf spezifische Problemstellungen der Moderne zu begreifen. Im Gegenzug zur radikalen Abkehr vom Glauben in der Moderne zeichnet sich eine katholische «Renaissance» ab, die Charles Péguy in einem Brief vom 22. September 1912 als Alternative zu der vom Sozialismus propagierten «Revolution» versteht¹. Wie im politischen Denken, so ist auch in der literarischen Ästhetik eine dezidiert christliche Antwort auf die Herausforderung der Moderne zu beobachten. Paul Claudel versteht Rimbaud als prophetischen Seher und findet einen Weg von Mallarmés Kult der absoluten Poesie zu einer christlichen Dichtung, bei der Mallarmés Ästhetisierung des Opfergedankens in der Hinwendung zur Liturgie der Messe und sein Konzept einer «reinen Dichtung» (*poésie pure*) in der Vorstellung des göttlichen Logos aufgehoben wird. Georges Bernanos antwortet auf die Krise der Wertvorstellungen im Gefolge des ersten Weltkrieges. Er findet zwar die klerikalen Kreise unerträglich und den etablierten Katholizismus durch sein Paktieren mit der Gesellschaft verlogen. Seine Gesellschaftskritik ist also auch eine Kirchenkritik, doch erhebt er den Pfarrer von Ars zum Modell für seine bedeutenden Priestergestalten; Therese von Lisieux erscheint «als ein von Gott für eine Weltstunde eigens zubereitetes Bild der göttlichen Wahrheit und Offenbarung»². Für Péguy besitzt Jeanne d'Arc eine analoge Bedeutung, denn sie steht nach seiner Meinung am einmaligen «Kreuzpunkt von Kirche und Welt, geistlicher und weltlicher Aktion»³. Die Heiligen sind für beide Autoren Leitbilder im Ringen um die Selbstbestimmung des Menschen innerhalb der Moderne. Wie deuten sie die Heiligen?

VOLKER KAPP, geb. 1940 in Lörrach. Studium von Romanistik und Theologie in Freiburg i.Br. und Paris. 1970 Promotion mit Dissertation über die «Fünf großen Oden» von Paul Claudel. 1980 Habilitation mit einer Arbeit über den «Télémaque» von Fénelon. Seit 1992 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.

Claudél lässt in der zweiten Szene des vierten Tags seines «Seidenen Schuhs» seinen Protagonisten Rodrigo zum Maler von Heiligenbildern werden, auf denen er diese wie gewöhnliche Menschen darstellt. Ein spanischer Aristokrat fordert empört, sie wie Velazquez, Overbeck oder Leonardo da Vinci mit den hohen Mitteln der Kunst zu etwas Ehrwürdigem zu verklären. Rodrigo verhöhnt darauf hin die Heiligenbilder der großen Maler, die immer nur Respekt heischen, denn «Respekt schuldet man einzig den Toten, aber nicht den Dingen, mit denen wir umgehen, die wir täglich brauchen!»⁴. Claudéls Gedichtsammlung «Heiligenblätter» sieht denn auch das Entscheidende an der Heiligkeit im Alltäglichen, wenn etwa «Die Heilige Teresa» deswegen «unerquicklich» erscheint, weil sie all die lieb gewordenen Gewohnheiten eines «normalen» Lebens hinter sich lässt und damit wahre Kreativität als Kern christlicher Existenz vorlebt. In diese Sammlung nimmt er seine «Hymne zum sechshundertsten Todestag Dantes» auf, obwohl der Dichter der «Göttlichen Komödie» nie heilig gesprochen wurde. Seine Gedichtsammlung «Die Messe fernab» spricht im Gedicht «Wandlung» Rimbaud als «Dichter ohne Priestergewalt» an, weil Claudél bewusst zentrale Anliegen der Moderne mit Kerngedanken des Christentums konfrontieren möchte.

Claudél wird häufig als verspäteter Nachfahre des Barock abqualifiziert, während die als barock bezeichnete Dimension seines Schaffens in Wirklichkeit die Wurzeln der Moderne in der Kultur des Barock aufsucht, um die Herausforderung der Modernität mit einem Zurückgehen auf die christlichen Wurzeln unserer Kultur zu bewältigen. Dabei hat er unter den Vorzeichen des Katholischen etwas Universales im Blick, das man heute als Globalisierung bezeichnet. Die Gestalt des Rodrigo im «Seidenen Schuh» denkt ebenso in globalen Dimensionen wie die Gestalt des Kolumbus im gleichnamigen Drama, das in der Vertonung von Darius Milhaud auf die Opernbühne kam. Vor Claudél hatte bereits Léon Bloy um die Jahrhundertwende in Kolumbus eine Symbolfigur des Mystischen Leibs gesehen, weswegen er sich für dessen Heiligsprechung einsetzte. Heiligkeit ist für diese Autoren in höchstem Maße religiös und doch gleichzeitig auch ganz in der Welt verwurzelt. Literarische Fiktion verlangt unter diesen Vorzeichen ein tiefes Verständnis des Glaubens. Bernanos schreibt nicht nur fesselnde Romane, sondern entfaltet ein religiöses Denken, das die damalige Theologie an Originalität weit überragt. Für Péguy gilt vergleichbares.

Die Literatur des späten 20. Jahrhunderts erfindet völlig andere christliche Gestalten. Ein kennzeichnendes Beispiel für sie ist die Auseinandersetzung von Philippe Sollers mit seiner Herkunft aus Bordeaux in «Portrait du joueur» (1984, dt. «Porträt des Spielers», 1992). Sollers hat sich vom Theoretiker der Gruppe «Tel Quel», als der er hochkomplizierte Denk- und Sprachspiele veröffentlichte, zum Literaturmanager im Rezensionswesen

der großen Tageszeitung «Le Monde» und zum Verfasser von den Publikumsgeschmack bedienenden Schriften gewandelt. Er hat einen schwer nachvollziehbaren Weg von verschiedenen Varianten des Marxismus zu einem schillernden Katholizismus zurückgelegt, der im «Porträt des Spielers» mit einem ingeniosen Verweis auf Pascals apologetisches Konzept der «Wette» thematisiert wird. Dieser autobiographische Roman dient der Abrechnung mit seinen früheren Gefährten aus der Avantgarde, von denen Sollers sich lossagt. In die Kritik an der Avantgarde bezieht er eine Abrechnung mit dem Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Die Priester hätten ihr Buhlen um die Gunst der Gesellschaft aufgegeben und seien «sozial» geworden. Die siebzehnjährige Lena kann mit den ganz auf Gesellschaftsreform und soziale Fragen konzentrierten Predigten nichts anfangen und empört sich über die Banalisierung des Sündenverständnisses durch die neue Übersetzung des «Vater unser». Der Protagonist des Romans möchte einen seiner ehemaligen Erzieher, den Jesuiten Haas, fragen, ob er noch an den Teufel glaubt, doch dieser will lieber über Informatik und Marketing diskutieren.

Die Beschäftigung mit dem Christentum ist bei Sollers in Klatsch über die Pariser Intelligenz eingebettet und die Selbstbespiegelung des Autors mit erotischen Phantasien verwoben, so dass die Kardinaltugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe in die Nähe des Obszönen geraten. Dieses Zwiespältige kennzeichnet in noch stärkerem Maße Michel Tournier, der drei Jahre eine Konfessionsschule besucht hat. Er benützt in seiner autobiographischen Schrift «Le vent Paraclet» (1977, dt. «Der Wind Paraklet», 1979) die Erinnerung an seine Schulzeit zur Polemik gegen die Körperfeindlichkeit seiner Erzieher und ruft nostalgisch Erinnerungen an den mit der Kirche verbundenen Traum von einer schönen Welt wach, um seine persönlichen Vorstellungen von Mythos und Sexualität zu entwickeln. Tournier und Sollers dokumentieren einen grundlegenden Wandel innerhalb der französischen Literatur des 20. Jahrhunderts, sind aber für die hier angesprochene Problematik eher marginal.

Im folgenden möchte ich drei Autoren vorstellen, die meines Erachtens für die zweite Jahrhunderthälfte charakteristisch sind: Pierre Emmanuel, Olivier Py und Christian Bobin.

I

Kennzeichnend für den neueren Umgang mit dem Christentum ist dessen Eingliederung in einen weit gefassten Begriff vom Mythos. Die literarische Fiktion der zweiten Jahrhunderthälfte nimmt den Strukturalismus und die Dekonstruktion zu Hilfe, um das Christentum mythisch zu deuten. Michel Tournier hat mit diesem Verfahren eine breite Leserschaft erreicht, wenn

sein Kinderbuch «Les Rois Mages» («Die Könige aus dem Morgenland», 1993) die Geschichte der Heiligen Drei Könige dekonstruiert. Pierre Emmanuel's lyrisches Schaffen ist wesentlich interessanter. Sein Spätwerk kreist um das Problem religiöser Selbstvergewisserung und bedient sich dabei der alttestamentlichen Gestalt des Jakob, dessen Ringen mit dem Engel zum Sinnbild einer Art mystischer Begegnung erhoben wird, wobei offen bleibt, ob es sich um eine dichterische Aufbereitung der Erfahrung christlicher Mystiker oder um ein Zeugnis «der grenzenlosen Einsamkeit des Ich [handelt], dessen einzige Hoffnung auf eine «bildlose Nacht» gerichtet ist»⁵. Zwei Gedichtbände gehen diesem Problem systematisch nach: «Jacob» (1970) und «Tu» (1978). Wie sehr sie aneinander anschließen, kann man schon daran erkennen, dass der achte, letzte Gedichtzyklus von *Jacob* «Tu es» (Du bist) überschrieben ist und somit bereits einen wichtigen Bestandteil des Titels der folgenden Sammlung vorwegnimmt.

Emmanuel's Band «Jacob» nimmt auf Delacroix' Darstellung des Kampfs Jakobs mit dem Engel Bezug, doch kreist seine Dichtung nicht um die Malerei, sondern um die Bibel. Den Zugang zur Bibel erhielt der Dichter, der ursprünglich Katholik war, sich dann vom Glauben abwandte und durch die Lektüre von Albert Béguns Werk über die deutsche Romantik wieder zu religiösem Denken kam, durch die Beschäftigung mit den Reformatoren Luther und Calvin, sowie durch die Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Karl Barth. Er studierte sowohl die historisch-kritische Bibelexegese wie auch die patristische Konzeption vom vierfachen Schriftsinn. Hinzu kommt seine Auseinandersetzung mit Gnosis und Kabbala. Emmanuel schreibt Lyrik, deren zwiespältige Haltung gegenüber Gott einerseits auf einer Auseinandersetzung mit biblischen Gestalten und Geschehnissen beruht, andererseits durch den Agnostizismus der Moderne geprägt ist. Das Suchen dominiert dabei über das Finden. Die Gestalt von Veronica, deren Schweißstuch das Antlitz des leidenden Christus abbildet, betrachtet der Dichter mit einer «Mischung von Bewunderung und Abscheu»⁶. Veronica ermöglicht im Gedichtband «Evangélique» (1961) die Thematisierung von Kierkegaards unlösbarem Dilemma zwischen Dichtung und Leben. Das Bild des Schmerzensmannes («La sainte face»), dem bereits 1942 ein Zyklus einer Gedichtsammlung gewidmet ist, liefert den Titel für den sechsten Zyklus von «Jacob», wo ein Gedicht über das «Vater unser» den Antagonismus zwischen der christlichen Anthropologie und dem Streben des modernen Subjekts nach völliger Autonomie herausarbeitet. Auf das johanneische Gottesbild: «Seht mit welcher Liebe der Vater uns liebt, damit wir Kinder Gottes genannt werden!» folgt die Verweigerung: «Ich will niemandes Sohn sein! und schon gar nicht von diesem Vater». Der Dichter sieht in der Aufkündigung der menschlichen Solidarität und in der Ablehnung der Nächstenliebe die letzte Folge dieser Verweigerung: «Wenn

sie alle ablehnen, dass Du ihr Vater bist, so deshalb, weil sie wissen, dass dein Same in jedem die Liebe für die andern und in gleicher Weise deren Liebe zu ihm wäre.». Emmanuel hat ein deutliches Gespür für das Christliche, doch spricht er im Namen derer, die sich nicht zu Christus bekennen. Deshalb möchten ihn Interpreten zum Agnostiker erklären. Doch nutzt Emmanuel die Gestalt Jakobs, um sich vom Agnostizismus zu distanzieren, wie er durch die modernen Naturwissenschaften vertreten wird.

Als im November 1967 der Zellbiologe Jacques Monod in seiner Antrittsvorlesung am prestigereichen Pariser Collège de France den Zufall zum obersten Prinzip des Universums erhob, protestierte der Dichter mit einem Gedicht, das den Titel «Antrittsvorlesung» trägt und in den siebten Zyklus von «Jacob» einging, der «Jacob n'importe qui» («Jakob Jedermann») betitelt ist. Gegen das «Nichts» der Wissenschaftler stellt er das Blau der Augen der «Weisheit», jenes liebenswerten Mädchens aus dem Alten Testament, in dem der Ursprung jener «Quelle» aufscheint, der «reines Wasser» ist. Der Dichter hat der Selbstgewissheit des Wissenschaftlers nur eine Einsicht entgegenzuhalten: «Gott / Lässt sich mit Füßen treten doch keine Spur / Beschmutzt das unerschöpflich gewaschene Wasser». Dieser Weisheit ist der erste Gedichtzyklus von «Tu» gewidmet.

In deren viertem Gedicht lacht diese dem lyrischen Ich ins Gesicht, als er sie als «Prinzip» anspricht. Ihre heitere Gelassenheit bedeutet für den Dichter viel, denn er will in der Weisheit Anima, das weibliche Prinzip der Psyche, identifizieren. Begegnet er also letztlich lediglich sich selbst? Der vierte Zyklus der Sammlung beginnt mit einem Mariengedicht, das wiederum die «Weisheit mit dem geheimen Körper eines Mädchens» anspricht, dann in jeder Frau deren «Gesetz» erkennt und doch eine weiter reichende «Gegenwart» wahrnimmt: «Der Geist spürt, dass eine vollkommene Absicht / Sich im Universum im Weiblichen preisgibt». Die Gestalt von Johannes dem Täufer liefert Emmanuel die Möglichkeit, einen Menschen zu bedichten, der den Mensch gewordenen Gott gesehen hat. Der Täufer ist Zeuge der Frohbotschaft: «Dies ist Frohbotschaft / Für alle», doch der Dichter ist ein anderer, der im Gegenüber dem «Du», aber nicht zwangsläufig Gott begegnet. Pierre Emmanuel verharrt somit letztlich auf dem Standpunkt der Moderne, die sich nicht zum Glauben durchringen kann. Er gibt sich aber ebenso wenig mit dem Agnostizismus der Modernität zufrieden. Dieses Zwiespältige unterscheidet ihn von den eingangs genannten Autoren des «Renouveau catholique» wie von den vielen Zeitgenossen, die eine Marginalisierung des Christlichen im Rahmen der weltanschaulichen Pluralisierung propagieren, bei der die Kirche lediglich ein «Subsystem unter vielen anderen geworden ist»⁷. Die Zäsur um die Jahrhundertmitte zeigt, dass die Beschäftigung mit dem Christentum sich zwar gewandelt hat. Dass die Veränderung nicht rein negativ gesehen werden muss, bezeugt

meines Erachtens das Schaffen der beiden völlig unterschiedlichen Autoren Olivier Py und Christian Bobin.

II

Olivier Py, Jahrgang 1965, ist Schauspieler, Regisseur und Autor. Er gründet 1988 eine Schauspielertruppe, um seine eigenen Stücke aufzuführen, und leitet seit 1998 das Centre Dramatique National in Orléans. Er wird 1996 zum Festival von Avignon mit seinem Drama «La servante» («Die Sicherheitsbeleuchtung», 1995, erweiterte Fassung 2000) eingeladen, einem Zyklus von fünf Stücken und sechs Kleindramen, deren Aufführung 24 Stunden dauert. Schreiben und Spielen gehören für ihn eng zusammen, denn er empfindet beides als seine «Berufung». Bevor er zum Theater fand, meinte er, Priester oder Ordensmann werden zu müssen und empfindet seine Theaterarbeit nun als adäquate Realisierung christlicher Existenz als Laie. Als überzeugter Katholik entwirft er dichterische Visionen vom Laientum, die in mancher Hinsicht an Hans Urs von Balthasars Theologie der Säkularinstitute erinnern⁸, doch braucht sich ein Dichter nicht um die begriffliche Schärfe theologischer Wissenschaft zu bemühen. Dem Theatermann eröffnet sich die Chance, den Jahrhunderte lang von der Kirche geächteten Beruf in seinem «Brief an junge Schauspieler» («Épître aux jeunes acteurs», 2000) kühn als religiöse Existenz zu verstehen, ohne nach der persönlichen Glaubensüberzeugung der Betroffenen fragen zu müssen. Es bleibe dahingestellt, ob Pys Vorstellungen auf dem Waschzettel seiner Publikationen zu Recht «heterodox» genannt werden oder ob dies nur modisches Gerede ist. Py streitet zwar seine Nähe zu Georges Bataille nicht ab, betont aber, er habe im Gegensatz zu diesem die Schwelle zum Glauben überschritten.

Pys «La servante» kreist um biblische Episoden und Gestalten: das Paar Maria und Martha, die Verkündigung durch den Engel Gabriel und den Kampf Jakobs mit dem Engel. Die Protagonistin Martha trägt Züge ihrer Schwester Maria, aber auch der Jungfrau Maria. Pascual, dessen Name auf das Ostergeheimnis anspielt, kommt in ihr Zimmer. Er ist Landstreicher, stellt sich als Regisseur vor und entpuppt sich als Engel. Durch ihn ändert sich Marthas Leben völlig, denn sie besitzt eine Botschaft und dient als Exempel für die Übermittlung der göttlichen Offenbarung in die Welt. Sie ist die Liebende wie die Begehrende. Wie die gleichnamige Gestalt im Neuen Testament ist sie die Aktive, versinnbildlicht aber zeitweise auch die Rolle ihrer Schwester Maria. Das Ansteckende der christlichen Botschaft wird so zur Intrige des Dramas, das im Schicksal der einzelnen Gestalten etwas Grundsätzliches abbildet, das im Barock mit der Idee des Welttheaters bezeichnet wurde.

Manche Journalisten sind von Pys Konzepten überfordert und stempeln ihn, wie beispielsweise anlässlich seiner Aufsehen erregenden Inszenierung

von Berlioz' «La Damnation de Faust» in Genf, als barock ab⁹. Man kann in der Tat Pys Dramaturgie als Radikalisierung der Theaterauffassung von Claudel verstehen, doch hinterfragt er noch stärker als dieser die Idee des Welttheaters. Seine Stücke treiben ein ständiges Verwirrspiel durch Rollentausch, der sicherlich die Krise des Subjektbegriffs in der Moderne verdeutlicht. Py selbst glaubte sich Außenseitern wie Genet näher, bis er bei diesem Bezüge zu Claudels «Seidenem Schuh» entdeckte. Seine jüngste Inszenierung der vollständigen Fassung des Stücks in einer zehnstündigen Aufführung¹⁰, die im Gegensatz zur Basler Inszenierung von Stefan Bachmann keine Aktualisierung vornimmt¹¹, hebt auf das dem heutigen Zuschauer Befremdende ab. In einem Interview mit Antoinette Weber-Cafisch meint Py, dass gerade das «Unaktuelle des ‹Seidenen Schuhs› interessant ist»¹², weil das Religiöse nicht nur für den christlichen Protagonisten Rodrigo, sondern auch für dessen Gegenspieler Camille wichtig ist. Camille erinnert Py an Bataille, denn er stellt den seltenen Fall dar, dass «einer von der Gnade ausgeschlossen ist und weiß bzw. empfindet, wovon er ausgeschlossen ist»¹³. Er hält Camille für die religiöseste Figur des ganzen Dramas, weil er der am stärksten Suchende ist. Das Suchen macht den Gotteslästerer zur christlichen Gestalt, auch wenn er in seinem Selbstverständnis antichristlich oder vielleicht sogar Atheist ist.

Py bemüht sich in seiner literarischen Fiktion um die Vergegenwärtigung des Christlichen in einer sich als un-, ja antichristlich verstehenden Welt. Sein Theater ist nicht erbaulich, sondern eher schockierend und grausam, doch steht dahinter ein theologisches Konzept von Inkarnation, das alle Idealisierung ablehnt und im undurchdringlichen Dschungel menschlicher Verstrickungen die «Apokalypse» als «das in den Eingeweiden der Menschheit gelesene Buch» erkennt, «weil die Gerechten und die Veräter von derselben Milde verwechselt werden». Py betitelt sein Stück «Freudige Apokalypse» («Apocalypse joyeuse», 2000), da das «Heilige» mit der unaufhebbaren Verknüpfung beider Sphären, der des Guten und des Bösen, verquickt ist. Dichtung bedeutet für ihn «die Passion» des Wirklichen, wobei das französische Wort «passion» vieldeutig ist und sowohl die Leidenschaft für das Wirkliche wie das Leiden am Wirklichen bedeuten kann. Die Vorstellung vom Opfer verweist auf den Gerechten, der «rein» und daher «lächerlich» erscheint, wenngleich auch das Drama des Bösen in diesem Stück mit den Mitteln des Grotesken zur Komödie, ja zur Farce gestaltet wird. Man kann Py in die Tradition des «sanften göttlichen Idioten am Kreuz»¹⁴ stellen, die Rouaults Darstellung von Christus als Clown in der Moderne bekannt gemacht hat.

Im Stück «Theater» («Théâtres», 1998) fragt das «Ich», «wer wird das Requiem der anonym Geopferten unserer Zeit schreiben»? Es nennt sie «die Opfer des schrecklichsten Baal, des modernen Menschen» und sieht sich als

Sündenbock, der keine Erlösung bringen, aber wenigstens dadurch mit-
leiden kann, dass er sich ganz in die anderen hineinversetzt, als Autor wie
als Theatermann, um seine Existenz im Dienste der Anderen zu verzehren.
Eine solche Botschaft sollen die mehr oder weniger christlichen Gestalten
des Theaters von Py übermitteln. Dieses Konzept kennzeichnet auch das
Selbstverständnis von Olivier Py als katholischer Theatermann.

III

Christian Bobin, Jahrgang 1951, beginnt Ende der siebziger Jahre in kleinen
Verlagen zu publizieren und besitzt schon ein Jahrzehnt später als Autor bei
Gallimard eine breite Leserschaft. Seine Bändchen kommen mit ihrem
meditativen Ton der oftmals diffusen Religiosität des ausgehenden 20. Jahr-
hunderts entgegen. Heilige gehören zu den Selbstverständlichkeiten dieser
literarischen Fiktion, die in überraschend einfachen Bildern Lebens-
weisheiten übermittelt. Eine poetische Prosa überspielt dabei die Grenze
zwischen Prosagedicht und Erzählung, Kurzroman und Essay.

Bobin misstraut philosophischer wie theologischer Spekulation gleicher-
maßen. Seine autobiographische Schrift mit dem für ihn bezeichnenden
Titel «Selbstbildnis an der Heizung» («Autoportrait au radiateur», 1997)
bemerkt kritisch: «Unmöglich über Gott zu sprechen, ohne alsbald eine un-
glaubliche Menge von Dummheiten vorzutragen. Man kann nichts über
Gott sagen, nur mit ihm und in ihm sprechen». Der Autor stilisiert sich zum
modernen Einsiedler, der aus seiner bescheidenen Wohnung in Le Creusot
dem Pariser Literaturbetrieb trotzt und befremdend unbeschwert seine per-
sönlichen Vorstellungen über Gott und die Welt vorträgt. Laut «Das Licht
der Welt» («La lumière du monde», 2001) sind seine Bücher lediglich
«besondere Augenblicke [s]eines Lebens». Sein Werk huldigt der Frau als
Mutter und entwirft ein Bild von der Kindheit, das an Gustav Siewerths
«Metaphysik der Kindheit»¹⁵ erinnert. Im Kind sieht Bobin das Antlitz
Gottes.

Bis «Die mehr als Lebende» («La plus que vive», 1996) spricht Bobin von
der Liebe zu einer Frau, die 1995 plötzlich gestorben ist, doch suchen alle
Bücher im Weiblichen und in der Kindheit das Geheimnis der Existenz und
des Verhältnisses zu Gott zu ergründen. In «Auferstehen» («Ressusciter»,
2001) vergleicht Bobin das Verhalten Gottes mit dem einer entnervten
Mutter, die ihrem Kind für einen Augenblick ihre Liebe entzieht. Dieser
Augenblick mag uns bei Gott wie eine Ewigkeit erscheinen, doch müssen
wir «nur die nächste Sekunde abwarten, wo er uns wieder aufnimmt».
Bobins heiteres Gottesbild hat ihm den Vorwurf des Verharmlosens ein-
gebracht, doch deutet er es als franziskanisch. Franziskus wiederum ist sein
Lieblingsheiliger. Dessen Verhältnis zu Pflanzen und Tieren ist für ihn maß-

geblich und macht ihn zu einem wichtigen Vertreter bukolischer Denkweise innerhalb der Moderne¹⁶.

1993 erhält Bobin den «Grand prix de littérature catholique» für «Le Très-bas» («Das Weit Unten»), ein Buch über Franz von Assisi, das den Schlüssel zum Verständnis seines literarischen Schaffens liefert. Er setzt bei scheinbar Nebensächlichem ein, der Kindheit, die nicht einmal die sich um das Leben des Franziskus rankende reiche Legendentradition bedacht hat. Ein Satz aus dem Buch Tobit bildet den Ausgangspunkt: «Das Kind brach mit dem Engel auf und der Hund folgte»¹⁷. Die Gestalt des Hundes projiziert sofort die Kindheit ins Bukolische und vergegenwärtigt mit dem im Titel angekündigten Begriff des «Ganz Unten» eine Gegenposition zur Amtskirche, die Sachwalterin des Gottes «Ganz Oben» sein möchte und vergisst, dass Christus den Kindern Raum gegeben hat. Franziskus ist «der Diener und Freund des Ganz Unten», weil man «durch das Ganz Unten [...] diesen der Kindheit zugänglichen Gott» wahrnehmen kann. Auch wenn Franziskus die Worte der Bibel «übermitteln [möchte], ohne auch nur ein Komma zu ändern», findet er sich nicht in der donnernden Stimme der Propheten wieder, «er zieht die unendliche Sanftheit dem unendlichen Zorn vor». Die bekannte Szene der Trennung von seinem Vater durch das Ablegen der Kleidung gestaltet Bobin zu einem glühenden Plädoyer für die Freiheit der Kinder gegenüber ihren Eltern und für eine radikal christliche Lebensweise. Die Begegnung mit Klara darf nicht fehlen, weil ein sich von allem «Ernsthaften» und »Schweren» lossagender Mann «nicht mehr an die von der Sexualität aufgezwungene Fatalität, an die durch das Gesetz und die Gewohnheit auferlegten Hierarchien glaubt: ein Kind oder ein Heiliger in der lachenden Nähe Gottes – und der Frauen». Den Tod von Franziskus fasst Bobin in Anschluss an den «Sonnengesang» ins Bild eines Kindes, das lächelnd sein Spiel unterbricht und einschlummert.

Der Epilog von «Le Très-Bas» wie auch viele Bemerkungen in den sonstigen Werken lassen keinen Zweifel daran, dass Bobin Alternativen zur geläufigen Weltsicht seiner Zeitgenossen aufzeigen möchte. Er empfindet die Moderne als Verarmung und will in seiner Poesie nicht nostalgisch von Vergangenen träumen, sondern die Schau des unerkannt Gegenwärtigen vermitteln.

IV

Man wird schwerlich die drei eben vorgestellten Autoren als direkte Fortsetzung der «katholischen Renaissance» ansehen, für die in Deutschland der Begriff des «Renouveau catholique» geprägt wurde. Das Konzept des «Renouveau catholique» ist aus einem Selbstverständnis des Katholizismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erwachsen und hat durch die Ver-

änderungen innerhalb der Kirche, die ein wachsendes Desinteresse der Leserschaft mit sich brachten, seinerzeit an Gewicht verloren¹⁸. Viele Deutsche haben den «Renouveau catholique» bereits nach dem Ableben von Paul Claudel (1955) für tot erklärt und dabei den Rang der ihm zugerechneten Autoren in Frage stellen wollen. Hans Urs von Balthasar beklagte schon Ende der sechziger Jahre dieses Abtun der großen Dichter und kritisierte die gutgemeinten Versuche, sie im Lichte einer Literaturästhetik umzudeuten, die der Thematisierung des Christlichen die Grundlage entzieht¹⁹. Zu Beginn des neuen Jahrtausends bestätigt sich nun, dass in der Mitte des 20. Jahrhunderts zwar ein deutlicher Einschnitt besteht, es zeichnet sich jedoch eine neue Auseinandersetzung mit dem Christlichen ab, so dass christliche Gestalten erneut in der französischen Literatur auf Probleme reagieren, die durch die Moderne aufgeworfen werden. Es bleibe dahingestellt, ob erneut von einem «Renouveau catholique» gesprochen werden soll, doch hat sich nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Kirche in der zweiten Jahrhunderthälfte vieles geändert, so dass womöglich die Voraussetzungen für eine solche literarische Bewegung fehlen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Pie Duployé, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*, Freiburg 1970, 23.

² Hans Urs von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Freiburg ³1988, 166.

³ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit II: Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 774.

⁴ Paul Claudel, *Der seidene Schuh*. Übertragung von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1965, 269.

⁵ Herbert Gillessen. *Pierre Emmanuel: JACOB* (Paris 1970). Analyse und Interpretation, Frankfurt 1979, 241.

⁶ Gillessen, *Pierre Emmanuel*, 159.

⁷ Vgl. Kurt Koch, *Zur Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften*, *Communio* 32 (2002), 121.

⁸ Vgl. Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand – Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Freiburg 1993.

⁹ Vgl. Jacques Doucelin in: *Le Figaro* 29.6.2003.

¹⁰ Vgl. die lobende Besprechung von Joseph Hanimann in: *FAZ* 29.3.2003.

¹¹ Vgl. die kritische Besprechung von Gerhard Stadelmaier in: *FAZ* 31.3.2003 und die Überlegungen zur Neuübersetzung des Textes durch Herbert Meier, *Claudel neu entdecken*, *Communio* 32 (2003), 215–220.

¹² *Bulletin de la Société Paul Claudel* 169 (2003), 13.

¹³ Ebd., 12.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit III*, 1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 551.

¹⁵ Freiburg ²1962.

¹⁶ Zur Bukolik vgl. Dominique Millet-Gérard, *Le chant initiatique. Esthétique et spiritualité de la bucolique*, Genf 2000.

¹⁷ Tob VI, 1. Bobin zitiert nach der Bible de Jérusalem, die sich in Verszählung und Übersetzung von der deutschen Einheitsübersetzung (Tob V, 17) unterscheidet.

¹⁸ Vgl. Volker Kapp, Art. «Renouveau catholique» in: *LThK* (1999), VIII, 1198f.

¹⁹ Vgl. sein Vorwort zu Pierre Ganne, *Die Freude ist die Wahrheit*, Einsiedeln 1968, 7–9.

REINER WIMMER · TÜBINGEN

TRANSZENDENZ UND ÜBERNATUR

Zu Simone Weils antimoderner Modernität

Kennzeichen der Moderne sind Immanenz und Autonomie: Wissenschaftliches Forschen kennt keine inneren und äußeren Grenzen; es ist ein grenzenloses Fortschreiten, das seine Autorität aus einer sich fortwährend selbst kontrollierenden Vernunft gewinnt. Ähnlich das ethische Denken: Es anerkennt keine äußeren, gar transzendenten Quellen für seine Geltung und seine Inhalte, sondern stützt sich allein auf die personale Selbstzwecklichkeit des Menschen und seine Vernunft. Schließlich Religion und Theologie: Auch sie haben oft längst ihre anthropologische Wende eingeleitet oder schon hinter sich. Nicht nur, dass sie, wie Moral und Ethik, nur so weit akzeptabel zu sein scheinen, als sie um des Menschen willen gelebt und betrieben werden, sondern seit Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud gilt jeder Glaube an die Transzendenz des Ursprungs religiöser Geltung als bodenlos, nichtig. Das Wesen der Moderne – ihre Immanenz und Autonomie – lässt systematisch von Gott absehen. Gott hat in ihr nicht nur seinen Ort verloren, sondern schon die Rede von ihm scheint ihren Sinn eingebüßt zu haben.

Umso mehr überrascht, dass eine Denkerin vom Format der Simone Weil – Peter Winch nannte sie «thinker of a radically innovative kind»¹ – das obsolet gewordene Vokabular von «Gott» und «Gnade», «Transzendenz» und «Übernatur» wieder aufgreift, ja erneuert. Sie tut dies allerdings so, dass sie die Immanentisierung und Autonomisierung der wissenschaftlichen, moralischen und religiösen Lebens- und Praxisformen einerseits vom Grunde aus mit- und nachvollzieht, zugleich aber in einer ihr ganz und gar eigentümlichen, die Immanenz und Autonomie nicht nach außen hin aufhebenden, sondern gewissermaßen nach innen hin überschreitenden Weise Transzendenz und Übernatur wieder ins Spiel bringt. Was hat es

REINER WIMMER, Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Schwerpunkte von Lehre und Forschung: Philosophische Anthropologie, Allgemeine Ethik, Religionsphilosophie.

damit auf sich? Begründet ihr Denken eine Art (antimoderner theologischer Modernität)? Die folgenden Darlegungen dienen der Erhellung dieser unzeitgemäß erscheinenden Paradoxie.

Simone Weil starb vor sechzig Jahren, am 24. August 1943. Sie war 34 Jahre alt, als sie im Sanatorium von Ashford, Kent, ihr Leben abschloss. In jahrelanger physischer Überanstrengung und frei gewählter Entbehrung hatte sie ihre körperlichen Kräfte völlig erschöpft. Nicht aber ihre intellektuellen und spirituellen Kräfte: Sie waren bis zuletzt so rege und kreativ wie stets in den zwölf Jahren ihrer Tätigkeit als Lehrerin der Philosophie, als Gewerkschafterin, als Arbeiterin, als Streikführerin, als Theoretikerin des Sozialismus, als Analytikerin der geistigen und gesellschaftlichen Lage der Menschen im vom Faschismus und Nationalsozialismus bedrohten Europa ihrer Zeit, als vom spirituellen Reichtum des Christentums und der vor- und außerchristlichen Religionen angezogene und von ihm zehrende Mystikerin. Seit 1988 erscheint ihr Gesamtwerk in einer auf sechzehn Bände angelegten kritischen Ausgabe bei Gallimard², von der bisher sieben Bände erschienen sind. Und in Deutschland existiert neben der immer wieder aufgelegten Auswahl aus ihren Abhandlungen, Briefen und Arbeitsheften mit dem Titel *Zeugnis für das Gute* seit 1991 im Hanser-Verlag die Übersetzung ihrer *Cahiers / Aufzeichnungen* in vier Bänden³.

1. Das torlose Tor

Zu Beginn von Weils Aufzeichnungen in ihrem Londoner Notizbuch vom Sommer 1943 heißt es⁴: «Die eigentliche Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, sie dann zu betrachten, weiter nichts, unverwandt, unermüdlich, Jahre hindurch, ohne jede Hoffnung, im Warten».

Es ist jenes interesselose, aber leidenschaftliche, jenes unermüdliche, aber zweckfreie, jenes hoffnungslose, trotzdem nicht verzweifelnde Warten auf den Durchbruch zur eigentlichen Wirklichkeit, auf die Erleuchtung durch die wesentliche Wahrheit, auf die Ankunft der göttlichen Gnade, das zu Weils Grundhaltung in ihren letzten Lebensjahren wurde. Diese Haltung erhebt sie hier zur «eigentliche[n] Methode der Philosophie». Das erinnert an einen der letzten Sätze in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, wo es (in § 6.53) heißt: «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten

– aber *sie* wäre die einzig streng richtige».

Von diesen und anderen Sätzen des *Tractatus* nahm die neopositivistische Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises ihren Ausgang, die mit dem Sinnlosigkeitsverdacht gegen metaphysische, speziell theologische Sätze schon die Möglichkeit der *Sinnhaftigkeit und Sachhaltigkeit* religiöser Rede (und Praxis), nicht erst die Möglichkeit ihrer erkenntnistheoretischen Bewahrheitung in Frage gestellt hatte. In den Gesprächen des Wiener Kreises wehrt sich Wittgenstein gegen die in Bezug auf Moral und Religion gezogenen nihilistischen Folgerungen aus seiner Auffassung: Moralische und religiöse Äußerungen seien keine theoretischen Sätze, sondern bekundeten Einstellungen; sie sagten nichts über die Welt oder über Gott, seien keine Beschreibungen, sondern Ausdruckshandlungen, z.B. moralische oder religiöse Bekenntnisse⁵.

Ein im Sinne Weils für den Menschen unlösbares Problem stellt der Zugang zu den Sphären des Moralischen und des Religiösen dar: Wenn man nicht schon in diesen Sphären lebt – und das tun wohl die meisten intellektuell wachen Menschen in der westlichen Welt nicht mehr unbefangen –, dann scheinen sie unzugänglich, transzendent zu werden, und die Frage kann bedrängen, wie man denn in sie (wieder) hinein gelangen und wie man sich ihrer vergewissern könne. Wie gelangt man dazu, dass das moralische oder religiöse Bekenntnis nicht nur eine übernommene, sondern eine eigene Möglichkeit des persönlichen Lebens wird? Nach Simone Weil ganz und gar nicht aus eigener intellektueller oder moralischer Kraft, sondern nur in der eigentümlich aktiven Passivität des *Wartens!* Der Mensch kann nicht durch eigene Bemühung die Immanenz nach oben, zum Transzendenten hin, überschreiten – das wäre ein Widerspruch in sich, besagt doch, transzendent zu sein, für theoretisches und praktisches Bemühen verschlossen zu sein –, sondern es kann dem Menschen im erkenntnis- und zweckfreien Ausharren vor der für ihn undurchdringlichen Wand nur dies geschehen, dass sie sich auftut, ja dass das gesamte Kräfte- und Ereignisfeld der Immanenz sich, unvorhersehbar, in einem Nu umgestaltet und die Wand sich aufhebt und auflöst, als habe es sie nie gegeben. Im obigen Notat zur «eigentlichen Methode der Philosophie» ist dieser Einbruch der Transzendenz in das heillose Diesseits mit Hilfe des Bilds der Schwelle gefasst: «Der Übergang zum Transzendenten vollzieht sich, wenn die menschlichen Fähigkeiten – Verstand, Wille, menschliche Liebe – an eine Grenze stoßen und der Mensch auf dieser Schwelle verharret, über die hinaus er keinen Schritt tun kann, und dies, ohne sich von ihr abzuwenden, ohne zu wissen, was er begehrt, und angespannt im Warten».

Ohne zu wissen, was man begehrt – und trotzdem angespannt im Warten? Das Warten ist von einer Art, dass es nichts vorwegnehmen kann – das Warten wartet ins Leere hinein! Und da der Mensch die Schwelle nicht –

auch nicht in der Erwartung! – überschreiten, sondern nur auf ihr verharren kann, ist nicht *er* es, der zum unerkennbar und unerforschlich Transzendenten gelangt, sondern die Schwelle selbst hat sich gewissermaßen unter seinen Füßen hinwegbewegt, so dass er sich unversehens, unvermutet, unvorhersehbar im Raum des Transzendenten findet. So *vollzieht sich der Übergang zur Transzendenz aus dieser selbst!* Sie ist reine Selbstmitteilung, reines Widerfahrnis.

Dieselbe Aussage enthält Weils Gedicht *La Porte/Die Pforte*⁶. In den Strophen 3, 4 und 5 heißt es:

«... Wir erblicken die Pforte; sie ist verschlossen, unüberwindlich.
Wir heften unsere Augen auf sie; wir weinen unter der Qual;
Wir sehen sie immerfort; das Gewicht der Zeit lastet auf uns.

Die Pforte ist vor uns; was nützt uns zu wollen?
Es wäre besser, davonzugehen und die Hoffnung aufzugeben.
Niemals werden wir eintreten. Wir sind es müde, sie zu sehen.
Die Pforte, als sie sich auftat, ließ so viel Schweigen hindurch

...

nur der unermessliche Raum, in dem die Leere und das Licht sind,
war plötzlich überall gegenwärtig, erfüllte das Herz
und wusch die Augen, fast erblindet unter dem Staub».

Es gibt keine Wand mehr, keine Grenze, keine Pforte – und kein Problem, keine Frage mehr! Ist dies die Antwort? Jedenfalls ist da nichts Gegenständliches mehr, nichts, was sich auf Gehalte *in* der Welt beziehen könnte. Sondern die Welt als ganze zeigt sich: Sie schweigt, sie ist leer, aber nicht dunkel! Nicht Finsternis erfüllt sie, sondern Schweigen, Leere und Licht. Das Licht, das die Welt erleuchtet, erleuchtet auch «die Augen des Herzens»⁷. Wittgenstein schreibt im *Traktat* (§§ 6.52–6.522), unmittelbar vor dem schon zitierten Text:

«Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische».

Was ist das Mystische? «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist» (§ 6.44). Nicht ihre Beschaffenheit, ihr Sosein, sondern ihr reines Dasein ist das schlechthin *Gegebene*, Unerklärliche, Wunderbare, das zu

Dank und Lobpreis Anlass gibt. Und da in transzendentaler Hinsicht die Welt und das Leben *Eins* sind (§ 5.621), gilt auch für das Leben: Seinen Sinn erhält es nicht davon, wie es ist, sondern dass es ist; es hat seinen wesentlichen Sinn allein aus sich selbst⁸. Und der kann ihm durch nichts genommen werden, nicht durch Not, nicht durch Tod. Deshalb gilt auch für das Leben: Schweigen – Leere – Licht.

Das Bild von der geschlossenen Pforte, die sich nach langem, inständigem, nichts Bestimmtes, Benennbares erwartendem Warten plötzlich auftut, erinnert an die Bildsprache des Zen. Der chinesische Zen kennt eine Sammlung von 48 Koan, die den Übenden vorgelegt werden. Sie trägt den Titel *Mumonkan*, den man mit *Das torlose Tor* wiedergeben kann⁹. Da ist kein Tor in der Wand, das sich auftun könnte – aber gibt es überhaupt eine Wand?

In einer prosaischeren Sprache kann das Erörterte auch so wiedergegeben werden: Die ethische und die religiöse Sicht des Lebens kommen darin überein, dass sie – sei es je für sich, sei es in Verbindung miteinander – einen eigenen Verstehens- und Handlungshorizont darstellen, der sich nicht mit anders gearteten Bezugsrahmen verträgt oder sich aus alltäglich gelebten Praxisformen umstandslos ergibt. Deshalb konnte in bezug auf solche Horizonte in der Wissenssoziologie oder Ideologiekritik von «Glaubenssystemen» die Rede sein. Im religiösen Diktum spricht man beim Eintritt in ein neues Bezugssystem von «Offenbarung», «Metanoia» oder «Wiedergeburt», vom Erwerb eines «neuen Sinnes», eines «neuen Herzens» eines «neuen Lebens». Dieser Eintritt oder dieses Einbezogensein kann sich ereignen, zwar nicht ohne den Menschen und sein zweckfreies Warten, wohl aber ohne sein Zutun, das von sich her in reiner Immanenz verharren muss.

Die folgenden beiden Abschnitte sollen exemplarisch und mehr ins Einzelne gehend einerseits Weils Verständnis des Zugangs zum eigentlich Ethischen anhand der Gerechtigkeit, andererseits ihr Verständnis des Zugangs zum religiösen Raum anhand des religiösen Glaubens verdeutlichen.

2. Das Übernatürliche der Gerechtigkeit

Weil bedient sich der Schilderung einer Episode des Peloponnesischen Kriegs durch Thukydides, um das kategorial Anders- und Neuartige des unbedingten und universalen Maßstabs des Ethischen gegenüber allem bedingten und selbstbezogenen Urteilen und Handeln herauszustellen¹⁰:

«Als die Athener sich mit Sparta im Kriege befanden, wollten sie die Bewohner der kleinen Insel Melos, die seit alters den Spartanern verbündet und bis dahin neutral geblieben waren, auf ihre Seite zwingen. Vergeblich beschworen die Melier angesichts des athenischen Ultimatums die Gerechtigkeit, vergeblich flehten sie um Erbarmen mit dem Alter ihrer Stadt. Da sie nicht nachgeben wollten, schleiften die Athener die Stadt, brachten alle

Männer zu Tode und verkauften alle Weiber und Kinder in die Sklaverei.

Die hier in Betracht kommenden Sätze werden von Thukydides diesen Athenern in den Mund gelegt. Als erstes erklären sie, sie wollten nicht zu beweisen versuchen, daß ihr Ultimatum gerecht sei: «Laßt uns vielmehr von dem reden, was möglich und tunlich sein wird. ... Ihr wißt wie wir, daß man, so wie der menschliche Geist nun einmal beschaffen ist, das, was gerecht ist, nur dann zu untersuchen pflegt, wenn für beide Teile gleiche Nötigung dazu besteht. Handelt es sich aber um einen Mächtigeren und einen Schwächeren, so befiehlt jener das Mögliche, und der Schwächere muß sich darein fügen». Die Melier entgegneten, sie seien zuversichtlich überzeugt, daß ihnen im Falle der Schlacht die Götter beistehen würden, weil ihre Sache gerecht sei. Hierauf erwiderten die Athener, sie sähen keinen Grund, dies anzunehmen.

«In Ansehung der Götter sind wir des Glaubens, und in Ansehung der Menschen haben wir die Gewißheit, daß, einer natürlichen Notwendigkeit zufolge, immer jeder überall dort gebietet, wo er die Macht dazu hat. Wir haben dieses Gesetz weder aufgestellt, noch haben wir es zum ersten Mal in Anwendung gebracht; wir haben es bereits vorgefunden, und wir bewahren es, als sollte es ewig dauern; und darum richten wir uns nach diesem Gesetz. Wir wissen wohl, daß auch ihr, wie jeder andere, sobald ihr erst einmal in den Besitz der gleichen Macht gelangt wäret, ebenso handeln würdet».

Zum Zwecke einer klaren terminologischen Kennzeichnung des Auffassungsunterschieds zwischen den Athenern und den Meliern bezeichnet Weil die athenische Einstellung als «natürliche», die melische als «übernatürliche Gerechtigkeit». Die sogenannte «natürliche Gerechtigkeit» kommt ihr zufolge in zwei Varianten vor: als Macht des Stärkeren, der sich gegenüber dem Schwächeren durchsetzt, wenn ein Ungleichgewicht der Kräfte besteht, oder als Kompromiss der Ansprüche und Interessen dann, wenn Machtgleichgewicht herrscht. Was aber bedeuten hier die Termini «Gerechtigkeit» und «natürlich», wo es sich doch der Sache nach um das reine Macht- oder Gewaltprinzip handelt? Um sich dem Verständnis von Weils Terminologie zu nähern, schlage ich zwei Betrachtungsweisen dieses Prinzips vor, die an den beiden Verwendungsweisen des Wortes «unmoralisch» illustriert seien: Das Gewaltprinzip ist unmoralisch im Sinne von «außermoralisch» (d.h. außerhalb des Raumes liegend, der durch die Bedeutung von «gut» und «böse» bzw. «[moralisch] richtig» und «[moralisch] schlecht» oder «falsch» umschrieben ist); oder es ist unmoralisch, insofern es vom ethischen Standpunkt selbst aus geurteilt (moralisch) böse oder (moralisch) schlecht oder falsch ist (also innerhalb des ethischen Raums liegt). Mir scheint, dass, wenn Weil das Gewaltprinzip als «natürlich» und die (moralische) Gerechtigkeit als «übernatürlich» bezeichnet, sie aus der ersten Perspektive heraus spricht; denn «natürlich» und «übernatürlich» sind keine ethischen Termini, sondern

mit diesen Bezeichnungen stellt Weil zwei diametral entgegengesetzte Lebensformen einander gegenüber. Erst *innerhalb* der ethischen Lebensform ist eine moralische Wertung möglich: Die Herrschaft des Stärkeren allein aufgrund seiner Übermacht ist (moralisch) ungerecht; ebenso ist ein Kompromiss allein aufgrund eines Machtgleichgewichts – zumindest formal, wenn auch nicht notwendig material – (moralisch) ungerecht. Sieht man sich vor die *Wahl* zwischen dem Gewalt- und dem Gerechtigkeitsprinzip gestellt, bewegt man sich schon *innerhalb* des Bereichs des Ethischen. Die Athener sehen sich nicht vor einer solchen Wahl. Sie halten das Gewaltprinzip für ein Gesetz der Natur und das Gerechtigkeitsprinzip für un- oder widernatürlich, und aus dem Bewusstsein ihrer Übereinstimmung mit der Natur gewinnen sie die (naturalistische) Überzeugung, recht zu haben und im Recht zu sein. Das Un- und Widernatürliche hat für sie überhaupt keinen Geltungsgrund. Dass das Ethische nicht in der Natur gründet, ja gründen kann, geben auch die Melier zu. Deshalb bezeichnet Weil es als «über-natürlich». Simone Weil versucht, die Quelle der Geltung dieses übernatürlichen Ethischen aufzuzeigen. Sie schreibt¹¹: «Dort, wo die Kräfteverhältnisse zwischen den Menschen ungleich sind, gerät der Unterlegene, von einem bestimmten Grade der Ungleichheit an, in den Zustand von etwas Stofflichem und geht seiner Persönlichkeit verlustig. Die Alten sagten: «An dem Tage, wo ein Mensch zum Sklaven wird, verliert er die Hälfte seiner Seele»».

Man könnte sagen: Der Mensch verliert die notwendige Bedingung seines Menschseins, ohne die er nicht im eigentlichen, sondern nur im biologisch-physiologisch-ökonomischen Sinne Mensch wäre: seine Persönlichkeit. Sie nennt Weil «das Heilige»¹². Es ist das Unbedingte, Unveräußerliche. Trotzdem kann es verloren gehen, vernichtet werden, z.B. durch Folter oder durch konstanten Entzug der sozialen Anerkennung oder durch Versklavung. Andererseits muss es erworben werden; denn es ist keine natürliche Gegebenheit. Wir erwerben es gewöhnlich von der Geburt an wie von selbst, dem Anschein nach automatisch, jedoch nur so, dass man uns *als Personen oder Persönlichkeiten ansieht und anerkennt, ohne dass wir solche schon wären!*

Das Symbol der Gerechtigkeit ist die im Gleichgewicht schwebende Waage. Es meint jene wechselseitige, vollkommen freie, also bedingungslose Zustimmung als das Richtmaß aller an einem Austausch Beteiligten. Es gibt dieses Maß auch bei Machtungleichgewicht:

«Ist man bei ungleichem Kräfteverhältnis der Überlegene, so besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, daß man sich genau so verhält, als wären die Kräfte gleichmäßig verteilt. Und zwar genau so in jeder Hinsicht, bis in die geringsten Einzelheiten des Tonfalls und der Haltung, denn eine Kleinigkeit kann genügen, den Unterlegenen in den Zustand der

Materie zurückzustoßen, der ihm in dieser Lage natürlich ist, wie die geringste Erschütterung das unter null Grad flüssig gebliebene Wasser zum Gefrieren bringt.

Für den derart behandelten Unterlegenen besteht diese Tugend darin, nicht zu glauben, daß die Kräfte wirklich gleichmäßig verteilt seien, und anzuerkennen, daß die Großmut des anderen der einzige Grund dieser Behandlung ist. Das ist es, was man Erkenntlichkeit nennt. Für den anders behandelten Unterlegenen besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, zu erkennen, daß die Behandlung, die er erleidet, einerseits von der Gerechtigkeit verschieden ist, daß sie jedoch andererseits mit der Notwendigkeit und dem Mechanismus der menschlichen Natur in Übereinstimmung steht. Er soll sich weder unterwerfen noch auflehnen.

Wer diejenigen, die das Kräfteverhältnis weit unter ihn stellt, als seinesgleichen behandelt, macht ihnen wahrhaft das Menschsein, dessen das Schicksal sie beraubte, zum Geschenk. Soweit dies einem Geschöpf möglich ist, wiederholt er hinsichtlich ihrer die zeugende Großmut des Schöpfers. Diese Tugend ist die christliche Tugend *kat exochen*¹³.

Bemerkenswert, dass nach Simone Weil auch der Unterlegene gerecht oder ungerecht sein kann und worin für ihn ihrer Auffassung nach gerechtes und ungerechtes Verhalten besteht!

Weils Gegenüberstellung eines «natürlichen» und eines «übernatürlichen» Gerechtigkeitsbegriffs soll die gekennzeichnete kategoriale Unterschiedlichkeit der entsprechenden Grundhaltungen ins Licht rücken, indem sie dartut, dass sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ethisch verstanden, nicht *innerhalb* eines moralischen Selbstverständnisses ansiedeln lassen, bspw. so, dass das Laster der Ungerechtigkeit neben Tugenden wie Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut in der Brust desselben Menschen beheimatet sein könnten. Vielmehr handelt es sich um Grundhaltungen, die eine kategorial verschiedene Sicht des Menschen, der Welt und des Lebens voraussetzen, wie Thukydides uns zeigt. Es wäre ein totaler Perspektivenwechsel bei den Athenern notwendig, eine Umkehrung ihrer Wertordnung, damit ihnen der Standpunkt der Melier nicht mehr lächerlich, mit Nietzsche gesprochen: nicht mehr als ressentimentgeladene Kompensation ihrer Schwäche und Unterlegenheit erscheinen würde. Wie ist ein solcher Wechsel der Perspektive möglich? Es ist klar, dass er nicht aus der Immanenz des Natürlichen kommen kann.

3. Negativer Glaube

Im Dezember 1941 notiert Weil in ihr Arbeitsheft über den Inhalt des von ihr so genannten «negativen Glaubens»¹⁴: «Glauben, daß nichts von dem, was wir begreifen können, Gott ist. [...] Aber genauso glauben, daß das,

was wir nicht begreifen können, wirklicher ist als das, was wir begreifen können. [...] Und schließlich glauben, daß das Unbegreifbare trotzdem erscheint, und zwar verborgen».

Was ist es, das wir nicht begreifen, nicht verstehen können? – «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten sind in jedem Fall unverständlich. Es gibt keine Stufen der Unverständlichkeit; in diesem Bereich ist alles so unverständlich wie die Eucharistie».

Weshalb sind diese Beziehungen unbegreifbar, unverständlich? Offenbar deshalb, weil in ihnen das Unvereinbare, das einander Widersprechende zueinander kommt und sich miteinander verbindet. Nach den Regeln der Logik schließt das sich kontradiktorisch zueinander Verhaltende einander wechselseitig aus. Wie kann es dann aber eine reale Beziehung konstituieren?

Im Oktober 1942 notiert Simone Weil: «La contradiction est le levier de la transcendance»¹⁵. In der deutschen Übersetzung heißt es: «Der Gegensatz ist der Hebel der Transzendenz»¹⁶. Deutlicher wäre: «Der [logische oder begriffliche] Widerspruch ist der Hebel der Transzendenz». Dieser Satz schließt einen Gedankengang ab, der so beginnt: «Die vermuteten Eigenschaften Gottes sind menschliche Eigenschaften, die durch das An-der-Grenze-gehen umgewandelt werden». «Les attributs supposés de Dieu sont des attributs humains transformés par l'opération du passage à la limite.»¹⁷ Um was für eine opération und um was für eine Grenze handelt es sich? Negativ gesprochen geht es um «eine überaus strenge Methode» («une méthode tout à fait rigoureuse»). Ein wenig früher gibt Weil Hinweise für ein positives Verständnis, indem sie für den hier einschlägigen Begriff des Mysteriums einen legitimen und einen illegitimen Gebrauch unterscheidet und seine strengste Definition fordert. Als erstes Kriterium seines legitimen Gebrauchs gibt sie an¹⁸: «Wenn der logischste, strengste Gebrauch des Verstandes in eine Sackgasse führt, zu einem Gegensatz [contradiction], dem man nicht ausweichen kann, und zwar in dem Sinne, daß die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinns beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt. Wie ein Hebel überträgt dann der Begriff des Mysteriums das Denken auf die andere Seite der Sackgasse, auf die andere Seite der nicht zu öffnenden Tür, jenseits des Bereichs des Verstandes, darüber. Aber um jenseits des Bereichs des Verstandes zu gelangen, muß man ihn bis ans Ende durchquert haben, und zwar, indem man einem mit unanfechtbarer Strenge vorgezeichneten Weg folgt. Sonst ist man nicht jenseits, sondern diesseits. [...] Wenn das Mysterium auf diese Weise bestimmt ist [défini], sind die Mysterien des Glaubens für den Verstand kontrollierbar».

Weil bietet hier für den Begriff des Mysteriums keine Definition im üblichen Wortsinn an, nämlich mittels sprachlicher Bedeutungen, sondern

mittels eines Verfahrens: Was diesen Test besteht, erfüllt die Bedingungen dafür, es rechtens als «Mysterium», als «Geheimnis» zu bezeichnen. (Die am Schluss des Zitats stehende Aussage, wenn der Begriff des Mysteriums auf diese Weise definiert werde, seien die Glaubensgeheimnisse für den Verstand kontrollierbar, ist missverständlich. Recht verstanden, kann der Verstand nur sich selbst bzw. seinen Weg vor die Wand des Geheimnisses kontrollieren, nicht aber dieses selbst. Das hält Weil im Folgenden dann auch ausdrücklich fest.)

Bevor dieses Verfahren, diese Methode, dieses Kriterium näher erläutert wird, sei das zweite angeführt, das Weil vorschlägt: «Ein anderes Kriterium besteht darin, daß der Geist [l'esprit], der sich in einer langen und liebevollen Betrachtung [contemplation] vom Geheimnis [mystère] genährt hat, feststellt, daß er durch die Beseitigung, die Leugnung des Mysteriums dem eigenen Verstand Schätze raubt, die dieser erfassen kann, die sein Bereich sind, die zu ihm gehören».

Der darauf folgende Absatz behebt, wie angekündigt, ein naheliegendes Missverständnis einer zuvor gemachten Aussage, führt aber zwei Schritte weiter, indem er die Fähigkeit des Verstandes, sich selbst zu überschreiten, als «übernatürliche Liebe» und seine Einwilligung in diese Befähigung als «Glaube» bezeichnet: «Der Verstand kann nicht das Mysterium selber kontrollieren, aber er besitzt die vollständige Macht der Kontrolle über die Wege, die zum Mysterium führen, die zu ihm aufsteigen und die von ihm herabführen. Indem er die Existenz einer höheren Fähigkeit in der Seele, die das Denken über sich hinausführt, anerkennt, bleibt er sich selber vollkommen treu. Diese Fähigkeit ist die übernatürliche Liebe. Die Einwilligung in die Unterordnung aller natürlichen Fähigkeiten der Seele unter die übernatürliche Liebe ist der Glaube».

Nun zur Deutung im Einzelnen! – Das erste Kriterium einer gerechtfertigten Verwendung des theologischen Begriffs des Mysteriums ist dann erfüllt, wenn ein (kontradiktorischer) Widerspruch bei der Ausformulierung einer grundlegenden religiösen (d.h. nur im religiösen Glauben und Lieben annehmbaren) Wirklichkeit unvermeidlich ist, weil man auf die einander widersprechenden Begriffe bzw. Aussagen nicht verzichten kann, ohne diese Wirklichkeit selbst zu bestreiten. Als solche Wirklichkeiten können die «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten» angesehen werden – in christlicher Konkretion: die Inkarnation Gottes, die Kirche als Leib Christi und die Eucharistie. Deren strenge Unverständlichkeit (inintelligibilité) beruht darauf, dass das einander Widersprechende und deshalb einander Ausschließende eine einzige dynamische, lebensvolle Wirklichkeit darstellt. Der (übernatürliche) Glaube, die (übernatürliche) Liebe transzendieren diese Schranke der strengen Unverständlichkeit; der Glaubende wird jenseits

dieser für seinen Verstand unüberwindlichen Grenze platziert. Der Widerspruch bleibt, nichts wird verständlicher; aber das, was in sich unverständlich ist und bleibt, wird nun als höchste Wirklichkeit in Gott geglaubt und geliebt. Solcher Glaube, solche Liebe kann nur *übernatürlich* sein – ein *Wunder* im strengen, theologischen Sinn: «Das Wunder des guten Schächers war nicht, daß er an Gott dachte, sondern daß er Gott in seinem Nächsten erkannte. Petrus erkannte Gott nicht mehr in Christus, ehe der Hahn krächte, sonst hätte er ihn nicht verleugnet»¹⁹.

Die innere Widersprüchlichkeit des Geglaubten ist nicht der *Grund* des Glaubens – *credo quia absurdum* –, wohl aber sein *Kriterium*. Der Grund von Glaube und Liebe ist die (übernatürliche, transzendente) *Wirklichkeit*, die sich dem Menschen mitteilt, die Wirklichkeit des Menschen in Gott – eine Wirklichkeit allerdings, die nicht widerspruchsfrei beschrieben werden kann²⁰.

Vieles im menschlichen Leben ist unverständlich, manche menschlichen Aussagen sind trivialerweise widersprüchlich oder unsinnig, wenn sie sich bspw. einer Kategorienverwechslung verdanken. Wie lässt sich jene als «streng» apostrophierte Unverständlichkeit von dieser «banal» oder «trivial» zu nennenden unterscheiden? Weils Kriterien sollen diesem Anliegen einer intellektuell redlichen und tragfähigen Unterscheidung dienen. Deshalb fragt sie, die «Logik im Hinblick auf die transzendenten Dinge» bedenkend: «wann können zwei einander widersprechende Dinge [choses contradictoires] wahr sein?»²¹ In diesem Zusammenhang untersucht sie dann aber nur *gegensätzliche* Behauptungen (affirmations contraires) wie die, dass Gott sowohl persönlich als auch unpersönlich sei, und bemerkt hierzu, dass beide Aussagen sowohl zugleich wahr als auch zugleich falsch sein können je nach der Ebene, auf der sie gemacht werden. Aber derartige Fälle sind ersichtlich andere als die im obigen ersten Kriterium angesprochenen, bei denen ein *Widerspruch* vorliegen soll, und zwar ein *notwendiger*: «une contradiction qu'on ne peut éviter», insofern «die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinnes beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt»²². Zu Versuchen, solche wirklichen Widersprüche im religiösen Bereich zu eliminieren, bemerkt Weil²³: «Die Spekulationen, die man rechtmäßigerweise als ketzerisch verurteilen kann, sind jene, die die Wirklichkeit der göttlichen Dinge vermindern, indem sie unter dem Anschein der Versöhnung jene Gegensätze [contradictions] verschleiern, die ihr Mysterium darstellen.

Zum Beispiel aus dem Sohn ein nur halb göttliches Wesen machen. Oder Göttlichkeit und Menschlichkeit in Christus vermischen, um sie miteinander zu versöhnen. Oder Brot und Wein der Eucharistie zu einem bloßen Symbol herabsetzen.

Die Mysterien hören dann auf, Gegenstand der Betrachtung [contem-

plation] zu sein; sie haben keinerlei Nutzen mehr».

Die letzte Bemerkung führt auf das oben angeführte zweite Kriterium, wonach der Geist feststellt, dass er sich durch die Beseitigung des Mysteriums des Zugangs zu jenen Wirklichkeiten beraubt, die sein Bereich sind. Welcher Art sind diese Wirklichkeiten? Eine Antwort ist in der unmittelbaren Textumgebung nicht zu finden. Aber wenig später, noch im gleichen Monat (Oktober 1942), schreibt Weil²⁴:

«Den Wert einer Form religiösen, oder allgemeiner geistigen Lebens [vie spirituelle] bewertet man durch die Beleuchtung, die auf die Dinge hier unten fällt.

Die fleischlichen Dinge sind das Kriterium für die geistigen Dinge.

[...] Wenn man unter dem Vorwand, nur die geistigen Dinge hätten Wert, sich weigert, die auf die fleischlichen Dinge fallende Beleuchtung zum Kriterium zu nehmen, läuft man Gefahr, als Schatz nur noch ein Nichts zu haben.

Allein die geistigen Dinge haben Wert, aber nur die fleischlichen Dinge haben ein feststellbares Dasein. Deshalb ist der Wert der ersteren nur als Beleuchtung feststellbar, die auf die zweiten fällt».

Das heißt: Indem man dem Irdischen das transzendente Licht nimmt, nimmt man dem Verstand jenen Schatz, den er in diesem Licht erfassen kann, nämlich den transzendenten Wert des Irdischen. Aber es gilt auch die Umkehrung: Wollte man sich weigern, am Irdischen das reine Licht wahrzunehmen, so würde das Licht selbst wertlos, zum Nichts: «Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles». Ohne das Irdische, die Immanenz hätte das Himmlische, die Transzendenz keinen wirklichen Wert (für uns), und ohne das Himmlische wäre das Irdische ohne wirklichen Wert (für uns). Setzt man eine der beiden Seiten zu Gunsten der anderen herab, um diese angeblich in ihrem Eigensein und in ihrer Eigenbedeutung zu wahren, mindert man sie gerade oder vernichtet sie gar. Beide Seiten sind in ihrer begrifflichen Unvereinbarkeit festzuhalten und aufeinander zu beziehen – nur so sind sie in unüberbietbarer Weise wirklich (für uns). Mit diesem Gedanken weitet Simone Weil die Struktur des christologischen Dogmas auf die gesamte Wirklichkeit des Menschen aus: «Das WORT ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet [vgl. Joh 1,9]. Welchen gültigeren Text könnte man sich noch wünschen?»²⁵ Für sich genommen ist jede der Seiten widerspruchsfrei beschreibbar: das Irdische z.B. in wissenschaftlicher, das Überirdische z.B. in metaphysischer Sprache. So aber, getrennt voneinander, haben sie nichts miteinander zu tun – schlimmer noch: Zumindest das Überirdische verliert sich, da es keinen Anker im Irdischen hat, und wird (für uns Menschen) belanglos. Der *Glaube* fügt das Irdische und das Himmlische zu einer Widerspruchseinheit zusammen – der *denkende* Glaube!

Das obige zweite Kriterium verbindet mit der Kontemplation des un-

vermeidlichen Widerspruchs positive Wirkungen. Weil kennt aber auch gewisse negative, jedoch zu begrüßende Wirkungen: «Die diskursive Vernunft zerstört sich durch die Betrachtung der klaren und unvermeidlichen Gegensätze. Koan. Mysterien». «L'intelligence discursive se détruit par la contemplation des contradictions claires et inévitables. Koan. Mystères»²⁶. Der Nachdruck liegt hier auf der Diskursivität der Vernunft: Die vom Glaubenslicht erleuchtete Vernunft vermag die übernatürliche Wirklichkeit nicht zu leugnen; zugleich aber vermag sie das Widersprüchliche in der Erfassung dieser Wirklichkeit nicht abzutun, garantiert es doch geradezu, dass sie in der Wahrheit ist – und das löscht ihre Diskursivität aus! Die Vernunft wird fähig, die Einheit des Himmlischen und des Irdischen in einfacher, ungeteilter und unbewegter Aufmerksamkeit zu betrachten. Aus ihrer Lektüre vor allem der Zen-Essays von D.T. Suzuki hatte Weil Kenntnis der Koan-Methode in gewissen Schulen des Zen-Buddhismus gewonnen, die genau diese Zerstörung der diskursiven Vernunft zum Ziel hat. Für den Willen formuliert sie dasselbe Ziel: «Der Wille zerstört sich durch die Ausführungen unmöglicher Aufgaben»²⁷, z.B. durch die sich selbst gesetzte Aufgabe, sich zu vergessen und ganz im Betrachteten aufzugehen.

4. Schluss

Die Kennzeichen der Moderne – Immanenz und Autonomie – sind formale Kennzeichen des Denkens selbst. Daran ändert auch seine Beschäftigung mit sogenannten «transzendenten» oder «übernatürlichen» Gegenständen nichts. Das zeigt die traditionelle Theologie, wenn sie innerhalb ihres Bezugsrahmens rational verfährt, aber auch die Ethik, die sich um vernünftige Argumente bemüht, den letzten Grund ihrer Geltung jedoch nicht selber bereitzustellen vermag. Wie aber vergewissert man sich dieses (ethischen) Grundes, jenes (theologischen) Rahmens? Simone Weils Antwort lautet: Diese Vergewisserung ist keine Sache der Vernunft und des Denkens mehr, sondern einer ihnen gegenüber jenseitigen Quelle, über die der Mensch nicht mehr verfügen kann. Diese Quelle muss sich von sich her dem Menschen auftun, aber er vermag sich auf das Ereignis ihrer Enthüllung vorzubereiten, indem er jene Grenze seines Denkens bewusst wahrnimmt und anerkennt. Über die Notwendigkeit dieser Grenze muss er sich selber *rationale* Rechenschaft geben können. (Dafür ist Kants transzendente Kritik der spekulativen und der praktischen Vernunft das große Vorbild.)

Dass das Denken an seine wesentliche Grenze kommt, kann auf zwei Weisen geschehen: zum einen dadurch, dass es den formalen Rahmen und damit das Ganze einer Lebensform ins Auge fasst, zum anderen dadurch, dass es *innerhalb* einer solchen Lebensform eine nicht-triviale Widerspruchser-

fahrung macht, d.h. eine Erfahrung z.B. anthropologisch oder theologisch unaufgebbarer, aber einander anscheinend widersprechender Sachverhalte (das Zugleich von Selbstbestimmung und Naturdetermination, von Freiheit und Gnade, von Gottheit und Menschheit in Jesus). Wenn die Vernunft sich im «Anrennen gegen das Paradox»²⁸, im Anrennen gegen die eigene Grenze erschöpft, kann sie in Verzweiflung geraten. Sie kann aber auch in Demut innehalten. Dann wird das Denken *Kontemplation, ungegenständliche* Kontemplation; es wird zu einem Warten «in Geduld» (Lk 8,15) – eine Lieblingsformulierung Weils²⁹ –, das kein Erwarten ist, kein Erwarten von etwas Bestimmtem. In fast blasphemischer Rede formuliert Weil: «So zwingen wir Gott, indem wir ihn durch unsere Geduld ermüden, die Zeit in Ewigkeit zu verwandeln. – Geduld, die imstande ist, Gott zu ermüden, geht aus einer unendlichen Geduld hervor»³⁰. Dann kann es geschehen, dass die undurchdringliche, unübersteigbare Wand sich aufhebt, dem reinen Licht weicht.

Weils Darlegungen lassen es so erscheinen, als gebe es hier so etwas wie eine Theorie, nach der man das Geschehen – aber ist es überhaupt ein Geschehen, ein kontinuierlicher Vorgang «in Raum und Zeit»?³¹ – voraussehen, oder gar eine Technik, nach der man sein Verhalten einrichten könne, als lehrte die Erfahrung, dass es, bei angemessener Einstellung (Geduld, Demut, Gelassenheit) und mit dem Ergreifen geeigneter Mittel und Wege (Sich-Abarbeiten an Letztbegründungsversuchen, Wesenswidersprüchen), so kommen *müsse*, als gebe es einen Metastandpunkt, der es uns erlaubte, das Ganze zu überblicken und in der Hand zu behalten. Doch das ist Illusion. Die Kontemplation verspricht nichts! Und das eigene Bemühen scheitert schon an der Paradoxie der Selbstaufgabe: Solange wir die Wand, unser Selbst, unser Wollen noch «weghaben» *wollen*, solange sind wir noch an die Wand, an unser Selbst, an unser Wollen geschmiedet. Wir müssen die Leiter wegwerfen, nachdem wir auf ihr hinaufgestiegen sind. Dann sehen wir die Welt, unser Leben richtig³².

ANMERKUNGEN

¹ Peter Winch, *Simone Weil: «The Just Balance»*, Cambridge/New York 1989, 1.

² *Oeuvres complètes*, Paris 1988ff.

³ *Cahiers/Aufzeichnungen*, München/Wien 1991–1998.

⁴ Ebd., Bd. 4, 317.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1967, 117f.

⁶ Vgl. *Zeugnis für das Gute*, Zürich/Düsseldorf 1998, 8f.

⁷ Vgl. Eph 1,18.

⁸ Vgl. auch Meister Eckhart, Predigt Nr. 6 und 49, in: Josef Quint (Hrsg.), *Meister Eckhart. Deut-*

sche Predigten und Traktate, München 1977, 180; 384.

⁹ Heinrich Dumoulin (Hrsg.), *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor*, Mainz 1975, 23.

¹⁰ «Formen der impliziten Gottesliebe», in: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 139f. Ebd., 142.

¹¹ Vgl. «La personne et le sacré», in: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, 11–44.

¹² «Formen der impliziten Gottesliebe», a.a.O., 142f.

¹³ *Cahiers*, a.a.O., Bd. 2, 127.

¹⁴ *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 83.

¹⁵ *Cahiers*, a.a.O., Bd. 4, 123.

¹⁶ *Cahiers*, Bd. 4, 122/*La connaissance surnaturelle*, a.a.O., 82.

¹⁷ Ebd., 117–119 bzw. 78–80.

¹⁸ *Cahiers*, Bd. 2, 78.

¹⁹ Das zeigt in Bezug auf den Glauben an die Auferweckung Jesu durch Gott sehr schön Ingolf U. Dalferth («Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 [1998], 379–409): Dieser Glaube umfasst die beiden gleichermaßen erfahrungsbedingten, einander jedoch anscheinend ausschließenden Aussagen «Jesus ist tot» und «Jesus lebt», auf die der Zeuge seines Todes und seines Erscheinens nach dem Tode aber nicht verzichten kann und sich deshalb im Glauben an Gott zu dem «kreativen Schluss» «genötigt» sieht, Gott als den Urheber von Jesu neuem Leben anzusehen und zu bekennen.

²⁰ *Cahiers*, Bd. 2, 175.

²¹ *Cahiers*, Bd. 4, 118/*La connaissance surnaturelle*, 79.

²² Ebd., 121 bzw. 81f.

²³ Ebd., 139 bzw. 98.

²⁴ Ebd., 118 bzw. 79.

²⁵ Ebd., 181 bzw. 295.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, a.a.O., 68f., 92f., 117f.

²⁸ Vgl. Register der Bibelstellen in den *Cahiers*, Bd. 4, 358.

²⁹ Ebd., 76/*La connaissance surnaturelle*, 46f.; ebd., 274: «A force de patience, laisser la patience de Dieu».

³⁰ Vgl. «Wittgenstein's Lecture on Ethics», in: *Philosophical Review* 74 (1965), 3–12, wo es auf S. 10 – in Aufnahme Kierkegaardscher Terminologie – heißt: «It is the paradox that an experience, a fact should seem to have supernatural value» (dt. Übersetzung in: Joachim Schulte [Hrsg.], *Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989, 9–19, hier S. 17).

³¹ Adaption der bekannten Worte Wittgensteins in § 6.54 seines *Traktats*.

ELISABETH HURTH · WIESBADEN

POP-RELIGIOSITÄT

Populärmusik und Religion

Religion und Popmusik – diese für viele vielleicht immer noch ungewöhnliche Verbindung ist auf dem Markt der religionspädagogischen Literatur in den letzten Jahren eine feste Größe geworden. Die religionspädagogische Wahrnehmung von popularkulturellen Lebenswelten setzt an den Schnittstellen von Religion und Gegenwartskultur an und fördert vielfältige Spuren von Religion in der Alltagswelt zutage. Dabei zeigt sich: Religion ist in der Popwelt «angesagt». Ganz explizit findet sich hier jede Menge Religiöses. In einer von vielen als nachchristlich bezeichneten Gesellschaft nehmen Rock- und Popmusik vielfältig auf christliches Traditionsgut Bezug.

Quellen zur Erkundung dieser gegenwärtigen religiösen Erlebniswelten erschließen viele Materialsammlungen, die mittlerweile verfügbar sind. Historisch erschlossen wird das Material von Wolfgang Rumpf in *Stairway to Heaven. Kleine Geschichte der Popmusik von Rock'n'Roll bis Techno* (München 1996). Der Materialbrief *Populärmusik und Religion* (München 1999) vom Redaktionsteam Matthias Everding, Bernhard Hoffmann, Felix Schonauer und Michael Klötzel stellt insgesamt 14 Lieder vor, die belegen, dass Religion in den Texten von Popmusikern ein fester Bestandteil geworden ist. Religiöse Anspielungen und Symbole liegen vielfältig in den von Arthur Thömmes in *Sinnsucher. Populäre Musik im Religionsunterricht* (Trier 2001) gesammelten Songs vor. Dass Rock-Popmusik nicht einfach unreflektierten Eskapismus und Berieselung befördert, sondern durchaus auch religiöse Relevanz und Aussagekraft besitzt, bestätigen die 18 Songs, die Klaus Depta in seiner Arbeit *Holy Fire. Christliche Rock- und Popmusik in Religionsunterricht, Jugend- und Gemeindefarbeit* (Limburg 1999) für Pastorale Mitarbeiter, Religionslehrer, (Kirchen-)Musiker und Jugendarbeiter vorstellt. Der Religionspädagoge Depta will mit seiner

ELISABETH HURTH, 1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.

Studie vor allem Brücken schlagen zwischen der kirchlichen Binnenkultur und der Popkultur, die im wesentlichen Unterhaltungskultur ist.

Grundsätzliche Überlegungen hierzu liefert der von Peter Bubmann und Rolf Tischer herausgegebene Sammelband *Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?* (Stuttgart 1992). Die Beiträge des Bandes zeigen, dass die Popmusik der letzten Jahre zunehmend den traditionellen religiösen Zeichen- und Symbolvorrat vereinnahmt. Dabei stehen nicht nur biblisch-christliche Symbole im Mittelpunkt. Es findet sich vielmehr eine Mischung aus fernöstlicher Religiosität, privaten Symbolen und Teilen christlicher Symbolik. So entsteht ein Konglomerat verschiedenster religiöser Überzeugungen aus unterschiedlichen Traditionen. Für Tischer ist diese Neigung zum Synkretismus ein Kennzeichen der Postmoderne. Der «postmoderne Synkretismus» der Popmusik stehe im Zeichen von «Beliebigkeit» und «Unverbindlichkeit». Es entsteht, so Tischer, eine ««wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass»-Religion, eine pflegeleichte, mit unserem High-Tech-Leben kompatible» (S. 57).

Demgegenüber betonen die Arbeiten von Ilse Kögler, *Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion* (Graz 1994), von Michael Schäfers, *Jugend-Religion-Musik* (Münster 1999), sowie von Uwe Böhm und Gerd Buschmann, *Popmusik – Religion – Unterricht* (Münster 2000), die Bedeutung von Rock und Pop als typisches Ausdrucksmittel jugendkultureller Lebenswelten. Schäfers verweist vor allem auf die vielfältigen sozialen Handlungsmöglichkeiten dieser Musik. Als eigenständiger jugendkultureller Ausdruck trägt die Rock-Popmusik zur Identitätsfindung und Selbstwerdung bei. Ihre Funktionen und ihr religiöser Symbolgehalt bedürfen daher nach Schäfers und Kögler religionspädagogischer Analyse in Unterricht und Gemeindefarbeit. Keinesfalls, so Kögler, sollte dabei «die Musik als bloßer Aufhänger benutzt werden, um das Interesse der SchülerInnen für das «Eigentliche» zu gewinnen» (S. 247). Die Tübinger Dissertation von Rolf Siedler, *Feel it in your body. Sinnlichkeit, Lebensgefühl und Moral in der Rockmusik* (Mainz 1995) arbeitet die progressive Funktion der Rockmusik heraus und sieht die Bedeutung dieser Musik als Bestandteil jugendlicher Lebenswelt gerade nicht einfach «in der Funktion des Abreagierens von handlungsmäßig nicht absorbierten Energien durch «Ersatzhandlungen», die einer Flucht aus der Realität ... gleichkäme» (S. 206). Rock-Popmusik habe mit ihrer Inspiration, Improvisation und Spontanität vielmehr eine nicht zu unterschätzende lebensnotwendige Bedeutung für die schöpferische Entfaltung Jugendlicher und dürfe als kulturelle Ausdrucksform nicht diskriminiert werden.

In den Arbeiten von Siedler, Kögler und Schäfers findet sich keine kulturpessimistische Argumentation, die Hochkultur wird nicht gegen Populäres ausgespielt. Dieser Verzicht auf jeglichen theologisch-kultur-

kritischen Zeigefinger setzt sich in aktuellen praktisch-theologischen Arbeiten zur Popmusik fort, die dem von Andrew Greeley (*Religion in der Popkultur*, Graz 1993) bestrittenen Weg einer positiven Gesamtwertung populärer Kultur folgen und für eine Öffnung der Kulturtheologie plädieren. Bernd Schwarze betont in seiner Dissertation *Die Religion der Rock- und Popmusik* (Stuttgart 1997), dass die Erzählungen populärer Musik von einem «ganz enormen Interesse an der Religion» «künden» (S. 251). Gotthard Fermors Dissertation *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche* (Stuttgart 1999) fragt unter gleichen Voraussetzungen nach den religiösen Dimensionen der Popmusik und will dabei «Reflexionshorizonte für die kirchliche Praxis entwickeln» (S. 15). In seiner Dissertation *Spiritualität und Rockmusik* (Ostfildern 1997) unternimmt Hubert Tremml am Beispiel der Rockmusik eine Spurensuche nach der Spiritualität der Subjekte. Tremml bestimmt die Rockmusik als «Medium», in dem sich «individuelle Spiritualität» entfalte und «Transzendenzenerfahrung im Alltag» möglich werde (S. 235). Jan Koenot kommt in seinen theologisch-ästhetischen Annäherungen an die Rockmusik in *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion* (Düsseldorf 1997) zu einem ähnlichen Fazit. Rockmusik, so Koenot, bringe «verschiedene Schichten der religiösen Dimension ins Spiel» und greife «spirituelle Sensibilität» sowie «das Bewusstsein für das Höhere» auf (S. 215). Bernd Schwarze bestimmt diese religiöse Dimension als «Pop-Religiosität», als eine «implizite Religiosität», die sich nicht in «überkommene» Lehrgebäude einsperren lasse und sich in der Kirche nicht mehr aufgehoben wisse (S. 254). Diese Pop-Religiosität, darin stimmen ihre Interpreten überein, ist Ausdruck eines synkretistischen, individualistischen und institutionsfernen Glaubenslebens. Ihr verbindendes Element ist, so Schwarze, die «Sehnsucht nach Jenseitigkeit», eine «weltabgewandte» Suchbewegung, die über das Diesseitig-Alltägliche hinausweist (S. 257).

In den Arbeiten von Schwarze, Tremml und Koenot ist von der Krise der Religion ebenso die Rede wie von deren Renaissance. Man spricht von einem Verdunsten des christlichen Glaubens, registriert aber zugleich eine Offenheit für popsozialisierte religiöse Angebote. Dies entspricht dem seit längerem von Religionssoziologen beobachteten Phänomen, dass Kirchlichkeit und Christlichkeit zwar abnehmen, ein verstärktes Aufkommen religiöser Suchbewegungen jedoch unverkennbar ist. Der Rückgang kirchlich formierter Religion bedeutet also nicht das allmähliche Ende von Religion an sich. Es zeigt sich vielmehr eine Veränderung in den Ausdrucksformen von Religion. Religion erscheint nicht mehr so sehr in institutionalisierten Formen überlieferter Kirchlichkeit als vielmehr in frei flottierenden religiösen Aufbrüchen. Religion, so Tremml, wird dabei «individuell gestaltet und nährt sich nicht allein aus dem Kontext kirch-

licher Tradition. Das religiöse Subjekt muss in einer Gesellschaft, in der sich die allgemein-verbindlichen Vorstellungen auflösen, zu seiner eigenen Religiosität finden» (S. 85). Aus dem Schwund kirchlich-christlicher Religion ist demnach nicht zu folgern, dass man für Religion keinen Bedarf mehr hat. Im Gegenteil, man konstatiert allerorten eine Renaissance unterschiedlichster Suchbewegungen, die sich, so Tremml, «eher experimentell verschiedenster religiös-kultureller Erbschaften bedienen» (S. 52). Der angemessenste Begriff für diese Suchbewegungen ist nach Tremml die Kategorie der Spiritualität – eine «verheißungsvolle Leerstelle», die als «Abgrenzungsbegriff zur christlich-institutionalisierten Religion» zu etablieren ist (S. 52, 51). Als jugendkulturelle Ausprägung von Spiritualität erweist sich die Rock-Popmusik für Tremml auf vielfältige Weise als «religiogen».

Dass kirchlich gebundene Religiosität sich nicht einfach auflöst, sondern abseits der überkommenen religiösen Strukturen, Traditionen und Institutionen wieder auftaucht, ist eine herausragende Signatur der Pop-Religiosität. In ihr haben Inhalte und Überlieferungsformen christlicher Tradition ihre Selbstverständlichkeit verloren. Die Geschlossenheit und Verbindlichkeit der Symbolwelten kirchlich geprägter Religiosität zerfallen. Aber die religiöse Symbolik, dies zeigen vor allem die Arbeiten von Schwarze und Tischer, verschwindet nicht einfach, sondern sucht sich unerwartete Wege außerhalb des «klassischen» religiös-kulturellen Rahmens. Dabei kommen sich, so Andreas Obernauer in seiner Arbeit *Too much Heaven? Religiöse Popsongs – jugendliche Zugangsweisen – Chancen für den Religionsunterricht* (Münster 2002), die Symbolwelten populärer Kultur und christlich-religiöser Tradition durchaus auch wieder nahe. Nach Schwarze kann diese «Religionshaltigkeit der Rock- und Popkultur» jedoch mit «herkömmlichen theologischen Kategorien kaum mehr begriffen werden» (S. 249). Erst der Rückgriff auf das Gnosis-Modell liefert für Schwarze einen geeigneten Zugang zur Pop-Religiosität. So erscheint die Rock-Popmusik als Ausdruck einer gnostischen Religiosität, die sich durch Ferne zur Institution, Erlösungssehnsucht, Leib-Seele Dualismus und Abkehr gegenüber allem Welthaften auszeichnet. Das Gnosis-Modell gibt damit, so Schwarze, «Aufschluss über die Religiosität unserer Zeit» und führt auf «Frömmigkeitsprofile» der Gegenwart (S. 245, 135).

Möglich wird das Aufspüren solcher Profile durch die Anwendung eines funktionalen Religionsbegriffs, der mittlerweile fast allen praktisch-theologischen Interpretationen der Popkultur zugrunde liegt. Dabei bildet sich ein Ansatz heraus, der Religion neu verortet und lebenspraktisch fundiert. Entsprechend verabschiedet man sich von kirchlichen Formen von Religion und lenkt den Blick auf die Vielfalt lebensweltlicher Religiositäten. Diese, so das Urteil praktisch-theologischer Interpreten der Popkultur, lässt sich

mit dem substantiellen Religionsbegriff nicht erfassen, bildet sie sich doch abseits der institutionalisierten Formen kirchlich formierter Religion ab.

Für die religionssoziologisch und pastoralpsychologisch geschulten Interpreten der Popkultur ermöglicht nur ein funktionaler Religionsbegriff eine angemessene Annäherung an die religionsproduktiven Strukturen der Popkultur. Mit einem funktionalen Religionsbegriff gelinge eine Aufklärung darüber, wohin die aus kirchlichen Bereichen verdunstende Religiosität ausgewandert sei. Der funktionale Religionsbegriff steht dem herkömmlichen, substantiell gefüllten Religionsbegriff gegenüber, der sich auf einen transzendenten Inhalt bezieht, also bestimmt ist über die Relation zu einem Heiligen, Übernatürlichen und Jenseitigen. Dazu gehören Glaubensüberzeugungen und kultische Praktiken, die sich zumeist mit den religiösen Vollzügen des Christentums decken. Folgt man der Argumentation des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann in seiner Studie *Religion und Modernität* (Tübingen 1989), dann reicht der inhaltsbezogene Religionsbegriff jedoch nicht aus, religionsproduktive Tendenzen einer modernen Gesellschaft zu erfassen, die von Individualisierung und Pluralisierung geprägt ist. Der substantielle Religionsbegriff orientiert sich, ausgehend von Erfahrungsinhalten, am Gegensatz zwischen «heilig» und «profan», «alltäglich» und «außeralltäglich». In der funktionalen Sicht von Religion spielt dieser Gegensatz keine Rolle mehr, denn es geht primär um Leistungen, die religiöse Deutungssysteme – die substantiell gesehen auch außerreligiös sein können – für die sozialen Systeme erbringen. Aus diesen Leistungen ergeben sich spezifische Beiträge von Religion: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Kosmisierung und Welt-Distanzierung. Heute jedoch, so Kaufmann, «gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, all diese Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen, in diesem Sinn gibt es «Religion» nicht». Nach Kaufmann spricht vieles dafür, «dass diese Funktionen heute zumindest teilweise auch von Institutionen erfüllt werden, die im landläufigen Sinn nicht als religiös gelten. ... Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet» (S. 86-87).

Der funktional bestimmte Religionsbegriff ermöglicht es, religiöse Signaturen säkularer Wirklichkeit aufzuspüren. Man setzt dabei auf eine funktionale Religiosität in Erlebniswelten wie der Popkultur, in der religionsähnliche Wirkungsweisen nachgewiesen werden können. Auf diese Weise lassen sich, so Tremml, viele säkulare Phänomene wie etwa die Rock-Popmusik als religiös qualifizieren, wenn sie eine «traditionelle Religion ersetzende Funktionalität» aufweisen (S. 220). Das sozial unsichtbarer gewordene Religiöse ist damit auch an Orten anzutreffen, die

traditionell nicht als «heilig» gelten, wie etwa in populkulturellen Kontexten. Dies rechtfertigt nach Tremel den Versuch, «auch außerkirchliche Lebenswelten auf ihr spirituelles Potential hin abzuklopfen» (S. 17). Die dabei postulierte Diastase zwischen kirchlichen und individuellen Erscheinungsformen von Religion bleibt nicht ohne Folgen für das Feld des Religiösen. Jeder Einzelne muss eigenverantwortlich «seine» Religiosität aus einer Vielzahl von Sinnangeboten wählen und zusammenstellen. Jeder muss sich, beobachtet Schwarze, «zur Lebensvergewisserung seinen eigenen Reim auf das Erlebte machen» (S. 176). So entstehen biographiebezogene Sichtweisen von Religion, in denen die individuelle spirituelle Kompetenz zählt. Dies verändert nicht nur die Ausdrucksformen von Religion, sondern auch deren Qualität. Religion wird auf individuelle Bedürfnisse und Erlebnisse zugeschnitten und nimmt nicht-diskursive Formen an. Sie wird emotionalisiert und subjektiv verinnerlicht. Entsprechend beschreibt Andreas Mertin in seiner Arbeit zum Videopop – *Videoclips im Religionsunterricht* (Göttingen 1999) – Religion als Teil der Erlebniswelt und Element der «Patchwork-Mentalität» der Gegenwart (S. 11). Man will diese Religion vor allem erleben und nicht so sehr glauben. Man muss sie nicht lernen oder auf einen kognitiven Gehalt hin verstehen. Eine solche Religion bedeutet weder eine Beziehung zu Gott noch ein auf eine Lehre bezogenes Handeln, sondern ein Verhalten, das man sich zu eigen machen kann, um das zu erleben, was als lebensbedeutsam wahrgenommen wird. Wenn sich aber der kognitive Gehalt von Religion auflöst, ist praktische Religion nicht mehr möglich.

Dort, wo Religion ein Teil der Erlebniswelt wird, liegen ritualisierte Musikrezeption und Gottesdienst-Besuch auf derselben Ebene. Es steht alles scheinbar gleich-gültig nebeneinander. Genau dieser Prozess der Vergleichgültigung wird durch funktionale Religionsbestimmungen unterstützt. Wer Religion funktional bestimmt, gelangt schnell zur Rock-Popmusik als Funktionsäquivalent von Religion. Liturgie erlebt nicht nur ein Kirchgänger, sondern auch ein Konzertbesucher, der seinem Star bei einer «Kulthandlung» zujubelt, der man ebenfalls eine liturgische Ordnung zuschreibt. Und auch Erlösung ist nicht mehr nur ausschließlich vom und im Himmel zu erwarten, denn es gibt – siehe die Arbeit von Jan Koenot – auch «Erlösung» durch Popikonen wie Michael Jackson und Madonna. Wenn aber nachgewiesen werden kann, so mutmaßen die Interpreten der Popkultur, dass Rituale nicht nur beim Kirchgang, sondern auch in einem Rockkonzert zu finden sind, dann ist das eine nicht gegen das andere auszuspielen, sondern als gleichwertig anzusehen. Diese Vergleichgültigung macht Religion letztendlich zu einem Leertitel. Die Unschärfe funktionaler Religionsbestimmungen ermöglicht eine grenzenlose Ausweitung des Religionsbegriffs und entleert damit praktische Religion. Wenn alles

Religion ist, was wie Religion wirkt, verliert Religion gerade ihre Wirkung. Sie erfasst das praktische Leben nicht mehr und bietet keine ethische Weisung im Alltag.

Der Versuch vieler Interpreten der Popkultur, die Pop-Religiosität als Alternative gegen «überkommene» religiöse Deutungsmuster zu etablieren, verdeckt eine «Entkernung» des Religionsbegriffs, die mit einer Verzweckung des Prädikats Religion einhergeht. Diese Instrumentalisierung von Religion ist nicht nur als Ablösung des substantiellen Religionsbegriffs durch einen unspezifischen funktionalen Religionsbegriff zu beschreiben. Was sich zunehmend zeigt, ist vielmehr eine Aushöhlung des Religionsbegriffs, in der Religion zu einem Interpretament wird, mit dem man Profanes und Populäres religiös «veredeln» will. Die von Schwarze und Koenot konstatierten strukturellen Analogien zwischen religiösen Ausdrucksformen und Phänomenen der Popularkultur sagen noch nichts über deren religiösen Gehalt. Nicht jede frenetische Begeisterung für Popidole ist «Religion», auch sind die Bedürfnisse, die dabei jeweils befriedigt werden, nicht automatisch mit religiösen identisch. Ein Popidol hat in der Regel keine genuin religiöse Message und legt auch gar keinen Wert darauf. Es ist vielmehr ein Rädchen in der allgewaltigen Unterhaltungsindustrie, die sich an aktuelle Zeitströmungen andockt. Dort, wo alles und jedes mit der Kategorie des Religiösen bedacht wird, wird der Religionsbegriff am Ende nur noch metaphorisierend eingesetzt. Dies aufzudecken ist Aufgabe einer Theologie, die sich mit der Instrumentalisierung von Religion nicht einfach abfindet und religionistische Verbrämungen aufdeckt. Dazu gehört auch die Einsicht, dass bei dem inflationären Gebrauch des Prädikats Religion in Sachen Pop-Religiosität popularkulturelle Phänomene oft lediglich mit einem quasireligiösen «touch» versehen werden, um sie so «abzusegnen» und zu erhöhen.

Wenn Religion weder inhaltlich noch strukturell als Religion erkennbar ist und vielmehr «unsichtbar» und «implizit» daherkommt, wird Religiosität nur allzu oft in Menschen hineingetragen, die sich selbst gar nicht mehr als religiös verstehen. Damit befreit man sich von allen gängigen Aussagen über die Entchristlichung, den Konsumismus und die Orientierungslosigkeit einer vermeintlich religionslosen Gesellschaft. Eine derartige religiöse Degeneration wird in der funktionellen Religionstheorie gerade nicht angenommen, denn man kann auch bei denen, die der Kirche den Rücken gekehrt haben, religionsähnliche oder «religiogene» Einstellungen ausmachen. Entsprechend raten Schäfers, Fermor und Tremml den Religionspädagogen, sich in popularkulturelle Lebenswelten zu begeben und Jugendliche bei ihrer Begeisterung für die Rock-Popmusik «abzuholen». Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, dass bei vielen Jugendlichen die biblisch-theologischen Grundlagen für eine qualifizierte Auseinander-

setzung mit den religiösen Versatzstücken der Popularkultur nicht mehr vorhanden sind. Die Angebotspalette im Religionsunterricht wird immer voller, man will sich an alle Erscheinungsformen der Popkultur ankoppeln und vergisst dabei das Notwendige – die Vermittlung biblisch-religiösen Basiswissens. Wer Jugendliche «abholen» will, setzt voraus, dass lebensweltlich eingebundene religiöse Erfahrungen bei den Jugendlichen tatsächlich vorliegen. Solches «Abholen» wird aber dann sinnlos, wenn das zu bestellende Feld biblisch-theologisch gesehen buchstäblich leer ist. Wenn in Sachen Religion inhaltlich an nichts mehr angeknüpft werden kann, ist anstrengende religiöse Grundlagenarbeit im Steinbruch des Herrn nötig, die die theologische Schwindsucht der Gegenwart und die biblisch-religiöse Wissenskrise schonungslos konfrontiert.

In funktionaler Sicht verschwimmen die Grenzen zwischen Numinosem und Profanem. Alles kann potentiell religiös werden. Man muss das Religiöse nur an neuen Orten aufsuchen. Religion kommt dabei nicht aus sich heraus zur Sprache, sondern versteckt sich in lebensweltlichen Kontexten der Popularkultur. Das bedeutet funktional gesehen: Auch in der nachreligiösen Postmoderne verschwinden religiöse Bedürfnisse nicht einfach, sie suchen sich lediglich neue Formen. Aber die Abkehr von tradierter Religion lässt sich mit dem Interesse an «neuer» Religion nicht vollständig verrechnen. Die vermeintliche Ablösung tradierter Religion durch «neue» Religion geht vielmehr mit einer wachsenden Indifferenz gegenüber Religion einher. Religion hat bei den meisten keinen prägenden Einfluss auf den Alltag mehr. Statt immer wieder auf religiöse Entdeckungsreisen nach «unsichtbarer» Religion zu gehen, sollte man daher eher jenem Alltagsatheismus nachgehen, der Lebensführung ohne irgendeinen Glauben möglich macht und den Menschen zum alleinigen Planer und Gestalter seines Lebens erhebt.

Praktische Theologen würdigen durchweg die provokativen Impulse der «nicht-institutionalisierten» Pop-Religiosität. So profiliert Schwarze die Pop-Religiosität gegen «traditionell-christliche Antworten» und schafft damit das Szenario, um die «Überlegenheit» der Musik über die Metaphysik herauszustellen (S. 257, 248). Die Rock-Popinterpreten selbst werden zumeist, wie bei Koenot, als Künstler vorgestellt, die mit «Kirchlichkeit und der Bürokratie einer etablierten Religion» «nichts zu tun haben» wollen und sich von «jeglicher Form institutionalisierter Religiosität» abwenden (S. 178). Diese Abkehr von kirchlich und institutionell formierter Religion macht die Attraktivität der Pop-Religiosität aus in einer Zeit, in der kirchengeprägte Religiosität nicht mehr «ankommt» und inhaltlich ausgezehrt wird. Die institutionsferne Pop-Religiosität dagegen kommt marktgängiger und erfolgreicher daher. Das Primat der Institutionskritik führt dabei jedoch oft dazu, dass etwas schon als ein Wert an sich beschrie-

ben wird, nur weil es institutionsfern ist. Das stereotype Beschwören des Gegensatzes zwischen einer unterlegenen kirchlich gebundenen Religiosität und der «überlegenen» institutionsfernen Pop-Religiosität schafft eine gestellte Dramaturgie, nach der nicht der religiöse Gehalt zählt, sondern zuallererst die kirchenkritische Ausrichtung. Das theologiekritische Potential reicht, um religiös aufgewertet zu werden. Die «Entkernung» von Religion wird so nicht zuletzt auch durch eine pauschale und mediengängige Kritik an der «Institution» Kirche vorangetrieben.

Damit verbunden ist die Instrumentalisierung von Religion zu Zwecken des Entertainments. In der Erlebnis- und Unterhaltungsgesellschaft von heute kann man religiöse Versatzteile beliebig zur Untermalung von Spaß und Klamauk einsetzen. Es geht dabei nicht mehr um Religion, sondern um religiöse Aura und jenen «Kick», der Unterhaltsames religiös anreichert. Ein sakrales Outfit und effekthascherische Collagen religiöser Bilderbögen treten an die Stelle schwindender Substanz. Nicht der Inhalt, sondern die Vermarktung und Verpackung zählen. Ein Popstar wird jedoch nicht dadurch religiös, dass man ihn in religiöse Symbole einpackt. Wenn sich Popstars mit Kreuzen auf den T-Shirts präsentieren, dann werden damit keine religiösen Inhalte vermittelt. Das Kreuz auf dem T-Shirt ist nur noch ein Dekor, mit dem man sich ausdrapiert. Religion wird hier Teil des trivialen Schaugeschäfts. Das «Sampeln» von Religion funktionalisiert Religion als Etikette, um trivialkulturelle Phänomene aufzuwerten und besser zu vermarkten. Die marktgerechte Symbiose von Medien, Konzernen, Konsumenten und Produzenten zielt auf das Happening, die Performance, die Texte und Inhalte fließen dahin. Wer der nach Unterhaltungs- und Marktgesetzen inszenierten Popkultur religiöse Dimensionen zuschreibt, sollte jedoch gerade inhaltlich genau bestimmen, was für eine Religion hier vorliegt. Dazu gehört auch die Frage nach den Gründen für das Angewiesensein auf popkulturelle Angebote, die «religiös» daherkommen, ohne es wirklich zu sein.

MICHAEL KRÜGGELER · ST. GALLEN

RELIGION, INDIVIDUALISIERUNG UND MODERNE

Empirische religionssoziologische Studien aus der Schweiz

1. Ein neu erwachtes Interesse an Religion

Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, bevor eine weltweite «Revitalisierung» der Religion das Bild der Zeit zu bestimmen unternahm, bildete der Eindruck eines religiösen Substanzverlusts in der modernen Gesellschaft die zentrale Aussage der innerhalb wie außerhalb der Kirchen mit vergleichbarer Vehemenz verfochtenen These einer allgemeinen «Säkularisierung»: Die traditional-persönlichen Autoritätsverhältnisse der Religion werden sich mit den versachlicht rationalen Sozialverhältnissen der Moderne kaum oder niemals versöhnen (lassen) können.

Dabei konnte von sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien ein Beitrag der (christlichen) Religion zur Herausbildung der modernen Welt – etwa durch die kulturelle Legitimierung von Rationalität und Individualität – durchaus konzediert werden. In dem Augenblick aber, in dem sich im westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaftsmodell die wichtigsten Lebensbereiche – allen voran die Wirtschaft und die Wissenschaft, dann aber auch Politik, Recht, Kunst und Moral – aus dem religiös-integrierenden Kosmos überaus «erfolgreich» – zumindest für ihre eigene, dadurch gesteigerte Leistungsfähigkeit – emanzipiert haben, kann der Religion im besten Fall noch ein systematischer Ort in der Privatsphäre des seinerseits in religiöser Hinsicht freien modernen Individuums zugeordnet werden.

Mit der vor diesem Hintergrund eben überraschenden Rückkehr der Religion etablierte sich auch eine wieder verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Phänomenen. Und mit ihr wurde die Stellung der Religion in der jüngsten Vergangenheit der am meisten modernisierten

MICHAEL KRÜGGELER, Dr. theol., geb. 1951, Projektleiter für Religions- und Kirchensoziologie im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) St. Gallen.

Gesellschaften in ein ganz neues Licht gerückt: Es wurde plötzlich gesehen, wie wenig etwa der lebendige Denominationalismus in den USA dem Bild der Säkularisierung entspricht und wie auch in Europa ein antimodern-kämpferischer Katholizismus große Teile der Bevölkerungen integriert hatte und wie viele kulturelle Leistungen hier auf Einflüsse des Protestantismus zurückgeführt werden können.

In diese Zusammenhänge eines sowohl alltäglich wie wissenschaftlich neu erwachten Interesses an Religion ordnen sich auch die im folgenden vorzustellenden empirischen Studien aus der Schweiz ein. Sie haben versucht, das alte Säkularisierungsparadigma durch Theorien einer Deinstitutionalisierung und Individualisierung der (kirchlichen) Religion zu differenzieren und damit zu einer empirisch gesättigten neuen Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Moderne am Beispiel der Schweiz beizutragen.

2. *Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung: Die Studie «Croire en Suisse(s)»/«Jede(r) ein Sonderfall?»*

Am Ende der 80er Jahre wurde in einem umfangreichen Forschungsprogramm des Schweizerischen Bundesstaates über «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» auch eine erstmalige Repräsentativbefragung der gesamten mehrsprachigen und bikonfessionellen Schweizer Wohnbevölkerung zu den Themen Religion, Werte, Kirchlichkeit und Konfessionalität vorgesehen. Die Ergebnisse wurden zuerst in französischer Sprache (Campiche e.a. 1992) und darauf folgend in deutscher Sprache (Dubach, Campiche 1993) veröffentlicht.

2.1. *Ein neues Paradigma: Religiöse Pluralisierung und Individualisierung*

Die Skizze eines neuen Paradigmas für die Stellung der Religion in der Moderne im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung wird der «Sonderfall-Studie» als Theorie vorangestellt (Dubach, Campiche 1993, 17-51 sowie 51-92). Ausgehend von der institutionellen Verselbständigung der verschiedensten Lebensbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Politik usw., die sich aus religiösen Normvorgaben gelöst und eine autonome Leistungsfähigkeit entwickelt haben, wird auch der Religion Anteil an diesem Prozess zugesprochen. Religion konzentriert sich als soziales Teilsystem auf die Möglichkeit religiösen Glaubens, von dem aus die Kontaktfähigkeit zu anderen Lebensbereichen immer erst hergestellt werden muss. Religion wird damit eingebaut in den strukturell bedingten *Pluralismus* von Weltansichten, Weltanschauungen und Ideologien, der in modernen Gesellschaften den Bereich der Kultur immer multiperspektivisch konstituiert.

Auch die Stellung des Menschen ist von der modernen Differenzierung betroffen: Das moderne Individuum erfährt sich in seinem alltäglichen Lebensvollzug im Gegenüber zu einer Vielzahl unterschiedlicher und sogar widersprüchlicher Handlungsanforderungen. Daraus entsteht nicht nur der Anspruch auf individuelle Handlungsautonomie, sondern auch die Notwendigkeit einer eigentlich individuellen Identitätsbildung, die sich speist aus der je individuellen Kreuzung unterschiedlicher Handlungsvorgaben. Die moderne Mobilität bringt es mit sich, dass der oder die einzelne dabei zunehmend weniger auf gewohnheitsmäßige Bindungen, auf eine feste Verortung in sozialen Milieus und auf unhinterfragte Traditionen setzen kann. Das moderne Individuum ist für seine Selbstbeschreibung auf sich selbst verwiesen.

An dieser Stelle verorten nun viele Theoretiker den eigentlichen und neuen Stellenwert der Religion in der Moderne: Religion konzentrierte sich auf das, was die moderne Gesellschaft offen und unbestimmt lässt – auf die Bestimmung der Identität und Individualität von Individuen. Religiöse Phänomene gewinnen ihren Stellenwert damit im Zusammenhang individueller, biographischer Selbstthematisierung. Diese *religiöse Individualisierung* umfasst im wesentlichen zwei Dimensionen: (1) Zum einen beinhaltet religiöse Individualisierung die Privatisierung des religiösen Entscheidens. Religion wird zu einer Sache des oder der einzelnen, die bei ihrer Entscheidung für oder gegen (kirchliche) Religion zugleich eine Auswahl aus dem weltreligiösen und weltanschaulichen Pluralismus treffen können. (2) Zum anderen kommt es zu einer Intimisierung des Religiösen, mit der das individuelle Selbst zugleich zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Alle alltagspraktisch relevanten weltreligiösen Themen unterliegen einer Reformulierung aus der Perspektive von Selbstthematisierung und Selbstbestimmung.

2.2. Eine Typologie religiöser Orientierungen

Um das offene Konzept religiöser Pluralisierung und Individualisierung zu überprüfen oder auch nur zu illustrieren, hat die «Sonderfall-Studie» für eine zentrale Dimension von «Religion» – nämlich für die Glaubensdimension oder die Dimension religiöser Orientierungen – einen mehrdimensionalen Raster entworfen, mit dem die befragten Schweizer nicht nur zu christlich-kirchlichen, sondern auch zu humanistisch-weltanschaulichen und insbesondere zu «neureligiösen» Orientierungsangeboten ausführlich Stellung nehmen konnten (Dubach, Campiche 1993, 99-103; vgl. Krüggeler 1999, 132-136). Das Ergebnis verweist auf einen religiösen Pluralismus in der Schweiz, innerhalb dessen die Befragten ihre religiöse Sprache nicht nur entlang einer christlich-kirchlichen, sondern auch entlang einer synkreti-

stisch-neureligiösen Semantik und entlang einer eigenständigen religiösen Deutung des Todes formulieren (Dubach, Campiche 1993, 103–113).

Gruppiert man das mehrdimensionale Muster zu einer «*Typologie religiöser Orientierungen*», so zeigt sich, wie die verschiedenen religiösen Sprachen entweder in synkretistisch-inkluisiven Typen miteinander verknüpft oder aber in exklusiven Typen voneinander abgegrenzt werden:

Unter den Mischtypen ist der Typus der «Allgemein-Religiösen Christen» (25%) empfänglich für transzendenzbezogene Religiosität schlechthin, ob sie nun aus christlichen oder anderen weltreligiösen Quellen stammt; so wird hier in der religiösen Deutung des Todes der Glaube an die Auferstehung Jesu mit der Vorstellung einer Reinkarnation der Seele vermischt. «Allgemein-religiöse Christen» können als ein traditionell-volksreligiöser Typus interpretiert werden, der sich vor allem unter älteren Menschen und unter katholischen Sonntagsgängern findet.

Der quantitativ größte Typ der «Religiösen Humanisten» (51%) verbindet die Ansprechbarkeit auf verschiedene transzendent-religiöse Deutungen des Lebens mit einem besonderen Gewicht auf der humanistischen Zukunftsperspektive von Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen. Diese Mischung von Religion und Humanismus erscheint als eine Art standardisierte religiöse Hintergrundserfüllung des Lebens mit eher geringer Alltagsrelevanz.

In der Mitte steht ein in der «Sonderfall-Studie» wohl erstmals massenstatistisch identifizierter Typus der «Neureligiösen» (12%). Dieser Typus grenzt sich vom Christentum wie vom Atheismus gleichermaßen ab und rekurriert unmittelbar auf weltreligiöse Vorstellungen von Reinkarnation und kosmischer Religiosität. Als die typische Religiosität jüngerer Menschen scheint sich dieser Typ aus dem kirchlichen Verbund volksreligiöser Tradition zu einer sichtbaren Eigenständigkeit heute herausgelöst zu haben. Zu den exklusiven Typen gehört zuerst der Typ der «Exklusiven Christen» (7%). Dieser Typus von Christen wird deshalb als «exklusiv» bezeichnet, weil er neben seiner hohen Zustimmung zu christlich-biblischen Glaubensinhalten alle anderen – vor allem neureligiöse und atheistische – Orientierungen deutlich ablehnt. Er findet sich vor allem unter reformierten Sonntagsgängern. Als quantitativ kleinster Typ erscheint schließlich der Typus «Humanisten ohne Religion» (4%), der die Werte von Solidarität und Gleichberechtigung betont, diese aber in ihrem Geltungsanspruch völlig abgelöst sieht von der substantiellen Religiosität der Weltreligionen.

Dieses empirische Nebeneinander einer einerseits inklusiven (Mehrheits-)Religiosität und einer andererseits exklusiven (Minderheits-)Religiosität lässt sich nun als typisch und als besonders adäquat für die Situation einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung interpretieren: (1) Im religiösen Synkretismus wird in der Situation allgemeiner und religiöser In-

dividualisierung eine für den je eigenen Erfahrungsraum individuell passende Religiosität aus der Vielfalt der zur Verfügung stehenden Traditionen zusammengesetzt. (2) Im religiösen Exklusivismus wird die Situation der offenen religiösen Wahl und die damit verbundene Verunsicherung der Wahrheitsansprüche durch mehr oder weniger entschiedene Selbstfestlegung zu überdecken versucht. Von hier aus müssen also nicht nur Gebilde «religiöser Fleckerlteppichnäherei» (Thomas Luckmann), sondern auch Formen ausschließender Religiosität bis hin zum Fundamentalismus als mögliche und adäquate Ausprägungen von Religion in der Moderne gedacht werden.

Mit dieser Typologie religiöser Orientierungen hat die «Sonderfall-Studie» als eine der ersten Repräsentativerhebungen ein neues Bild der Religion in einer modernen Gesellschaft wie der Schweiz im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung entworfen. Den Konsequenzen aus dieser Situation für die christlichen Kirchen wird dann in einem ersten Kommentarband mit dem Titel «Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen» nachgedacht (Krüggeler, Stolz 1996).

Im Kommentarband wird zunächst in theologischer Perspektive aufgezeigt, dass das christlich-theologische Bild vom Menschen sich durchaus affizieren lässt vom sozialgeschichtlichen Individualisierungsprozess mit den Ansprüchen auf Freiheit und Selbstbestimmung, indem es von daher die Vorstellung individueller «Subjektwerdung» (J.B. Metz) entfaltet. Christliche Subjektwerdung ist jedoch nicht einfachhin identisch mit dem «homo optionis» der Individualisierung, sie tritt vielmehr ein «für die Unverwechselbarkeit der Person, für das solidarische Subjektsein aller, für das Bestehen einer Biographie, in der dem Menschen nichts vorenthalten wird, aber auch nichts erspart bleibt» (Höhn in ebd. 67). Daran anschließend wird als das Ziel religiöser Bildungsprozesse in Familie, Schule, Erwachsenenbildung und Gemeinde die Entfaltung religiöser Urteilsbildung gefordert. Diese ist nicht (nur) kognitiv zu verstehen, vielmehr kann die Begegnung mit dem Fremden immer auch zur Vergewisserung der eigenen Identität beitragen; das gilt in einer Situation religiöser Vielfalt sowohl innerhalb wie ausserhalb der christlichen (Volks-)Kirchen. Schließlich wird ein Blick geworfen auf die neu gewachsene Vielfalt religiöser Lebensstile in den Kirchen, innerhalb derer etwa die Frauenkirchenbewegung deutlich machen kann, wieviel Mühe und Einsatz das Ziel einer Verwandlung der Tradition mit sich bringen kann.

2.3. Religion und Kirche(n) in Organisationsform

In der westeuropäischen Kulturgeschichte wurde «Religion» durch die christlichen Kirchen als unhinterfragbare gesellschaftliche Institution dargestellt. Der Charakter als religiöse Institutionen blieb den konfessionellen

Großkirchen auch nach der Reformation und nach der Säkularisation erhalten. Es ist von daher wenig verwunderlich, dass zahlreiche religionssoziologische Befragungen den empirisch konstatierten Rückgang von kirchlicher Gläubigkeit, von Teilnahme am Gottesdienst und den Verlust christlicher Werte in Europa zunächst als einen Rückgang von Religion schlechthin interpretiert haben.

In der «Sonderfall-Studie» wird jedoch der deutliche Rückgang sämtlicher Dimensionen kirchlicher Religiosität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht als genereller Religionsverlust, sondern als die «*Deinstitutionalisierung*» einer historisch gewachsenen Verflechtung von konfessioneller Kirchenreligion und gesellschaftlichen Wertmustern gedeutet. Durch die Pluralisierung verschiedener religiöser Konkurrenzen und mit den wachsenden Freiheitsansprüchen der Individuen auch gegenüber religiösen Institutionen verliert die durch die Kirchen repräsentierte Religion die Aura des Unantastbaren und des fraglos Geltenden. In diesem Prozess ändern auch die Kirchen selbst ihre Rolle: Aufgrund ihrer Deinstitutionalisierung nehmen sie den sozialen Charakter freiwilliger Mitgliedschaftsorganisationen an.

«Organisationen» steuern die historisch einmalige Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaften. Organisationen sind überindividuelle Akteure, die sich auf entscheidungsgesteuerte, hochflexible und nur arbeitsteilig realisierbare Zwecke und Ziele richten, die unabhängig erreicht werden von wechselseitigen Dispositionen, Motiven und Interessen der beteiligten Personen. Personen gehören nur aufgrund ihres generellen Interesses an der Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft, aufgrund von Kosten-Nutzen-Kalkülen und mit ausgewählten Teilen ihrer Persönlichkeit zu einer Organisation. Dadurch gelingt Organisationen der Aufbau langer und komplexer Handlungsketten, die in ihrem Bestand Generationen überdauern, indem sie das Handeln von Hunderten und Tausenden von Menschen integrieren, die sich von Angesicht zu Angesicht nicht einmal kennen.

Die These, dass sich das Sozialsystem Organisation auch auf Religion – beispielsweise in bestimmten Aspekten der Neuen Religiösen Bewegungen – und auf die Kirchen ausweiten könnte, wird in der «Sonderfall-Studie» untersucht anhand der Motivation der Mitglieder zur Kirchenmitgliedschaft. Vor allem in den vielfältigen Ausprägungen kirchlicher sozialmoralischer Milieus waren die Kirchen gewöhnt an eine homogene Mitgliedschaft als Teil einer vororganisatorischen sozialen Lebenswelt. Eine «Typologie der Mitgliedschaftsmotivation» (Dubach, Campiche 1993, 159-166) macht die neue Vielfalt innerhalb der heutigen Kirchenmitgliedschaft deutlich:

Der Typ des «Anhängers» (19%) zeichnet sich durch eine hohe normative Bindung an die Kirche aus, indem die Kirchen Werte vertreten, die auch dem Mitglied persönlich wichtig sind. Nützlichkeitsabwägungen und ge-

wohnheitsmäßige Kirchenbindung spielen in diesem Typ so gut wie keine Rolle. Entsprechend findet sich hier auch eine ausgeprägt christliche Glaubenshaltung und der höchste Anteil regelmäßiger Gottesdienstbesucher.

Im zweiten Motivationstyp «Anhänger/Kunde» (23%) finden wir Kirchenmitglieder mit hoher normativ-sozialer und gleichzeitig von Eigeninteresse bestimmter Kirchenbindung, weil man meint, die Kirche auch einmal nötig haben zu können. Hohe christliche Gläubigkeit kennzeichnet auch diesen Typus, während der Gottesdienstbesuch zwischen regelmäßig und gelegentlich schwankt.

Den zahlenmäßig größten Typ bilden die «Kunden» (33%), die vorrangig wegen persönlicher Vorteile zu den Kirchen gehören. Mehr als alle anderen sind sie der Auffassung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können und als Mitglied nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen zu müssen. Hier ist der Organisationsmechanismus von Leistung und Gegenleistung ebenso ausgeprägt wie die Gemeinschaftsbindung gering ist. Als organisationstypisch erscheint auch der vierte Typ der «Rechnerischen Mitglieder» (24%), die nur mehr aus Tradition der Kirche angehören. Mitgliedschaft in der Kirche wird hier nur aus Gründen historisch-biographischer Herkunft aufrechterhalten und ist nicht mehr verbunden mit einer Identifikation mit den Zielen und Werten der Kirchen.

Dieses Ergebnis der «Sonderfall-Studie» kann deutlich machen, wie sehr sich Kirchenmitgliedschaft aus einer sozialen Bindung an eine Wertegemeinschaft hin zu einer Organisationsbindung transformiert hat. Die (kirchliche) Organisation ist jetzt nicht mehr vorwiegend (religiöse) Gemeinschaft; sie sichert vielmehr als neuer Akteur die nicht länger sozial vorgegebene Mitgliedschaft über Muster von Leistung und Gegenleistung.

In einem zweiten Kommentarband mit dem Titel «Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen» (Dubach, Lienemann 1997) wird wiederum versucht, Konsequenzen aus ihrer Deinstitutionalisierung für die Kirchen selbst aufzuzeigen. Dabei wird zunächst ein für die Organisationsform der Kirchen charakteristisches Dilemma in verschiedenen Aspekten diskutiert: Auf der einen Seite etablieren die Kirchen ihre öffentliche Einflusslogik als Organisationen mit einem sozialetischen Programm und versuchen damit zugleich, ihre notwendigen Ressourcen über Mitglieder zu sichern. Dagegen stehen aber die religiösen Funktionen der Kirchen, die sich primär über gemeinschaftliche und affektive Bindungen nur auf zwischenmenschlicher Ebene etablieren und tradieren lassen.

Dieses mehr oder weniger virulente Dilemma zwischen Organisation und Gemeinschaft kann aber mit dem Hinweis unterlaufen werden, dass auch für die Aufrechterhaltung religiöser Kommunikation und Mikromilieubildung eher unsichtbar gehaltene organisatorische Vorleistungen

unverzichtbar erscheinen. Schließlich erscheint der Hinweis wichtig, dass religiöse Organisationen sowohl ihrer gesellschaftlichen Umwelt wie auch ihrer Mitgliederbasis relativ unabhängig gegenüberstehen und so auch kulturelle Muster betreuen können, die zur Zeit keine Aktualität aufweisen, zu späteren Zeitpunkten aber in neuen Koalitionen sozial reaktiviert werden können (Geser 1999).

Im weiteren thematisieren die Kommentare Überlegungen zu einer eigentlichen «Unternehmenskultur» in den Kirchen. Individualisierung des Glaubens, mangelnde Alltagsrelevanz konfessioneller Unterschiede, theologische Fragen an die Wahrnehmung von kirchlichen Mitgliedschaftsrollen stellen neue Anforderungen an die Kirchenleitungen und können möglicherweise mit Managementmodellen aus dem Non-Profit-Bereich bearbeitet werden. Aber auch die Koexistenz von professioneller Dienstleistungsarbeit und immer wichtiger werdender freiwilliger Mitarbeit schafft spezifische Problemlagen.

3. Religion und Lebensführung in der Moderne

Wenn in der «Sonderfall-Studie» ein neues Paradigma religiöser Pluralisierung und Individualisierung vor allem im Blick auf das, was die Menschen glauben und in Hinsicht auf Strukturprobleme der modernen Kirchenorganisation entfaltet wurde, so kommt damit ein Thema zu kurz, das sowohl für die Religion selbst wie auch für die Soziologie einen klassischen Topos darstellt: Das Thema der ethischen Implikationen der Religion, ihrer Wirkungen auf die Lebensführung im Alltag und der Beziehung zwischen Religion und Werten. Jede Religion beansprucht Einfluss zu nehmen auf das Alltagsleben der Menschen, auf die Gestaltung ihrer Beziehungen in Familie, Politik und Beruf, und genau in diesen Auswirkungen macht die Soziologie Religion als sichtbare soziale Größe fest.

Die «Sonderfall-Studie» hatte diesem Thema nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt, konnte aber immerhin darauf hinweisen, dass der Einfluss der in der Schweiz so dominanten Konfessionskulturen sich abschwächt und dass vor allem Spielarten evangelikaler religiöser Milieus sich soziokulturell von ihrer Umwelt abgrenzen (Dubach, Campiche 1993, 253–294). Die Studie «Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz» (SPI 2001) hat die kulturelle Bedeutung der Religion nun in breiter Form zum Thema gemacht und die «Sonderfall-Studie» in dieser Hinsicht ergänzt und vertieft.¹

Rückblickend ist nicht zu übersehen, dass die moderne Industriegesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts in der Schweiz – wie in anderen Ländern Westeuropas – durch das Neben- und Gegeneinander von zwei religiösen Konfessionskulturen geprägt wurde: Ein gegenmoderner Katholizismus

konnte große Teile der Bevölkerung in ein sozialmoralisches Milieu integrieren, während die protestantisch-reformierten Bevölkerungsteile sich zumeist als Träger ökonomischer und kultureller Modernisierung erwiesen. Die Lebensführung im Alltag wurde durch die Konfessionskulturen – und natürlich durch das schichtbezogene Milieu der Arbeiterschaft – kollektiv geregelt, und die Normen des Zusammenlebens in Familie, Politik oder Wirtschaft waren auch aufgrund ihrer religiösen Legitimation den Menschen weitgehend vorgegeben.

Die Studie «Lebenswerte» möchte nun überprüfen, ob und inwieweit mit dem jüngsten Modernisierungsschub sich die normativ-religiös geprägten kulturellen Vorgaben der Industriegesellschaft gewandelt haben hin zu einer größeren Vielfalt verschiedener Lebensformen in der Gesellschaft (Pluralisierung) und ob diese größere Vielfalt zugleich verbunden ist mit größeren Handlungs- und Freiheitsspielräumen für die einzelnen Menschen (Individualisierung).

Im Beispiel des Lebensbereichs von Ehe und Familie zeigt sich seine normative Prägung in der Durchsetzung des bürgerlichen Familienmodells im Laufe des 19. Jahrhunderts mit seiner lebenslangen Koppelung von Sexualität, Partnerschaft, Ehe und Elternschaft in der Kleinfamilie. Zur neueren Erfolgsgeschichte dieser Form von Ehe und Familie hat insbesondere die katholische Religion beigetragen, indem sie die Heiligkeit der Ehe- und Familienbande als Grundlage und Keimzelle der Gesellschaft postulierte und legitimierte. Die Studie «Lebenswerte» bringt nun die erstaunliche Erkenntnis hervor, dass heute keineswegs die Rede sein kann von einem eindeutigen Trend weg von Ehe und Familie hin zu einer größeren Attraktivität pluralisierter Lebensformen zwischen Single-Dasein und Wohngemeinschaft; die Ehe bleibt vielmehr als eine normative Größe mit hohem motivationalen Gewicht erhalten.

Allerdings: Bei Konfessionslosen und seltenen Kirchgängern wird die Ehe doch eher als eine «veraltete Einrichtung» betrachtet, und mit der daraus resultierenden Akzeptanz alternativer Lebensformen haben Ehe und Familie gesamtgesellschaftlich gesehen ihre Monopolstellung verloren. Für das Zusammenleben zwischen Eltern und Kindern in der Familie spricht die Studie statt von einer Pluralisierung von einer «Polarisierung familialer Lebensentwürfe»: (1) Auf der einen Seite finden wir einen Trend zu kindorientierten Formen der Familie mit (meist) zwei Kindern, der unter anderem vom Lebensmodell der Kirchnahen mit eher institutionengestützten Verhaltensmustern getragen wird. (2) Auf der anderen Seite lässt sich ein Trend zu Formen des paar- oder individuumsorientierten Zusammenlebens beobachten, der dem Lebensmodell der Kirchendistanzierten mit dem Wert der Selbststeuerung des Lebens und einem auf Selbstentfaltung ausgerichteten Umgang mit sozialen Anforderungen entspricht.

Der Trend zur Ersetzung einer ehemals konfessionellen Konfliktlinie durch eine religiöse Differenz entlang von Nähe und Distanz zu den Kirchen wird auch im Wandel der Politik deutlich: Die in den konfessionellen Sozialmilieus der Industriegesellschaft scharf profilierte politische Bindung ist heute nur noch darin nachweisbar, dass die «Christliche Volkspartei» (CVP) nach wie vor überwiegend von Katholiken gewählt wird. Im Abstimmungsverhalten angesichts von kontroversen politischen Sachfragen zeigt sich demgegenüber, dass die Kirchgänger *beider* Konfessionen sich in bestimmten, traditionell christlich besetzten Einstellungsfragen von ihrem gesellschaftlichen Umfeld abheben. Generell aber laufen die politischen Grenzen nun nicht einfach zwischen den Kirchentreuen einerseits und einer säkularisierten Gesellschaft andererseits, sie oszillieren vielmehr zwischen den ihrer Kirche näher und den ihr ferner stehenden Mitgliedern.

Nach der Studie «Lebenswerte» wird der Einfluss der Religion heute kaum mehr vermittelt über die großen Konfessionskulturen, welche die Lebensführung großer Teile der Bevölkerung noch in den modernen Industriegesellschaften so machtvoll geprägt hatten. Der Einfluss der Religion zeigt sich gegenwärtig in mehrfach differenzierten Lebensstilen, die sich allerdings nicht auf einem einfachen Gegensatz von «religiös versus säkular» abbilden lassen. Ein religiöser Lebensstil wird vor allem noch sichtbar im Lebensbereich von Ehe und Familie, mit dem die regelmäßig Praktizierenden beider Konfessionen sich durch die Leitbilder der bürgerlichen Familie mit einer ausgeprägten Geschlechtsrollendifferenzierung, der Unauflöslichkeit der Ehe und der Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs von ihrer Umwelt abgrenzen. Andererseits unterscheiden sich religiöse Milieus voneinander noch einmal als eher (katholisch-)volkswirtschaftlich geprägte Gruppen, die sich weniger von ihrem gesellschaftlichen Umfeld absetzen, und als evangelikal oder durch religiöse Sondertraditionen geprägte Milieus, die ihre Werte und ihre sozialen Kontakte unter dem zentralen Aspekt der Religion organisieren.

Nur eine der weitreichenden Konsequenzen dieser Befunde sei hier noch angedeutet: Wenn die Zusammenhänge von Religion und Lebensführung sich manifestieren in gegeneinander und gegen eine gesellschaftliche Umwelt abgegrenzten religiösen Milieus, dann kann der Religion aufgrund dieses sozio-religiösen Pluralismus nicht mehr die Funktion einer allgemeinen Integration der Gesellschaft zugesprochen werden. Religionen können – ein Blick auf die heutige Weltgesellschaft genügt – vielmehr auch ein desintegratives Potential aufweisen. Damit wird der Zusammenhang von Religion und Werten von der Ebene der Gesellschaft auf die Ebene der individuellen Identitätsbildung übertragen: Religion(en) und Werte und ihre Verbindung sind dann ein Mittel, mit dem Einzelne ihre Identität als Individualität im Wechselspiel von Zugehörigkeit und Abgrenzung zum

Ausdruck bringen. Der Zusammenhang von Religion und Lebensführung kann religiöse Milieus konstituieren, in denen die Menschen erfahren, wer sie sind und in denen sie (er-)leben, was ihnen wichtig ist.

Auf die Bedeutung der Milieubindung unter Bedingungen allgemeiner Individualisierung macht die jüngste Studie mit dem Titel «Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen?» (Krüggeler u.a. 2002) aufmerksam. Hier wurden anhand der Analyse von Gruppendiskussionen zwölf Solidaritätsgruppen untersucht hin auf die Bedeutung der Religion in ihrem solidarischen Handeln und in ihrem Zusammenhalt als Gruppe. Dabei wird zum einen deutlich, dass gerade auch die Bedingungen prekärer individueller Identitätsbildung und die vielfältigen Brüche im individualisierten Lebenslauf zur Basis neuer Gruppenbildung werden können. Religion übernimmt dann eine Rolle zur expressiven Darstellung dieser neuen Solidaritätsformen. Zum anderen kann Religion ihre traditionelle Rolle der Begrenzung von Solidarität (auf die eigene Gruppe) auch überwinden, indem sie zur Anerkennung des anderen auch jenseits der Grenzen des eigenen Milieus beiträgt.

4. *Eine religionsproduktive Moderne?*

Was haben nun diese neuen Paradigmen religiöser Pluralisierung und Individualisierung und die auf ihnen aufbauenden empirischen Ergebnisse erbracht an grundsätzlichen Einsichten über das Verhältnis von Moderne und Religion? Um das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaftsentwicklung in angemessen differenzierter Weise zu beschreiben, legt sich eine Reflexion auf den folgenden drei Ebenen nahe:

(1) Moderne Gesellschaften sind und bleiben in ihrer primären Differenzierungsform strukturell «säkularisiert»: Die wichtigsten Lebensbereiche haben sich aus religiösen Prärogativen und Kontrollen herausgelöst und formulieren ihre Zwecke entlang autonomer Handlungsvorgaben. Diese soziale Ordnung funktionaler Differenzierung eröffnet aber zugleich einen offenen Raum kulturell möglicher Sinnvorgaben, in dem auch Religion und Religionen Platz finden. Denn Modernisierung selbst erweist sich immer wieder als konflikthafter Verlauf, in dem auch über die Geltung kulturell-religiöser Ressourcen gestritten wird.

(2) Wenn Religion in der Lage ist, die Formulierung und Verfolgung ihrer sozialen Ziele entlang komplexer Organisationsformen zu strukturieren, können Kirchen und religiöse Bewegungen auch in modernen Gesellschaften vermehrt sozialen Einfluss ausüben. Insbesondere die Kirchen können eine neue Rolle als zivilgesellschaftliche Akteure übernehmen und damit

dem Trend zur Privatisierung mit einer neuen öffentlichen Geltung der Religion begegnen.

(3) Der wichtigste Einfluss der Religion wird aber auf der Ebene der notwendig individuellen Identitätsbildung des modernen Individuums festgemacht. Dazu soll eine neue Sozialform einer nicht-institutionalisierten und insofern «diffusen» Religiosität die privatisierte Lebenswelt in synkretistischen Mischungen durchdringen. Die «Sonderfall-Studie» hat allerdings gezeigt, dass mit der Privatisierung religiösen Entscheidens auch ein Rekurs auf exklusive Religiosität wahrscheinlicher wird. Mit Hilfe religiöser Identitäten in religiösen Milieus grenzen sich die einzelnen Menschen von anderen ab und finden so die Grundsätze ihrer Lebensführung kollektiv beglaubigt.

Heute besteht kein Zweifel an der Einsicht, dass die modernen Lebensbedingungen ein immenses Ausmaß an neuen Risiken mit sich bringen und grundsätzliche Fragen der Lebensführung aufwerfen, für deren Bewältigung der Rekurs auf im Transzendenten begründete Sinnvorgaben sich als hilfreich und notwendig erweisen kann. Auch in modernen Gesellschaften ist die Aussicht auf die Zukunft der Religion aber eine Frage der *Lebenspraxis*, für die allerdings keinerlei verbindliches Modell normativer Richtigkeit mehr zur Verfügung steht.

LITERATUR

Campiche Roland J., Dubach Alfred, Bovay Claude, Krüggeler Michael, Voll Peter, Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses, Lausanne 1992

Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.), Jede(r) eine Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993

Krüggeler Michael, Stolz Fritz (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich/Basel 1996

Dubach Alfred, Lienemann Wolfgang (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen, Zürich/Basel 1997

Geser Hans, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Krüggeler Michael, Gabriel Karl, Gebhardt Winfried (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 39-69

Krüggeler Michael, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 1999

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich 2001

Krüggeler Michael, Büker Markus, Dubach Alfred, Eigel Walter, Englberger Thomas, Friemel Susanne, Voll Peter, Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen? Zürich 2002

ANMERKUNGEN

¹ Während die «Sonderfall-Studie» einen dreisprachigen Fragebogen für die Datenerfassung selbst produziert hat, greift die Studie «Lebenswerte» als Sekundäranalyse auf zwei verschiedene Datensätze zurück: auf das «International Social Survey Programm (ISSP)» von 1998 sowie auf den «Familienzensus» des Bundesamtes für Statistik von 1994/95.

das buch zum thema

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

CHRISTIAN HEIDRICH – «DIE KONVERTITEN»

Konversionen sind keine Seltenheit. Das 1988 erschienene «Wörterbuch des Christentums» teilt im Artikel «Konversion» mit, daß 1987 in der Bundesrepublik Deutschland rund 4.000 Protestanten den katholischen Glauben annahmen und etwa 7.000 Katholiken protestantisch wurden. In wie vielen Fällen es dabei aber um die überzeugte Wahl des «rechten» Glaubens ging, ist eine andere Frage; zu Recht vermutet der Artikel, daß bei einer Vielzahl dieser alltäglichen Konversionen «pragmatische Beweggründe wie die Vermeidung einer Mischehe» eine große Rolle spielen dürften, und zu vermuten ist auch, daß die Konversion in den meisten Fällen nicht als einschneidendes Ereignis empfunden wird und keine tiefgreifenden Folgen im religiösen Denken und Verhalten hat.

Anders bei jenen Konvertiten, die Gegenstand von Christian Heidrichs faszinierendem Buch «Die Konvertiten» sind. Es handelt von Menschen, welche die Konversion als Durchbruch zur absoluten Wahrheit erfuhren, durch die Konversion im Grunde ihres Denkens und Fühlens verändert wurden und nach der Konversion gleichsam in einem anderen Zustand lebten. Um dies plastisch werden zu lassen, führt Heidrich etwa zwei Dutzend mehr oder minder berühmter Fälle – von Paulus bis Edith Stein – genauer vor Augen. Er will freilich nicht eine Geschichte der Konversionen schreiben, sondern eine prägnante, aber doch auch umfassende und differenzierte Vorstellung des Phänomens «Konversion» schaffen. Und dem entspricht, daß er «Fälle» wählt, die als exemplarisch gelten können, und daß er diese in systematischer Absicht kombiniert und erörtert. Dies zeigt sich schon an Kapitelüberschriften wie «Die Blitzkonversion», «Die Augustinische Be-

HELMUTH KIESEL, 1947 geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Tübingen; Promotion 1977, Habilitation 1984; nach Lehrtätigkeiten in St. Louis/USA, Bochum und Bamberg lehrt er seit 1990 als Ordinarius Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

kehrung», «Konversion und Literatur», «Zwiespältige Konversion», «Scheiternde Konversion», «Die unmögliche Konversion».

Die systematische Absicht, die sich in diesen Kapitelüberschriften andeutet, verfolgt Heidrich aber auf eine ganz unauffällige Weise: Er erzählt Geschichten, die beiläufig auch systematisch interessante Erkenntnisse abwerfen. Überhaupt besteht ein Vorzug dieses Buches darin, daß sein Verfasser es versteht, zu erzählen: anschaulich und spannend; ausführlich, wo es angezeigt ist, und raffend, wo es zulässig ist; geschickt zitierend und paraphrasierend, so daß man immer wieder auch den Originalton der Konversionsberichte hört. Und darin besteht ein weiterer Vorzug dieses Buches: Der Verfasser überläßt sich weitgehend den Berichten, die von den Konvertiten selbst oder von anderen geschrieben wurden. Er liest sie zwar nicht unkritisch, sondern fragt abwägend, was ihr Wirklichkeitsgehalt und was ihr Aussagewille ist; aber er ist – glücklicherweise – nicht von dem Drang besessen, alles psychologisch oder soziologisch «hinterfragen» und «entlarven» zu wollen. Heidrich bietet eine Reihe materialreicher, einfühlsam geschriebener und klug, aber zurückhaltend erörterter Konversionsgeschichten, in welche neben den Konversionsberichten auch die Forschungsliteratur eingearbeitet ist; er will zunächst einmal informieren, und nicht gleich entlarven. Daß er von seinem Gegenstand fasziniert und von seinen «Helden», wenn man so sagen darf, eingenommen ist, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Seine «Helden» sind aber nicht nur Männer und Frauen, die sich zur Konversion entschlossen und sie tatsächlich vollzogen haben, sondern auch Männer und Frauen, die – wie André Gide und Simone Weil – vor oder auf der Schwelle der katholischen Kirche stehengeblieben sind. So kommt mehrfach auch zur Geltung, was gegen eine Konversion sprach, und wird Verständnis auch für die geschaffen, die den entscheidenden Schritt vermieden. Heidrich will nicht zur Konversion bewegen, sondern über Konversionen berichten.

Nicht nur über religiöse Konversionen, sondern auch über politische, denen ein eigenes Kapitel gewidmet ist. In der Hauptsache werden aber religiöse Konversionen dargestellt, und zwar Konversionen zum katholischen Glauben, die anscheinend dramatischer verlaufen als Konversionen zum protestantischen Glauben; wenigstens bemerkt Heidrich, daß die entsprechenden Zeugnisse «bedrängender», aber auch «farbiger» erscheinen (12). Dieser Verweis auf das «Material» gibt der Entscheidung für die Konzentration auf Konversionen zum katholischen Glauben eine gewisse Plausibilität. Dennoch ist es ein bißchen bedauerlich, daß nicht etwa auch ein Beispiel einer Konversion vom Christentum zum Islam geboten wird. Oder sollte es dafür tatsächlich keine bemerkenswerten Beispiele und keine aufschlußreichen Berichte geben? Berichte, die zur Kenntnis bringen, warum jemand glaubt, dem Christentum den Rücken kehren zu müssen, und

worin die Vorzüge des Islam für ihn bestehen. – Wie dem auch sei! Man sollte sich zunächst einmal über das freuen, was Heidrich in so ansprechender Form präsentiert, und hier sei versucht, die interessantesten und wichtigsten Erkenntnisse des Buches zusammenfassend zu vergegenwärtigen.

Das erste Kapitel steht unter der Überschrift «Die Blitzkonversion», und seine Zentral- und Exempelfigur ist der 1915 geborene französische Publizist André Frossard, der, aus einer a-religiösen sozialistischen Familie stammend, am Abend des 8. Juli 1935 im Pariser Quartier Latin einem Freund in eine kleine Kapelle folgt, weil ihm das Warten vor der Tür zu lange wurde, plötzlich den Himmel aufgehen sieht und erkennt, daß Gott der Vater «existiert» und daß im Universum eine strahlende Ordnung herrscht. Von einem Moment auf den andern lebt Frossard in einem neuen Bewußtsein und läßt sich darin für den Rest seines Lebens durch nichts beirren, weder durch Argumente von Religionskritikern noch durch die Erfahrungen in der «Judenbaracke» der Gestapo, in der Frossard als «25%iger Jude» vom Dezember 1943 bis zum August 1944 inhaftiert ist. Frossard ist das Musterbeispiel einer voraussetzungslosen, aber absolut zwingenden Konversion, die dem Betroffenen keine Wahl läßt, ihn aber auch über alle Irritationen hinwegträgt und hinaushebt.

Das zweite Kapitel – «Durchbruch zur Wahrheit» – geht von der These aus, daß der Aufstieg des Christentums einer Vielzahl von Konversionen bedurfte (55), und fragt nach den Motiven, die in frühchristlicher Zeit Menschen bewegen mochten, sich der Sekte der «Nazoräer» oder «Christiani» anzuschließen. Die Frage ist mehr als berechtigt, weil die Antike – abgesehen vom Judentum – polytheistisch war, tendenziell synkretistisch dachte und Absolutheitsansprüche in religiösen Fragen negierte: «Man kann nicht nur auf einem einzigen Weg zu einem so erhabenen Geheimnis [wie der höchsten und allgemeinsten Wahrheit] finden», stellte 384 n. Chr. der berühmte römische Redner Symmachus fest. Die Mehrzahl der Menschen, die sich dem Christentum zuwandten, dürfte denn auch nicht durch die Frage nach der Wahrheit in die Nähe des Christentums geführt worden sein, sondern durch karitative Leistungen der frühen christlichen Gemeinden: durch ihre Sorge um die Armen und Kranken, ihre Unterstützung der Witwen und Waisen, ihre Solidarität mit Gefangenen usw. Das schließt nicht aus, daß es auch zu Konversionen aus intellektuellen Gründen kam; der Apologet Justin, der im Jahr 165 enthauptet wurde, ist ein Beispiel. Aber in der Regel dürften soziale Beobachtungen und ethische Überlegungen zur Konversion veranlaßt haben –: Motive, die im 20. Jahrhundert wieder in erhöhtem Maß wirksam wurden, aber die Menschen nicht mehr zu Christen werden ließen, sondern zu Kommunisten.

Mit dem dritten Kapitel, das unter der Überschrift «Die Kraft des Paradoxen» steht, wird die Beobachtung exemplarischer Konversionen fort-

gesetzt. Die unerwartete und letztlich nicht erklärbare «Lebenskehr» des Paulus bei Damaskus ist das Beispiel einer «klassischen» Bekehrung: «Klassisch, weil die Bekehrung selbst spektakuläre Züge trägt, ja sprichwörtlich wurde. Klassisch, weil sie in ihrer geschichtlichen Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Klassisch auch, weil das Bekehrungsereignis selbst, anders als seine Früchte, im letzten unfaßbar bleibt.» Überraschenderweise wird als zweites Beispiel die Konversion des englischen Schriftstellers und Humoristen Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) rekapituliert. Was Paulus und Chesterton verbindet, ist – Heidrich zufolge – ihr außergewöhnlicher «Sinn für die Paradoxien der menschlichen Existenz», für die sie im christlichen – und was Chesterton angeht: katholischen – Glauben einen Schlüssel sahen. Was sie unterscheidet, ist, daß Paulus ein dramatischer Eiferer war, Chesterton aber ein heiterer Dogmatiker. So liegen trotz der Gemeinsamkeit der Paradoxie-Erfahrung Welten zwischen dem einen und dem anderen, und es fragt sich, ob Heidrich wirklich gut beraten war, Paulus und Chesterton nebeneinander zu stellen; man sieht nicht so recht, worin der Erkenntnisgewinn dieser aparten Kombination liegt.

Im vierten Kapitel wird so ausführlich, wie es der Gegenstand verlangt, die «Augustinische Bekehrung» rekapituliert und in ihrer Archetypik profiliert. Es war bekanntlich ein langer Weg durch verschiedene philosophische Schulen und heftige sinnliche Wirren, den Augustinus zurückzulegen hatte, bevor er für den Anruf der Bibel reif war und fähig, die richtigen Konsequenzen aus der Lektüre zu ziehen. Dann aber war eine Basis erreicht, die nicht mehr zu erschüttern war und ein grandioses Lebenswerk ermöglichte. Mit Augustinus vergleicht Heidrich den amerikanischen Schriftsteller Thomas Merton (1915-1968), der im Februar 1937 zufällig Etienne Gilsons Buch *«The Spirit of the Medieval Philosophy»* in die Hand bekam und in diesem Buch, das zu Mertons Empörung mit einem «Imprimatur» versehen und solchermassen als «katholisches» Buch ausgewiesen war, überraschenderweise einige Gedanken fand, die ihn dem Katholizismus näher brachten und ihn im November 1938 konvertieren ließen. Mertons Entwicklung hat einige Gemeinsamkeiten mit der des Augustinus, seiner Bekehrung aber fehlt der eine, alles schlagartig verändernde Augenblick; es ist, wie Heidrich sagt, eine «fortgesetzte Bekehrung».

Das fünfte Kapitel gilt dem Thema «Konversion und Literatur». Als erstes Beispiel dient Alfred Döblin, der Verfasser von *«Berlin Alexanderplatz»* (1929), der, als Jude 1933 aus Deutschland verjagt und 1941 auch aus Frankreich vertrieben, 1943 in Kalifornien den katholischen Glauben annahm. Viele seiner Bekannten sahen darin ein Zeichen der psychischen und intellektuellen Verstörung; die Analyse seines Werks zeigt indessen, daß es sich bei Döblins Konversion um den Abschluß eines geistigen Prozesses handelt, der schon in den zwanziger Jahren einsetzte und im literarischen

Schaffen seinen Ausdruck fand. In dem Maß, in dem dies bekannt wurde, verlor das Werk von Döblin aber an Ansehen bei seinen Dichterkollegen und bei Kritikern. Der Pastorensohn Gottfried Benn quittierte die Nachricht von Döblins Konversion mit dem Satz «Gott ist ein schlechtes Stilprinzip», und dies bedeutet, daß Literatur von gläubigen Christen – und zumal von Konvertiten – von vornherein unter dem Verdacht stand, ästhetisch minderwertig zu sein. Auch für andere Autoren, die zum katholischen Glauben übertraten, wurde dieses Vorurteil zum Problem, aber Heidrichs Ausführungen lassen deutlich werden, daß die reflexhaften Abqualifizierungen nicht gerechtfertigt sind. Freilich gilt auch, was Kardinal Newman feststellte: daß Literatur zunächst einmal nach poetischen Kriterien zu beurteilen ist; Ermäßigung wegen rechten Glaubens oder besonderer Frömmigkeit gibt es nicht.

Unter der Überschrift «Zwiespältige Konversion» behandelt Heidrich im sechsten Kapitel Heinrich Heine und Edith Stein. Im Hinblick auf Heine, der in Religions- und Konfessionsfragen immer mehrdeutig blieb, leuchtet diese Überschrift ein; im Hinblick auf Edith Stein, deren Zuwendung zum katholischen Glauben im Vergleich zu Heines Zuwendung zum protestantischen Glauben überlegter und entschiedener gewesen zu sein scheint, leuchtet sie weniger ein. Beschlossen wird das sechste Kapitel mit Reflexionen über die «innere Beziehung und Zuordnung der beiden biblischen Religionen» und über die Bedeutung dieser Beziehung für die Konversion. Wer – wie Kardinal Jean-Marie Lustiger – vom Judentum zum Christentum übertritt, anerkennt damit Christus als den Messias und bestätigt die Kontinuität von Altem und Neuem Testament, von Judentum und Christentum. Wer hingegen – wie der Bibelwissenschaftler Georg Fohrer – vom Christentum zum Judentum übertritt, negiert diese Kontinuität und betrachtet Christus selbstverständlich nicht als Messias. Der 1915 geborene Fohrer, der 1979 konvertierte, fühlte sich aus bibelwissenschaftlichen Gründen dazu genötigt: Die christliche Rede vom Messias schien ihm eine illegitime Bezugnahme auf das Alte Testament zu sein.

Das siebte Kapitel bietet mit dem deutschen Schriftsteller Reinhold Schneider und dem amerikanisch-jüdischen Theaterkritiker und Literaturwissenschaftler Richard Gilman zwei Beispiele für die «Scheiternde Konversion» (so die Kapitelüberschrift). Schneider, der aus einer Mischehe stammte und katholisch getauft war, wandte sich nach langen kirchenfernen Jahren unter dem Eindruck des Dritten Reichs wieder dem Glauben zu und schuf aus diesem neu gewonnenen Glauben heraus einige Werke von deziert christlichem, ja katholischem Gehalt und zugleich von literarischem Rang; unter dem Eindruck der fatalen politischen Entwicklung verlor Schneider seinen Glauben an eine göttliche Ordnung der Welt allerdings wieder und geriet mit seinen letzten Aufzeichnungen in die Nähe des

Nihilismus. Gilman wurde – wie Thomas Merton – durch Gilsons *«Spirit of Medieval Philosophy»* auf den Weg zum christlichen Glauben gebracht und ließ sich 1953 als knapp Dreißigjähriger taufen. Was ihm Probleme machte, waren seine sexuellen Wünsche und Aktivitäten, auf welche die Beichtväter verständnislos und oberflächlich reagierten. Vier Jahre nach der Konversion verlosch sein Interesse an Beichte und Liturgie wieder; sein *«Katholischsein»* löste sich nach und nach wieder auf.

Das achte Kapitel thematisiert die *«unmögliche Konversion»*. Die Hauptbeispiele sind der französische Schriftsteller André Gide und die französisch-jüdische Schriftstellerin Simone Weil. Beide näherten sich dem katholischen Glauben stark an und führten lange Dispute, die leicht vollends zur Konversion hätten führen können. Gide, so scheint es, wurde vom Schritt in die Kirche dadurch abgehalten, daß er schon bei Claudel, der ihn zur Konversion geradezu drängte, kein Verständnis für seine homosexuelle Neigung fand. Weil, die sich seit einem mystischen Augenblick von Christus selbst *«ergriffen»* fühlte, nahm von der förmlichen Konversion aus zwei Gründen Abstand: zum einen aus mystischer Abneigung gegen dogmatische Fixierungen; zum andern aus Solidarität mit all denjenigen, die den Weg in die Kirche nicht finden konnten oder am Eintritt in die Kirche gehindert wurden. Das Kapitel ist besonders interessant, weil es einiges von dem zeigt, wofür Glaubensgewißheit und Glaubenseifer blind machen konnten.

Das neunte Kapitel steht unter der Überschrift *«Der Gott des irdischen Schmerzes»* und gilt den politischen Konversionen im 20. Jahrhundert, also den Konversionen zum Kommunismus. Arthur Koestler, André Gide und Ignazio Silone sind die Beispiele. Die Kapitelüberschrift nennt das Hauptmotiv für den Anschluß an den Kommunismus: den Schmerz angesichts der himmelschreienden sozialen Ungerechtigkeiten. Mit religiösen Konversionen sind die Anschlüsse an die kommunistische Ideologie und an die Kommunistischen Parteien deswegen vergleichbar, weil sie – wie die religiösen Konversionen – von dem Gefühl begleitet werden, auf ein neues Fundament gestellt zu sein, die Wahrheit zu besitzen, die Welt zu durchschauen, dem Heil näher zu sein. Das Kapitel zeigt aber nicht nur, wie sich die Konversionen zum Kommunismus gestalteten, sondern auch, wie stark die daraus resultierende Verblendung gegenüber der sozialen Wirklichkeit war und wie schwierig es für die Betroffenen war, sich, wenn diese Verblendung zufällig aufgehoben wurde, aus der Bindung an die Partei zu befreien. Einer der ersten, dem dies gelang, war Gide, der nach seiner Reise durch die UdSSR, wo er wie ein Staatsgast behandelt wurde, einen ernüchternden Bericht publizierte. Was mochte seinen Blick geöffnet haben? Nicht zuletzt registrierte er mit einigem Staunen auch, daß die Homosexuellen in der UdSSR per Gesetz den *«Konterrevolutionären»* gleich-

gestellt worden waren und im Fall der Entlarvung mit fünfjähriger Deportation zu rechnen hatten.

Das letzte, «Epilog» überschriebene Kapitel lenkt den Blick zunächst auf eine vorläufig letzte spektakuläre Konversion: die von Ernst Jünger, der sich am 26. September 1996 im Alter von 101 Jahren in die katholische Kirche aufnehmen ließ. Auch hier handelt es sich um einen Akt, der sich lange angebahnt hatte und der in der Konsequenz von Jüngers Lebenserfahrung und Weltauffassung lag. Seine Lebenserfahrung hatte ihm, wie er einmal notierte, das Gefühl vermittelt, «geleitet» zu sein, und sein Blick auf die Welt zeigte ihm – trotz aller geschichtlicher Destruktionen – Hinweise auf eine kosmische Ordnung, von der ihm am ehesten noch die katholische Kirche etwas zu wissen schien. Jüngers Konversion ist eine Mißtrauens-erklärung gegenüber all dem säkularen Wissen, das von der Neuzeit entwickelt und von der Moderne, vom 19. und 20. Jahrhundert, ausgebaut und verabsolutiert worden war. Und Jüngers Konversion ist ein (vorläufig) letztes Indiz dafür, daß die Geschichte der Konversionen nicht zu Ende ist, sondern fort dauern wird. Ja, Heidrich vermutet – mit Blick auf die 11.127 Katechumenen, die sich im Jahr 1996 in Frankreich auf die Aufnahme in die katholische Kirche vorbereiteten, daß der Konvertit in dem Maß, in dem die früher übliche religiöse Sozialisierung zurückgeht, zur «exemplarischen Figur des Gläubigen» werden könnte: «Sein Glaube und seine Kirchenzugehörigkeit sind nicht die Folgen einer zufälligen biographischen Vorgabe. Der Konvertit ist ein Erfahrener, der geprüft und gewogen hat, wohl auch selbst geprüft und gewogen wurde.»

Die stark kondensierende Rekapitulation der einzelnen Kapitel von Heidrichs Buch sollte einen Eindruck von den verschiedenen Typen der Konversion und von der Breite des Spektrums vermitteln. Die noch weit darüber hinaus reichende biographische und religionshistorische Reichhaltigkeit des Buches kann in einer knappen Besprechung nicht gezeigt werden. Diese Reichhaltigkeit macht es auch schwer, ein allgemeineres Fazit zu ziehen. Aber vielleicht ist ein solches in den Sätzen enthalten, mit denen Heidrich sein Schlußkapitel einleitet: «Sie sind die Seismographen der Idee. Konversionen und Konvertiten zeigen an, ob *im Innern* Leben und Bewegung herrschen oder aber Stillstand und Tod. [...] Nur wo Leben herrscht, dort schlagen sie an, dort zieht es sie hin. [...] Es gibt, so die historische Erfahrung, Konversions-Wellen, die sicherlich nicht nur Überzeugte mit sich führen. [...] So tut man gut daran, Konversionen im letzten nicht in ihrer numerischen Anzahl zu messen. Gleichwohl: Bleiben sie aus, ist die Idee alt geworden.»

KANN GOTT LEIDEN?

Editorial

Ipse pater non est impassibilis.

ORIGENES

Das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes mag dem Glauben eine Selbstverständlichkeit sein, für das Denken ist es eine bleibende Zumutung. Denn der Mensch gewordene Gott wäre nicht wahrhaft Mensch geworden, wenn er nicht auch gelitten und sich dem Tod ausgesetzt hätte. Gegen die Annahme der Docketisten, dass Gott die Menschwerdung nur simuliert, dass er den schmachvollen Tod am Kreuz nur zum Schein inszeniert habe, setzt bereits der Johannes-Prolog die Aussage, dass der göttliche Logos ins *Fleisch* gekommen sei (vgl. Joh 1,14). Wie aber ist göttliche Transzendenz mit der Hinfälligkeit des Fleisches vereinbar? Verdient ein Gott, der die Gestalt eines Menschen annimmt, leidet und stirbt, noch Gott genannt zu werden? Oder rückt die Vorstellung eines inkarnierten und gekreuzigten Gottes unweigerlich in die Nähe von Mythologie? – Andererseits: Was wäre das für ein Gott, der an der Leidens- und Schuldgeschichte der von ihm geschaffenen Menschen keinen Anteil nehmen könnte, der ewig und vollkommen, aber vollkommen teilnahmslos wäre? Und was wäre mit einer Welt, die sich hoffnungslos selbst überlassen bliebe und nicht auf Rettung durch eine transzendente Macht bauen könnte?

Schon diese Fragen zeigen die Brisanz, in welche das Thema *Kann Gott leiden?* hineinführt. Will man Möglichkeiten und Grenzen einer theologisch verantwortbaren Rede vom leidenden Gott ausloten, empfiehlt es sich zu klären, ob und wenn wie sich das *biblisch* bezeugte Geschichtshandeln Gottes mit der *philosophischen* Gotteslehre der Griechen vereinbaren lässt.

In der antiken Philosophie ist die Vorstellung von einem Leiden Gottes nicht nur mythologieverdächtig, sondern schlechterdings unvollziehbar. Der *unbewegte Bewegter* des Aristoteles kann und darf durch die Welt nicht bewegt werden. Er ist der Eine und Unveränderliche, der keine Außenbeziehung zur Welt und deren veränderlicher Vielfalt unterhält – das ist seine Größe und seine Grenze. Seine Größe, weil er – anders als die Götter des Mythos – durch die Geschehnisse der Welt in seinem selbstgenügsamen ewigen Leben nicht beeinträchtigt wird. Seine Grenze, weil er am Leben der Welt und der Geschichte der Menschen keinen Anteil nehmen kann,

ohne in den Strudel der Endlichkeit hineingerissen zu werden. Das philosophische Axiom der *Apatheia* und Unveränderlichkeit hat die Funktion, die bleibende Transzendenz Gottes über das Weltgeschehen festzuhalten. Gerade dadurch aber etabliert es eine unüberbrückbare Kluft zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre.

Anders der Gott der biblischen Überlieferung. Von ihm wird bezeugt, dass er von Anfang an dramatisch auf das Tun und Lassen der Menschen bezogen ist. Unverblümt werden ihm im Alten Testament Affekte zugeschrieben: Ihn reut es, den Menschen erschaffen zu haben; er trauert und zürnt, wenn Israel, sein erwähltes Volk, gegen den Bund verstößt und treulos zu anderen Göttern seine Zuflucht nimmt; zugleich aber wirbt er eifersüchtig um seine Liebe und nimmt seinen Zorn zurück, wenn Israel zu Umkehr und Buße bereit ist. Im Neuen Testament legt Gott sich selbst im Fleisch eines Menschen aus. Jesus vollzieht die *authentische Exegese* des göttlichen Willens, wenn er mit den Armen und Kranken Mitleid hat, den Sündern gegenüber Erbarmen zeigt, über das sich verhärtende Jerusalem weint oder voller Abscheu das merkantile Treiben am Tempel geißelt. Von Todesangst zerrissen, unterwirft er sich schließlich dem Willen des Vaters und nimmt das Äußerste auf sich. Das innere Motiv dieses Geschehens wird freigelegt, wenn es heißt, Gott habe «die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Dass nicht nur im Leben und Wirken, sondern vor allem im Sterben Jesu Christi, also am Kreuz, die unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe Gottes zum Ausdruck kommt, ist für jüdische Ohren ein Skandal, für Griechen eine Torheit (vgl. 1 Kor 1,23) und noch für Goethe eine unzumutbare Wahrheit.¹ «Gott am Kreuze ... eine Umwerthung aller antiken Werthe» – notiert Nietzsche² und bringt damit die Spannung zwischen philosophischer Theologie und dem auf Golgotha kulminierenden Geschichtshandeln Gottes auf den Punkt. Wenn aber der rückhaltlose Selbsteinsatz des Gekreuzigten Ausdruck und Vollzug der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes ist, dann zwingt dies zu Modifikationen der philosophischen Theologie – ohne dass deren berechtigtes Anliegen, die Transzendenz des einen Gottes über die Geschichte zu wahren, leichtfertig beiseitegeschoben werden könnte. Wie und unter welchen Bedingungen im Blick auf das Kreuz dann von einer Leidensfähigkeit Gottes die Rede sein kann, ohne in einen kruden Patrippassianismus zurückzufallen, das muss in der Christologie (wie ist das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus zu bestimmen?) und Trinitätstheologie (wie verhält sich das geschichtliche Wirken Gottes «ad extra» zu seinem ewigen Wesen «ad intra»?) verhandelt werden.

Diese flüchtig angerissenen Fragen wollen die Beiträge dieses Themenheftes weiter vertiefen und klären helfen. Ohne eine biblische Vergewisse-

nung hinge die ganze Problematik in der Luft, daher bietet der erste Beitrag eine Auslegung des Vierten Gottesknechtslieds (*Christoph Dohmen*). Statt eine Übersicht über die biblischen Stellen zu bieten, in denen von Affekten Gottes die Rede ist, schien eine Konzentration auf diesen Text sinnvoll, da er bereits im Neuen Testament herangezogen wird, um die Heilsbedeutung des Todes Jesu *pro nobis* aufzuschließen (vgl. Lk 24,13–35; Apg 8,26–40). Mit dem Eintritt des Christentums in den hellenistischen Kulturraum musste das Evangelium von der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi mit der antiken Philosophie vermittelt werden. Dabei kam es nicht – wie die Hellenisierungshypothese unterstellt – zu einer den Glauben verfälschenden Assimilation, sondern vielmehr zu einer kritischen Aneignung des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms. Dies vermag ein Überblick über die einschlägigen Aussagen der Kirchenväter zu zeigen, die in dem Motiv «des leidlosen Gottes, der leidet» zusammenlaufen (*Michael Figura*). Das selbstgenügsame Leben Gottes bliebe allerdings von einem gewissen Ungenügen gezeichnet, wenn es nicht in der Lage wäre, sich aus freier Liebe seinen verlorenen Geschöpfen zuzuwenden. Dies lässt sich insbesondere an Origenes studieren, der den Gedanken der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur mit dem des freiwilligen Mitleids aus Liebe (*passio caritatis*) zu einer originellen Synthese verbindet (*Markus Enders*). In der Hochscholastik musste das Verhältnis zwischen philosophischem Gottesbegriff und christlichem Glauben neu austariert werden. Die Aristoteles-Rezeption trug allerdings insofern zu einer gewissen Engführung bei, als im Horizont der Akt-Potenz-Lehre ein wirkliches Verhältnis Gottes zur Welt (*relatio realis*) nicht mehr konzipiert werden konnte.³ Statt dessen wird das Thema des mitleidenden Gottes in der affektiven Theologie und Passionsmystik um so intensiver traktiert. Als Motiv für die praktische Nachfolge rückt dabei ins Zentrum, das menschliche Leiden (*passio*) in ein Mitleiden (*compassio*) mit dem leidenden Gottesknecht zu verwandeln – bis hin zu der (keineswegs masochistischen) Freude, im täglichen Kreuztragen an der Solidarität Gottes mit den Menschen teilzuhaben.⁴ Mit der folgenreichen Trennung von Theologie und Heiligkeit dürfte es zusammenhängen, dass diese spirituellen Impulse über Jahrhunderte hinweg kaum produktiv auf die offizielle Theologie zurückgewirkt haben. – Nicht verwunderlich ist es hingegen, dass das Problem des leidenden Gottes im 20. Jahrhundert erneut virulent wurde. Die Erfahrung von barbarischer Gewalt und totalitärem Terror führte dazu, die Vorstellung von Gott als einem apathischen und unbeteiligten Zuschauer der Geschichte zu problematisieren. So wurden im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie beachtliche Versuche unternommen, vom Kreuzesgeschehen her die Rede vom leidenden Gott zu rehabilitieren.⁵

Symptomatisch für diese Bemühungen ist der berühmte Satz aus dem Gefängnis-Tagebuch Dietrich Bonhoeffers: «Nur der leidende Gott kann helfen.»⁶ Die Versuche, die Rede von einer Passion Gottes kreuzestheologisch zu begründen, sind allerdings in den letzten Jahren verstärkt in die Kritik geraten. Es wird ihnen vorgeworfen, das reale geschichtliche Grauen in den Gottesbegriff aufzuheben und die klagende Rückfrage an Gott durch Verweis auf einen empathischen Gott zu unterlaufen. Ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht seinerseits Rückfragen aufwirft, soll anhand einer *Relecture* der trinitarischen Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar näher geprüft werden (Jan-Heiner Tück). Als äußerste Konsequenz einer Theologie des Leidens Gottes könnte man das viel zitierte Wort vom «Tode Gottes» begreifen. Zeitdiagnostisch scheint es heute nicht nur die esoterische Aufweichung des Gottesbegriffes, sondern auch das weit verbreitete Gefühl einer radikalen Abwesenheit Gottes präzise zu treffen. Nietzsche hat es in Umlauf gebracht, um eine vom Nihilismus bedrohte Epoche zu kennzeichnen. Weniger bekannt ist, dass das Wort vom Tode Gottes über Hegel und Jean Paul zurück auf Luther verweist und einen genuin *christologischen* Ursprung hat (Peter Henrici). Wenn aber Gott sich dem Tod aussetzt, siegt das Leben. Darauf gründet jedenfalls die Hoffnung der Christen, dass am Ende die Lebendigkeit Gottes den Tod des Todes herbeiführen wird. Aber wird am Ende auch alles gut sein? Das göttliche Gericht bliebe wohl unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte, wenn es von einem *unbetroffenen* Richter vollzogen würde, der durch *äußerlich* bleibende Dekrete über die Lage der zu Richtenden hinwegspräche. So reicht das Thema des leidenden Gottes bis in die Gerichtstheologie hinein. Jesus Christus, «der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten», kennt die *innere* Situation der Erniedrigten und Beleidigten ebenso wie die Gottverlassenheit der Sünder. Gerade dies berechtigt zu der nach Auschwitz wahnwitzigen Hoffnung, dass sich die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes am Ende zugunsten aller auswirkt, und das schier Unmögliche – Versöhnung zwischen Tätern und Opfern – möglich, ja Wirklichkeit werden kann (Matthias Remenyi). – Eine vorsichtig kreisende Annäherung an Dostojewskis Roman *Der Idiot* lenkt den Blick zuletzt auf eine Figur, die irgendwie quersteht zum normalen Leben, die auftaucht und geht, und deren Fehlen erst dann, wenn sie gegangen ist, seltsam vermisst wird. Ihr *unersättliches Mitleid mit anderen* ist es, das sie in eine Nähe zu Christus rückt, sie zu einer Ikone des Unendlichen macht, die auch heute zu denken gibt (Holger Zaborowski).

In den PERSPEKTIVEN beleuchtet Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich des 100-jährigen Bestehens der päpstlichen Bibelkommission das Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Exegese. Dieses Verhältnis war lange belastet, da die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der katho-

lischen Exegese durch lehramtliche Interventionen massiv eingeschränkt wurde. Andererseits ist in den letzten Jahren auch deutlich geworden, dass die ungehinderte Ausübung historischer Kritik nicht automatisch einen unverstellten Zugang zu den biblischen Realitäten garantiert. Historische Kritik, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert, wird blind; ein Glaube hingegen, der sich auf das Kerygma zurückzieht und die historische Dimension den Historikern überlässt, leer. Daher ist das Ringen um eine angemessene Bibelhermeneutik eine bleibende Aufgabe, die von Vertretern der Exegese und des Lehramts in gemeinsamer Anstrengung anzugehen ist. Dass hier auch Fragen nach der Geschichts- und Leidensfähigkeit Gottes tangiert werden, wird deutlich, wenn Ratzinger gegenüber einem versteckten Deismus in der Theologie betont: «Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel.»

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J.W. VON GOETHE, *Venezianische Epigramme*, Nr. 66, in: DERS., *Werke*, Bd. 1 (Bibliothek Deutscher Klassiker 9), München-Wien 1982, 115.

² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in: DERS., *Werke. Kritische Werkausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, VI/2, Berlin 1968, 65.

³ Vgl. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in: *Revue thomiste* 69 (1969) 5–27.

⁴ Vgl. A.M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt/Main 1989, bes. 127–152.

⁵ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 191–222; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1953, bes. 270ff.; J. GALOT, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976; E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, bes. 97ff.; DERS., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 409–543; K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 184–207; DERS., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 36–76; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Theologie*, Münster 1969; H. RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg 1983 u.a.

⁶ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 1990, 192. Vgl. auch J. MARITAIN: «Si le gens savaient, que Dieu «souffre» avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées.» *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, 25.

CHRISTOPH DOHMEN · REGENSBURG

«DER PLAN DES HERRN
WIRD DURCH IHN GELINGEN» (Jes 53,10)

Der Gottesknecht und das Leiden Jesu

Das philosophische Axiom von der Leidensunfähigkeit Gottes (Apathie)¹ kommt für das Christentum in Bezug auf das Leiden und Sterben Jesu erst mit den christologischen (trinitarischen) Klärungen der frühen Kirche in den Blick, zumal die biblische Tradition sich schon früh des Problems der menschlichen Gott-Rede bewusst gewesen ist², was der reflektierte Gebrauch anthropomorpher oder metaphorischer Redeweisen bestätigt. Gleichwohl ist das gewaltsame Ende des Lebens Jesu für die ersten Christen ein großes Problem, weil dieses Schicksal nicht mit ihren Erwartungen und Hoffnungen zusammengeht, wie sie im Glauben, dass dieser Jesus der Messias Israels³ sei, kulminieren.

Ein Weg in die Hl. Schrift

Die Emmaus-Perikope (Lk 24,13-35) stößt mit der Entfaltung des Bekenntnisses, dass Jesus von Nazaret der Messias ist, ins Zentrum christlicher Theologie. Nicht die Identifizierung oder Proklamation⁴ scheint dabei das Problem zu sein, sondern die Verbindung zu seinem leidvollen Tod. Dem unbekanntem Fremden legen die Jünger auf dem Weg dar, was sie bedrückt und darin spiegelt sich eine der Grundfragen des frühen Christentums wider. «Das mit Jesus, dem Nazarener, der ein Prophet war, kraftvoll in Tat und Wort vor Gott und allem Volk. Und wie ihn unsere Hohenpriester und Anführer dem Richtspruch zum Tode ausgeliefert haben und ihn kreuzigten. Wir aber hatten gehofft, er sei es, der Israel erlösen werde» (Lk 24,19f⁵).

Im Mittelpunkt der Antwort, die in einer umfassenden Schriftauslegung besteht, findet sich wiederum das Problem des Leidens, nun aber in eine

CHRISTOPH DOHMEN, 1990-2000 Professor für Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück, seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Frage gefasst: «Musste nicht eben das der Messias leiden, um in seine Herrlichkeit zu kommen?» Diese Frage, die aus späterer christlicher Perspektive eindeutig als rhetorische betrachtet wird, findet sich im vorliegenden Abschnitt Lk 24,25–27 von Hinweisen auf die gesamte Schrift gerahmt. (Der Ausdruck «die Propheten» in V. 25 bezeichnet hier wie an anderen ntl. Stellen die gesamte Bibel Israels⁶ und entspricht der Spezifizierung in «Mose und alle Propheten» bzw. «alle Schriften» in V.27.) Der entscheidende Punkt der Frage ist gleichwohl nicht in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verbindung von Messias und Leiden zu sehen, so dass die umfangreichen Diskussionen um Traditionen des leidenden Messias sich an dieser Stelle erübrigen, sondern in der *Notwendigkeit* des Leidens, die das «Musste» zusammen mit dem nachfolgenden Finalsatz zum Ausdruck bringt⁷. Hörer oder Leser dieser Geschichte erfahren nicht, auf welche Stelle in den Heiligen Schriften der Auferstandene sich bezieht, so dass die Jünger das Leiden Jesu als etwas Gottgewolltes verstehen können. Die Gottgewolltheit des Geschehens durch die Übereinstimmung mit dem verschrifteten Gotteswillen⁸ betont der Auferstandene etwas später noch einmal gegenüber dem Kreis der Elf und den Jüngern in Lk 24,46, wo es heißt: «So ist geschrieben: Der Messias soll leiden und auferstehen von den Toten am dritten Tag.» Den Hörern und Lesern der Stelle wird damit aber nur das Ergebnis – das für sie natürlich Entscheidende – geboten, nicht aber der direkte Schriftbezug bzw. der Weg von den Schriften zu dieser Einsicht, dass das Leiden des Messias einen von Gott intendierten Sinn besitzt. Später erst wird dem Leser des NT der entsprechende Hinweis gegeben. In der Erzählung von der Begegnung zwischen Philippus und dem Äthiopier in Apg 8,26–40 wird die Frage der Emmaus-Geschichte aufgegriffen. Immer schon sind die engen Parallelen und Bezüge zwischen Lk 24,13ff und Apg 8,26ff gesehen worden. In einer instruktiven Auswertung hat A. von Dobbeler Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen beiden Geschichten dargestellt und diskutiert⁹. Mit Recht warnte er davor, beide Geschichten aufgrund der Gemeinsamkeiten als unmittelbar zusammengehörige Geschichten zu behandeln. Doch gerade von den Unterschieden her erscheinen beide Geschichten nicht als völlig isolierte, sondern in der uns vorliegenden Gestalt des NT sind sie deutlich als – intertextuell – aufeinander bezogene zu erkennen¹⁰. Während Lk 24 keine Schriftstelle nennt, aber ausdrücklich von der Auslegung spricht, zitiert Apg 8 ausführlich eine Schriftstelle, bleibt aber zurückhaltend im Blick auf ihre Auslegung. Hier wie da wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Schrift (als Einzelstelle oder Gesamtschrift) und dem Schicksal Jesu. Wenn der Äthiopier auf die Frage «Verstehst du auch, was du liest?» (Apg 8,30) darauf verweist, dass es ihm an jemandem mangelt, der ihn auf dem «Weg führt», so die wörtliche Bedeutung des entsprechenden griechischen Verbs (*hodegeo*), dann deutet sich darin genau das

Problem der Verbindung zwischen Schrift und Schicksal Jesu an. Der «Hodeget» Philippus verkündet dem Äthiopier schließlich ausgehend von dieser Bibelstelle das Evangelium von Jesus, d.h. er beantwortet seine Frage, von wem der Text spreche (Apg 8,34), indirekt in dieser Verkündigung durch das «von Jesus» (Lk 8,35) und deutet damit letztendlich das Leiden Jesu als Leiden des Gottesknechtes von Jes 52-53. Die Leser, die von der Emmaus-Geschichte her kommen, finden hier folglich den Hinweis auf die Bibelstelle, die der Frage von Lk 24,26 «Musste nicht eben das der Messias leiden, um in seine Herrlichkeit zu kommen?» zu verstehen. Insofern weist die «Hodegese» nicht nur eine Verbindung zwischen Ereignis und Schriftstelle auf, sondern mehr noch einen Weg durch die Schrift.

Der Gottesknecht im Jesaja-Buch

Doch es reicht nicht aus, den bekannten Text aus Jes 53 für die anstehende Frage isoliert zu betrachten, denn wie jeder Bibeltext will und muss auch er in seinem Kontext gesehen werden. Dieser Kontext wird in erster Linie durch die vier poetischen Textstücke gebildet, die seit B. Duhm als «Gottesknechtslieder» (abgekürzt: GKL) bzw. vom Hebräischen her als «Ebed-JHWH-Lieder» (abgekürzt: EJL) bezeichnet werden.

Es handelt sich im einzelnen um Jes 42,1-4 (GKL I); Jes 49,1-6 (GKL II); Jes 50,4-9 (GKL III); Jes 52,13-53,12 (GKL IV). Über das Völker-, das Klage- und das Vertrauensmotiv sowie die Formel «siehe» sind die Lieder vielfach miteinander verknüpft und in einen inneren Zusammenhang gestellt, den B. Janowski als konstitutiv für die Interpretation des vierten Gottesknechtsliedes herausgearbeitet hat.

«Die ersten drei EJL beschreiben also den Weg des *Gottesknechts* in die Völker- und Israelwelt: Er führt von der Präsentation des *Knechts* im himmlischen Thronrat und der Vergabe des universalen Völkerauftrags an ihn (EJL I) über die Proklamation seiner Amtseinsetzung vor den Völkern in Verbindung mit der schwierigen Israelaufgabe (EJL II) bis hin zu seiner leidvollen Begegnung mit Israel (EJL III) – einem Israel, das dem *Knecht* so entgegentritt, dass er menschlich isoliert und radikal auf JHWHs Hilfe angewiesen ist (50,4-9). War der *Knecht* zu Beginn des ersten EJL ganz bei JHWH – «siehe, mein Knecht, den ich halte ...» (42,1a) –, so ist er es auch am Ende des dritten EJL – «siehe, der Herr JHWH hilft mir ...» (50,9a). Aber der Perspektivenwechsel ist doch bezeichnend: es ist der Wechsel von der *Präsentation des Erwählten zur Angefochtenheit des Leidenden*, von der Nähe bei Gott zur Anfeindung durch die Menschen – die nur die Gewissheit des Gottesnähe «erträglich» macht.

Das dritte EJL endet dann auch sachlich mit einer offenen Frage: Ist der *Knecht*, dessen Zukunft ganz in der Hand JHWHs liegt, mit seiner Aufgabe,

Israel wieder aufzurichten und zum ‹Licht der Völker› zu werden (49,5f, vgl. 42,1-4), gescheitert oder ist er in seiner Existenz und Funktion bewahrt? Wie aber sollte diese Bewahrung aussehen? Sie müsste auf jeden Fall mehr sein als nur eine Bestätigung seiner individuellen Rettungsgewissheit, also nicht nur seine Person, sondern auch seine Aufgabe umgreifen, da beides doch zusammengehört. Diese offene Frage am Ende des dritten EYL ist einer der Impulse, aus denen das vierte Lied entstanden sein wird.»¹¹

Doch die anstehenden Fragen sind noch ein Stück komplexer, da die Frage nach dem Gottesknecht nicht allein aus dem Zusammenhang der vier GKL zu erheben ist, so dass nicht nur die zitierte Frage des Äthiopiens in Apg 8, ob der Prophet von sich oder von einem anderen rede, sondern auch die im Laufe der Geschichte häufiger gestellte Frage, ob die Gestalt des Gottesknechtes kollektiv oder individuell zu verstehen sei, zu kurz greift; denn außerhalb der vier genannten GKL begegnet der ‹Titel› bzw. die Gestalt vom ‹Knecht JHWHs› im näheren Kontext. Dort wird der Knecht JHWHs teilweise auf Jakob/Israel bezogen (z.B. Jes 41,8f; 44,1f u.ö.), aber auch auf eine Israel gegenüberstehende Größe (z.B. 43,10; 44,26). Zentral für die Gestalt des Gottesknechtes ist die Beziehung. Er steht, wie die Bezeichnung schon sagt, in erster Linie in direkter Verbindung zu Gott (JHWH), dann ist er aber auch in die Opposition von *Israel – Völker*, die die ganze Bibel durchzieht, hineingenommen. So kann er sowohl vor Israel und den Völkern die Sache JHWHs vertreten als auch Israel selbst, insofern er das repräsentiert, was Israel aufgrund seiner Erwählung sein soll, so dass er geradezu das *wahre* (ideale) Israel vor dem *realen* Israel vertritt. Nicht eine zu konkretisierende oder eindeutig zu identifizierende Gestalt des Gottesknechtes steht hinter den vier Liedern, sondern es ist ein dramatisches Geschehen der angedeuteten Vertretungen, das von den ersten drei Gottesknechtliedern her auf das vierte wirkt¹².

Die Frage, ob der Knecht JHWHs, der mit seinem Schicksal ganz auf JHWH bezogen ist, vor Israel und den Völkern gescheitert ist (vgl. 50,4-9), bildet den Ausgangspunkt für das vierte Gottesknechtlied, das aus unterschiedlicher Perspektive darauf zurückgreift.

Die folgende strukturierte Textfassung in der Übersetzung von B. Janowski¹³ markiert diese Perspektiven bereits.

Das Schicksal des Gottesknechtes (Jes 52,13-53,12)

¹³ Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben,
er wird sich erheben und erhaben und sehr hoch sein.

¹⁴ Wie sich viele über ihn entsetzten
– so unmenschlich entstellt war sein Aussehen
und menschenunähnlich seine Erscheinung –

- ¹⁵ so werden viele Völker sich erregen,
über ihm werden Könige ihren Mund verschließen;
denn was ihnen nie erzählt wurde, haben sie gesehen,
und was sie nie gehört haben, haben sie vernommen.
- ¹ Wer hätte der Kunde geglaubt, die uns (jetzt zuteil) wurde,
und der Arm JHWHs – über wem hat er sich enthüllt?
- ² Er wuchs auf wie ein Schössling für sich allein
und wie ein Wurzeltrieb aus dürrer Land.
Keine (schöne) Gestalt hatte er, und keinen Glanz,
dass wir ihn angesehen,
und keine Ansehnlichkeit, dass wir an ihm Gefallen
gefunden hätten.
- ³ Er war verachtet und verlassen von Menschen,
ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut;
wie einer, vor dem man das Gesicht verbirgt,
war er verachtet, wir achteten ihn nicht.
- ⁴ Für wahr: unsere Krankheiten – er trug sie,
und unsere Schmerzen – er schleppte sie.
Wir aber hielten ihn für einen Getroffenen,
einen von Gott Geschlagenen und Gebeugten.
- ⁵ Er aber war durchbohrt wegen unseres Frevels,
zerschlagen wegen unserer Verschuldungen;
Züchtigung zu unserem Heil lag auf ihm,
und durch seine Strieme wurde uns Heilung zuteil.
- ⁶ Wir alle irrten umher wie Schafe,
ein jeder von uns kümmerte sich um seinen Weg.
Aber JHWH ließ ihn treffen
die Schuld von uns allen.
- ⁷ Er wurde bedrängt, aber er beugte sich
und tat seinen Mund nicht auf;
wie ein Schaf, das zur Schlachtung gebracht wird,
und wie ein Mutterschaf, das vor seinen Scherern stumm ist
[und tat seinen Mund nicht auf].
- ⁸ Aus Haft und Gericht wurde er weggerafft,
und was seine Zeitgenossen betrifft – wer bedenkt (es)?
Denn er wurde abgeschnitten vom Land der Lebenden,
wegen des Frevels seines Volkes wurde er zu Tode getroffen.
- ⁹ Man gab (ihm) bei Frevlern sein Grab
und bei Übeltätern seine Grabstätte,
obwohl er keine Gewalttat verübt hatte
und kein Trug in seinem Mund war.
- ¹⁰ aber JHWH hatte es geplant, ihn zu schlagen,

er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung.
 Er wird Nachkommenschaft säen, lange leben,
 und JHWHs Plan – durch ihn wird er gelingen.

¹¹ Nach der Mühsal seines Lebens wird er Licht säen,
 wird sich sättigen an seiner Erkenntnis.

Als Gerechter macht mein Knecht die Vielen gerecht,
 und ihre Verschuldungen – er schleppt sie.

¹² Darum gebe ich ihm Anteil unter den Vielen,
 und mit zahlreichen wird er Beute teilen.

Dafür, dass er sein Leben dem Tod preisgegeben hat
 und zu Frevlern gerechnet wurde.

Er aber trug die Sünde der Vielen.

Gerahmt wird das ganze Textstück von der Perspektive Gottes (Jes 52,13–53,1 – 53,11b–13). Für und vor Gott ist der Knecht nicht gescheitert. So antwortet Gott gleich zu Beginn dieses Liedes mit der Zusage des künftigen Erfolgs seines Knechtes auf die Frage des dritten GKL. Diese Proklamation der Zukunft wird als gewaltiges Geschehen charakterisiert, insofern das Ausmaß des früheren Entsetzens dem jetzigen Staunen gegenüber gestellt wird. In dieser Gegenüberstellung von Vergangenen und Jetzigem wird deutlich, dass etwas Unvorhergesehenes, ja Unvorstellbares durch Gott selbst geschehen ist. Die Adressaten bzw. Betroffenen dieses Geschehens werden nur vage umschrieben in der Bezeichnung der «Vielen», die auch in der abschließenden Gottesrede wieder begegnet (Jes 53,12)¹⁴. Die Bedeutung des Geschehens für diese Vielen ergibt sich aus dem zentralen Hauptstück dieses vierten Gottesknechtliedes, denn in Jes 53,2–11a wechselt in einer «Wir-Rede» die Perspektive in der Weise, dass diese nicht näher charakterisierte Gruppe das Geschehen selbst in den Blick nimmt.

Erkenntnis und Bekenntnis

Das gesamte Stück enthält eine große Dynamik, die sich vom Anfang zum Ende hin dadurch entwickelt, dass die Sprechenden zuerst (V. 2f) die Vorgeschichte des *Knechtes* nachzeichnen und zum Schluss (V. 10a–11a) seine Nachgeschichte, wodurch insgesamt ein Weg vom Tod zum Leben bezeichnet wird, der bei der lebensbedrohlichen Verachtung einsetzt und in einer neuen Lebenszusage durch JHWH endet. Dem so skizzierten Umbruch vom Tod zum Leben liegt ein Prozess zugrunde, der von *Erkenntnis* und *Bekenntnis* bestimmt wird. Die sprechende Gruppe stellt in Entsprechung zur Perspektive der Gottesrede in 52,13–53,1 ein «Früher» und ein «Jetzt» einander gegenüber. Die dabei maßgebliche Differenz zwischen dem eigenen Meinen und Dafürhalten und der Wirklichkeit des Geschehenen

geht auf die Kundgabe Gottes zurück (Jes 53,1), wobei wichtig ist, dass die Redenden sich diese Erkenntnis durch ein Bekenntnis (vgl. V. 4-6) zu eigen gemacht haben. Die Erkenntnis, die in diesem Bekenntnis formuliert wird, trifft den Nerv des sogenannten «Tun-Ergehen-Zusammenhangs», insofern dessen innere Logik in Frage gestellt und schließlich zerbrochen wird.

Der Zusammenhang von Tun und Ergehen

Das Denken, das zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen einen Zusammenhang herstellt, ist keine biblische Besonderheit, sondern im gesamten alten Orient, aber auch weit darüber hinaus – räumlich und zeitlich – weit verbreitet. Schaut man auf den darin liegenden Automatismus, der zwischen jeder Tat und dem ihr entsprechenden Ergehen besteht, mag man mit K. Koch auch von einer «schicksalswirkenden Tatsphäre» sprechen; denn «jede sittlich qualifizierte Tat wirkt auf den Täter zurück, lässt um seine Person, besonders um sein Haupt, eine unsichtbare Hülle entstehen, die mit ihm wandert und eines Tages auf ihn in einem entsprechenden Ergehen zurückschlägt, also schicksalswirkende Tatsphäre darstellt.»¹⁵ Betont werden muss an dieser Stelle, dass dieser Zusammenhang zwischen Tat und Ergehen nicht gleichzusetzen ist mit dem Gedanken vom göttlichen Strafen¹⁶. Das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang findet sich ursprünglich in Mahnungen und Anweisungen, die indirekt einen Imperativ enthalten, was klassische Stellen wie z.B. Spr 21,21: «Wer Gerechtigkeit und Treue nachjagt, der findet Leben, Gerechtigkeit und Ehre» oder Spr 26,27: «Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein» verdeutlichen. Auf dem Hintergrund einer solchen Formulierung, die auf ein wünschenswertes Handeln ausgerichtet ist, ergeben sich so gut wie keine Probleme, aber sobald die Umkehrung stattfindet, wenn also vom Ergehen des Menschen zurückgeschlossen wird auf sein Tun, wirkt sich dieses Denken verhängnisvoll aus. Wenn aus dem Leiden von Menschen rückgeschlossen wird, dass sie gesündigt hätten, dann entlässt also der Tun-Ergehen-Zusammenhang geradezu die Frage nach dem Grund des Leidens (Warum?), so dass offensichtlich ist, dass auch hinter Fragen wie «Warum guten Menschen Böses widerfährt?» eben jenes Denken steht, das einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen herstellt. Dass dieses Denken immer wieder in die Krise geraten muss, bedarf eigentlich keines eigenen Nachweises; das Glück des Gottlosen stellt für dieses Denken eine ebenso große Anfechtung dar wie das Leiden des Gerechten.

Stellvertretendes Leiden?

In Jes 53 aber wird dieses Denken im Zusammenhang von Tun und Ergehen dadurch zerbrochen, dass die Sprechenden er- und bekennen¹⁷, dass das

Ergehen – Krankheit und Schmerzen – des *Knechtes* nicht mit seinem Tun in Verbindung steht, sondern mit ihrem eigenen: «Er hat *unsere* Krankheit getragen und *unsere* Schmerzen auf sich geladen ... wegen *unserer* Verbrechen, wegen *unserer* Sünden» (V. 4-5).

Die Einsicht in das eigene Fehlverhalten, zu dem ein Schicksal gehören müsste, wie es der *Knecht* erlitten hat, ohne entsprechend gehandelt zu haben, stellt einen gewaltigen Durchbruch und Umbruch dar, der in keiner Weise selbstverständlich oder selbstwirksam ist, sondern von Gott bewirkt (V. 6) und erklärt (52,14-53,1) worden ist. Dass Gott bei diesem «Rollentausch» aktiv ist, wird im Text mehrfach betont (V. 6: «JHWH ließ ihn treffen...»; V. 10: «JHWH hatte es geplant, ihn zu schlagen ... JHWHs Plan – durch ihn wird er gelingen»). Nicht das Faktum des Leidens seines *Knechtes* ist JHWHs Plan oder Wollen, sondern das Ziel: die Rettung Israels. Damit Israel eine neue Zukunft haben kann, bringt nach Gottes Plan ein anderer die Schuldableistung¹⁸ zur Befreiung Israels. Der Knecht Gottes ist also kein Opfertier (Sündenbock), er «trägt» (V. 11) vielmehr die Folgen eines fremden Tuns, und nur so kann seine Lebenshingabe Schuldtilgung für andere bedeuten. Diese Erkenntnis führt vor Augen, dass es von Gott her keinen Rückschluss vom Ergehen auf das Tun mehr geben kann. Vielmehr ist am Schicksal des Gottesknechts zu erkennen, dass das Leiden eines einzelnen zum Heil für die Vielen werden kann, wenn Gott es will.¹⁹

In einem neuen Licht erscheint Gott von diesem seinem «Plan» der GKL her: Er ist nicht der Gott, der das Leiden (des Menschen) will oder dieses überhöht und verherrlicht, und er ist auch nicht der Gott, der dem menschlichen Leiden hilflos gegenübersteht, weil es ihm fremd ist, sondern er erweist sich als ein Gott, dem der Mensch sich in seinem Leid mit der (klagenden) Frage nach dem Sinn, dem «Wozu», zuwenden kann und soll²⁰.

Nähe Gottes

Wenn Lukas die Emmaus-Jünger sagen lässt, «wir aber hatten gehofft, er sei es, der Israel erlösen werde» (Lk 24,21) und in der Schriftauslegung des Auferstandenen – wie auch in der vertiefenden der Philippus-Perikope von Apg 8 – zu verstehen gibt, dass Gott durchaus durch Leiden und Tod zu erlösen vermag, dann ist dies ein großes Bekenntnis zu dem Gott, von dem die Bibel Israels Zeugnis gibt und der Israel und den Völkern eine Zukunft geben will. Das «Evangelium von Jesus», das Philippus dem Äthiopier verkündet und das den frühen Christen Hoffnung gibt, ist die Botschaft, dass Gott sich dem Menschen zugewandt hat und die Nähe zu ihm geradezu sucht. Erkennen und verstehen können die ersten Christen dies – wie auch wir – durch ein Sich-Einlassen auf die Bibel Israels, die als AT die theologische Grundlage der christlichen Bibel bildet. «Die Sätze vom Leiden und

Sterben Jesu Christi sind gewissermaßen der Dreh- und Angelpunkt des christologischen Bekenntnisses im Apostolischen Credo.»²¹ Wenn das Zentrum des christlichen Glaubens aber, wie am vorliegenden Beispiel zu zeigen versucht wurde, erst von der Bibel Israels und durch sie verstehbar wird, dann geht es nicht um eine bestimmte Auslegung einer Bibelstelle, sondern um den Glauben, dass Gott sich durch Israel und seiner Hl. Schrift den Menschen zu deren Heil zugewandt hat²².

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. F. Meessen, *Leiden Gottes*: LThK³ 6, 787.

² Vgl. C. Dohmen, *Vom Gottesbild zum Menschenbild: Lebendiges Zeugnis* 50,1995, 245-252.

³ Zum Hintergrund dieses Bekenntnis vgl. F. Mussner, *Der Messias Jesus*: Ders., *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg 1987, 75-88.

⁴ Zum Problem vgl. vor allem die Beiträge von O. Hofius und P. Stuhlmacher im *JBTh* 8, 1993; sowie (H.-J. Fabry)/K. Scholtissek, *Der Messias*, Würzburg 2002.

⁵ Die ntl. Zitate sind, wenn nichts anderes angegeben ist, der Übersetzung von F. Stier entnommen.

⁶ Zu den verschiedenen Bezeichnungen vgl. C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 152.

⁷ W. Stegemann, *Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*: E. Stegemann (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993, 21ff., spricht von der «Messianisierung des Todes Jesu».

⁸ Zur Gottgewolltheit, die durch Übereinstimmung mit der Bibel Israels formuliert wird, vgl. 1 Kor 15,3-5 und dazu C. Dohmen/F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit?*, Freiburg 1993, 87f.; sowie insgesamt R. Liebers, «Wie geschrieben steht». *Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftzeugnis*, Berlin-New York 1993.

⁹ A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 2000, 109ff.

¹⁰ Vgl. dazu P. Müller, «Verstehst du auch, was du liest?». *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt 1994, 139f.

¹¹ B. Janowski, *Stellvertretung*, Stuttgart 1997, 74f.

¹² Die kontextuelle Einbindung des 4. GKL und das sich daraus ergebende große Sinnpotential ist deutlich herausgearbeitet worden von U. Berger, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Freiburg 1998, 403ff.; vgl. aber auch O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, Tübingen 1992.

¹³ B. Janowski, 1997, 70-73; dort finden sich auch Anmerkungen und Erläuterungen zur Übersetzung.

¹⁴ Die im Parallelismus von V. 15 genannten Könige helfen nicht zur Identifizierung, sondern dienen als Steigerung dazu, die Besonderheit des Geschehens zu unterstreichen, was den Charakter als «Spiegelszene» zu Jes 45,14f unterstreicht, vgl. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja (KAT)*, Gütersloh 1999, 503f.

¹⁵ K. Koch, *Tat-Ergehen-Zusammenhang*: Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992, 493f.

¹⁶ Gleichwohl lassen sich beide Bereiche nicht immer glasklar trennen, so dass auch Fragen offen bleiben, wie sie zum Beispiel B. Janowski als Anfrage an Kochs Konzept der «schicksalswirkenden Tatsphäre» formuliert hat; vgl. B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs»*: *ZThK* 91, 1994, 247-271.

¹⁷ A. Schenker, Knecht und Lamm Gottes (Jes 53), Stuttgart 2002, 76, spricht mit Recht vom «Anfang eines Schuldbekenntnisses».

¹⁸ Wenn es an dieser Stelle auch nicht weiter erörtert werden kann, so muss doch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass an dieser Stelle weder terminologisch noch thematisch biblische Opfervorstellungen berührt werden; vgl. dazu B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen-Vluyn 1982, sowie B. Janowski/M. Welker (Hg.), Opfer, Frankfurt 2000.

¹⁹ Der Gedanke wird im Blick auf das Schicksal Jesu auch von Mt aufgenommen, wenn er zu Beginn seines Evangeliums den Tod der Kinder von Bethlehem *für den einen* unter Hinweis auf Jer 31 deutet, um in seiner Passionsgeschichte schließlich Jesu selbst sagen zu lassen, dass sein Blut «für die vielen zur Vergebung der Sünden vergossen werde» (Mt 26,28); vgl. dazu H. Frankemölle, Matthäus-Kommentar 2, Düsseldorf 1997, 449f.

²⁰ Vgl. zum Hintergrund biblischer Klage(gebete) C. Dohmen, Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Würzburg 2000, 113–125; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 2003, bes. 347ff.

²¹ T. Schneider, Was wir glauben, Düsseldorf³1988, 252.

²² Zu den weitreichenden theo- und christo-logischen Konsequenzen – bes. auch für den jüdisch-christlichen Dialog – vgl. J. Wohlmuht, Die Tora spricht die Sprache der Menschen, Paderborn 2002, sowie das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Hl. Schrift in der christlichen Bibel» (VAS 152), 2001, dazu auch C. Dohmen (Hg.), In Gottes Volk eingebunden, Stuttgart 2003.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DAS LEIDEN GOTTES IN DER THEOLOGIE DER KIRCHENVÄTER

Wer die altkirchliche Dogmengeschichte kennt, wird mit Recht ein Fragezeichen hinter dem Titel dieses Artikels vermissen, denn die altkirchlichen Theologen haben dem metaphysischen Gottesbegriff der zeitgenössischen mittel- bzw. neuplatonischen Philosophie zugestimmt und ihn übernommen, wo letztlich kein Platz war für einen leidenden Gott. Doch sie haben in ihren Schriftkommentaren, besonders in den Kommentaren zu den Evangelien, diesen philosophischen Gottesbegriff heilsgeschichtlich umgeschmolzen und so der Rede vom leidenden Gott den Weg bereitet.

1. Kurze Hinweise zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie

Zu den unantastbaren Grundsätzen des griechischen Denkens gehört die Leidensunfähigkeit Gottes, da die höchste Gottheit über den irdischen Wirklichkeiten, deren Veränderungen sie nicht berühren kann, thront.

So gibt es für *Platon* in Gott keinen Wandel, sondern er bleibt sich immerdar gleich. «Es ist also unmöglich für den Gott, sich ändern zu wollen, sondern da er, wie es scheint, der Schönste und Beste ist, bleibt jeder von ihnen immerdar einfach in seiner eigenen Gestalt.» (*Politeia* 381 c, 7-9) Nach *Aristoteles* muss als erster Ursprung von allem etwas angenommen werden, «das bewegt, ohne bewegt zu werden» (*Metaphysik* 1072 a 25), nämlich das «erste unbewegte Bewegende» (1073 a 27: *to proton kinoun akineton*)¹. «Es bewegt in der Weise eines Geliebten» (1072 b 3: *kinei de hos eromenon*). Als wesensmäßig Unbewegtes ist es allem Wandel enthoben, immer mit sich selbst gleich und reine Wirklichkeit (*actus purus*) ohne alle Möglichkeit. *Aristoteles* bezeichnet es als «der Gott» (1072 b 25), von dem gilt: «Wir sagen also, der Gott sei das beste ewige Lebewesen, so dass Leben und zusammenhängende und ewige unbegrenzte Zeit (*aion*) dem Gott zukommen» (1072 b 28). Seit *Aristoteles* gilt der metaphysische Grundsatz, dass Gott leidlos und unveränderlich ist (1073 a 11: *apathes kai analloioton*).

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Als reine Ursächlichkeit kann ihm nichts widerfahren, das er erleiden müsste. Als der Vollkommene ist er ohne Affekte. Zorn, Hass und Neid sind ihm ebenso fremd wie Liebe, Mitleid und Erbarmen.

Für Stoiker und Epikureer ist die Gottheit frei von allen Affekten (*pathe*): die Stoiker gelangen zu dieser Auffassung auf Grund ihres Pantheismus (vgl. Cicero, *De natura deorum* II,21), ihres Verständnisses der Gottheit als Weltvernunft (*logos*) (vgl. *ebd.*, II,22) sowie ihrer Theorie der ethischen Lebensgestaltung als Ausschaltung der Affekte. Die völlige Freiheit von den Leidenschaften (*apatheia*) ist das Ziel, denn Lust, Begierde, Furcht sind die verderblichsten Krankheiten der Seele (vgl. Cicero, *Tusculanae Disputationes* IV,47). Bei den Epikureern findet sich die Idee, dass die göttliche Glückseligkeit und Unsterblichkeit eine Ungestörtheit (*ataraxia*) voraussetzen (vgl. Epikur, *Kyriai doxai* 1, übers. bei Cicero, *De natura deorum* 1,45 und Lactanz, *De ira Dei* 4,2 [SC 289, 98]). Trotz bedeutender theologischer Unterschiede sind sich Stoiker und Epikureer einig in der göttlichen Leidlosigkeit (*apatheia*). In *De Officiis* bezeugt Cicero diese Einmütigkeit der Philosophen über die göttliche Leidensunfähigkeit (vgl. *ebd.*, III,102). Diese Idee hat die frühchristliche Theologie der ersten zwei Jahrhunderte nachhaltig geprägt, da sie Auswirkungen auf das sittliche Verhalten der Christen hatte, die vor allem zur Freiheit von Lust und Begierde (*apatheia*) gelangen sollten.

Von noch entscheidenderer Bedeutung für die Theologie der Kirchenväter ist der Gottesbegriff des Neuplatonismus². Plotin knüpft an die Grundprinzipien der griechischen Philosophie überhaupt an, bringt aber neue Akzente, die von den Kirchenvätern aufgegriffen und für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht werden. Für ihn ist der entscheidende Grundbegriff das «schlechthin Eine» (*Enneaden* VI,2,9: *pantelos hen*), das auch bisweilen Gott (*theos*) genannt wird. Es ist das absolute Prinzip, aus dem der Geist (*nous*) und die Seele (*psyche*) als Emanationen hervorgehen. Doch das Eine ist der Welt des Vielen enthoben. Der vorzüglichste Begriff, mit dem Plotin diesen Grundzug des Einen zu begreifen sucht, ist *epekeina* (Jenseitig oder Darüberhinaus), den er von Platon (*Politeia* 509 b) übernimmt. Das Eine, der Gott, ist jenseits des Vielen und über es hinaus. Über das Eine und die Vielheit kann nur in Bildern und Analogien gesprochen werden, denn sie verhalten sich zueinander wie «die Sonne, die gleichsam der Mittelpunkt ist in Bezug auf das Licht, das von ihr ausgeht und von ihr abhängt» (*Enneaden* I,7,1), «wie eine Quelle..., die sich selbst ganz den Flüssen hingibt, von den Flüssen nicht verbraucht wird, sondern ruhig sie selbst bleibt» (III,8,10). Wenn das Eine auch unsagbar und unfassbar ist, so lässt es sich nach Plotin doch erfahren. Ansätzen der platonischen Lehre vom *Eros* als Triebkraft der Philosophen, wie sie besonders im *Symposion* (ab 203 b) entwickelt wird, folgend, hat Plotin wohl als erster Philosoph genauer über

die Möglichkeit einer spezifischen Erfahrung des Einen bzw. Gottes gesprochen, die er als ein *Schauen* charakterisiert (vgl. V,5,6). Die Voraussetzung für die Möglichkeit des Schauens des Einen ist «still zu bleiben, bis es [das Eine] erscheint» (V,5,8). Wenn der Mensch zu dieser Stille gelangt ist, dann kann es geschehen, dass ihm das Eine «gegenwärtig» wird (VI,9,7), so dass «wir Gott berühren» (VI,9,9). «Plotins metaphysische Erfahrung des vereinzelt, sich mit der Gottheit einenden Philosophen ist gleichsam das Schlusswort der antiken Philosophischen Theologie.»³

Dieses nur in Umrissen genannte philosophische Erbe haben die altkirchlichen Theologen vorgefunden, schöpferisch aufgegriffen und im Rückgriff auf die Bibel neu formuliert. Dabei stand ihnen die Neuheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen vor Augen, die *Irenäus von Lyon* in die klassischen Worte gekleidet hat: «Er [Christus] hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte» (*Adv. haer.* IV,34,1 [SC 100, 846; FC 8/4, 278]). Die Veränderungen dieses philosophischen griechischen Erbes sollen nun an der schon in der Väterzeit diskutierten Frage nach Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes genauer untersucht werden. Dabei kommt der Christologie eine besondere Bedeutung zu. Wenn nämlich Jesus Christus Gott ist und durch seine Menschwerdung ein *Deus passibilis* wird, dann muss um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden, während die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur des Wortes Gottes zugeschrieben wird. Letztlich durch die Christologie kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet», zustande.

2. Das Leiden des leidlosen Gottes

2.1 Erste Klärungsversuche bei Kirchenvätern und Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts

Im 4. Band seiner *Theodramatik*, der sich mit dem Endspiel befasst, breitet *Hans Urs von Balthasar* auf 30 Seiten das Problem des *Schmerzes Gottes* aus. Er stellt dabei heraus, dass in neuerer Zeit vielfach gegen die patristische Idee eines in sich unveränderlichen und keines Leidens (bzw. keiner Leidenschaft, *pathos*) fähigen Gottes polemisiert wurde, vor allem mit der Begründung, die Väter hätten den Begriff der göttlichen *apatheia* und *ataraxia* aus der griechischen Philosophie in den ganz anders gearteten biblischen Raum importiert⁴. Die frühen Kirchenväter mussten Stellung nehmen zu mythologischen Vorstellungen von leidenden, sich verändernden Göttern, die sie in ihrer heidnischen Umwelt vorfanden, und zugleich eine mythologische Auslegung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus abwehren. Der Gedanke der Inkarnation des Gottessohnes war zunächst mit der philosophischen Vorstellung der Unveränderlichkeit und Geistigkeit Gottes

schwer zu vereinbaren, da die Christen, wie der frühchristliche Apologet *Athenagoras* um 177 n.Chr. feststellt, Gott als ein geistiges Wesen beschreiben, das «leidensunfähig... von Licht, Schönheit, Geist und unbeschreiblicher Macht umgeben ist» (*Legatio pro Christianis* 10,1 [Goodspeed 322]). «Wenn... Christus Gott war und in seiner Menschengestalt ein *Deus passibilis*, dann musste um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden. So kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet» zustande.»⁵ Sie sind geleitet von dem Bestreben, die Spannung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus in einer einzigen Aussage zu fassen, wobei es zu einer antithetischen, zweigliedrigen Formel kommt, die sich in der weiteren Geschichte des Christusglaubens großer Beliebtheit erfreut, da sie sowohl den Unterschied als auch die Einheit der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit in Jesus Christus hervorhebt⁶. Dafür seien nur einige Beispiele angeführt.

So schreibt *Ignatius von Antiochien* im Brief an die Epheser (7,2) : «Einer nur ist Arzt, fleischlich zugleich und geistlich, geworden und ungeworden, im Fleisch geborener Gott, im Tod wahres Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr». Bischof *Polykarp von Smyrna* mahnt er: «Warte auf den, der über der Zeit ist, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der um unseretwillen sichtbar wurde, den Ungreifbaren, den Leidensunfähigen, der um unseretwillen leidensfähig wurde, den, der in jeder Hinsicht um unseretwillen erduldet hat» (*Pol* 3,2). *Ignatius* bittet die Römer, nichts zu seiner Rettung zu unternehmen und schärft ihnen in diesem Zusammenhang ein: «Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!» (*Röm* 6,3) Damit weist der Bischof von Antiochien auf sein bevorstehendes Martyrium hin, denn speziell die Märtyrer heißen «Nachahmer Christi» (*mimetai Christou*) im Bericht der Gemeinden von Vienne und Lyon bei *Eusebius von Cäsarea* (*Kirchengeschichte* V,2,2 [SC 41, 23])⁷.

Gegen die gnostische Christologie der *Valentinianer*, die zwischen einem leidensfähigen Jesus und einem leidensunfähigen Christus unterscheiden, stellt *Irenäus von Lyon* den kirchlichen Glauben heraus: «Gott ist also ein einziger, wie ich gezeigt habe, der Vater, und Christus Jesus ist ein einziger, unser Herr, der die gesamte Heilsordnung durchschritten und alles in sich zusammengefasst hat. Zu «allem» gehört auch der Mensch, das Geschöpf Gottes; also hat er auch den Menschen in sich zusammengefasst, wozu der Unsichtbare sichtbar wurde, der Ungreifbare greifbar, der Leidensunfähige leidensfähig und der Logos Mensch. Alles hat er in sich zusammengefasst...» (*Adversus haereses* III,16,6 [SC 211, 312-315; FC 8/3, 200-203]).

Ungefähr gleichzeitig mit *Irenäus* lebt *Melito von Sardes* (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), der in seiner *Paschahomilie* Jesus Christus als das neue Paschalamm herausstellt, «sterblich durch seine Beerdigung «in der Erde»,

unsterblich durch die Auferstehung von den Toten» (*Sur la pâque* 3 [SC 123, 62 f]). Hier findet sich eine typologische Auslegung des Auszugs aus Ägypten (*Ex* 12), wobei das Paschalamm Jesus versinnbildet, das Lamm Gottes, das geopfert wurde und damit das jüdische Paschalamm außer Kraft gesetzt hat. In diesem Zusammenhang heißt es bei *Melito*: «Hört, alle Geschlechter der Völker, und seht: Ein nie gehörter Mord (*kainos phonos*) geschah in Jerusalem, in der Stadt des Gesetzes, in der hebräischen Stadt, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die als gerecht angesehen wurde. Und wer wurde ermordet? Wer aber ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen, und doch bin ich gezwungen, zu reden. Hätte der Mord nämlich nachts stattgefunden oder die Schlachtung (*esphagmenos*) sich in der Wüste ereignet, wäre es angebracht, darüber zu schweigen. Doch jetzt wurde der ungerechte Mord an dem Gerechten mitten auf der breiten Straße der Stadt, mitten in der Stadt vollzogen, wobei alle zusahen... Der die Erde aufgehängt hat, ist selbst aufgehängt worden. Der die Himmel anheftete, ist angeheftet worden. Der das All festgemacht hat, ist am Holz festgemacht worden. Der Herr ist verletzt worden. Gott ist ermordet worden. Der König Israels ist durch Israels Rechte beseitigt worden. O unerhörter Mord! O nie gesehene Ungerechtigkeit!» (*ebd.*, 94–97 [114–119])⁸. Hier taucht zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Leiden Jesu Christi das fatale Wort vom *Gottesmord* auf, das die christlich-jüdischen Beziehungen bis weit ins 20. Jahrhundert belastet hat: die Juden als Gottesmörder. Dabei kann aber mit Sicherheit angenommen werden, dass *Melito* mit seiner Auslegung des Leidens Jesu keineswegs einem Antijudaismus den Weg bahnen wollte. Zu sehr wussten sich die Theologen der Alten Kirche mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk und dessen heiligen Schriften, die das Christentum als seine eigenen heiligen Schriften anerkannt hat, verbunden, als dass sie pauschal unter den Verdacht gestellt werden könnten, Protagonisten eines christlichen Antijudaismus oder – schlimmer noch – eines Antisemitismus zu sein. Sie kannten das Wort Jesu an die Samariterin am Jakobsbrunnen: «Das Heil (*he soteria*) kommt aus den Juden» (*Joh* 4,22). *Melito* wollte vielmehr seiner Gemeinde in Sardes den Reichtum des Leidens Jesu erschließen. Von großer Bedeutung war auch ein christologisches Problem, das die Kirche zur Zeit *Melitos* zu beschäftigen begann, nämlich die Frage: Wer starb am Kreuz? Gott oder «nur» der Mensch? Unter dieser Fragestellung ist das Wort vom *Gottesmord* eine christologische Aussage, die auch unabhängig davon gilt, wer Jesus ans Kreuz gebracht hat.

In Fragment XIII aus *Melitos'* Traktat *Über Seele und Leib* findet sich folgende Aussage über das Heilswerk Jesu: «... <der Leidensunfähige leidet und rächt sich nicht, der Unsterbliche stirbt und sagt kein Wort, der Himmlische wird begraben und erträgt es. Was ist dieses neue Geheimnis?> Die Kreatur ist erstaunt.» Die Auferstehung Jesu löst dieses Erstaunen, denn

nun wird das Geheimnis offenbar: Der Unsichtbare wird sichtbar, der Unbegreifliche begreifbar, der Unmessbare messbar, der Leidensunfähige leidensfähig, der Unsterbliche stirbt und der Himmlische wird begraben⁹.

Im zweiten Buch von *Adversus Marcionem* schreibt *Tertullian* als erster lateinischer Theologe Gott all jene Affekte zu, die mit seinem göttlich-vollkommenen Wesen vereinbar sind: z.B. Zorn, Eifersucht, Geduld, Barmherzigkeit. *Tertullian* geht dabei vor allem vom biblischen Menschenbild aus: Da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, hat der menschliche Geist dieselben Gemütsbewegungen und Empfindungen (*motus et sensus*) wie Gott, doch nicht auf gleiche Weise wie Gott (*licet non tales, quales deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant*). Gott erleidet diese Affekte auf seine Weise, wie es ihm zu leiden sich schickt (II, 16,4-7 [CCL 1, 493 f]). *Tertullian* spricht aber darüber hinaus auch vom «toten Gott» (*mortuus deus*: II,16,3 [493, Z. 21]) und vom «gekreuzigten Gott» (*deus crucifixus*: II,27 [507, Z. 13]), womit er bereits moderne Gedanken vorausnimmt: die «Gott ist tot-Theologie» der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sowie neuere Arbeiten über den gekreuzigten Gott¹⁰.

Am Ende des 3. Jahrhunderts steht *Laktanz*, der von Gott zwar auch Leidensunfähigkeit (*apatheia*) aussagt, weil Gott eben von nichts äußerlich beeinflusst werden kann (vgl. *De ira Dei* 17,1ff [SC 289,172-175]). Doch in seinem berühmten, gegen die Stoa gerichteten Traktat *De ira Dei* schreibt er Gott Affekte zu (z.B. Liebe, Erbarmen, gerechten Zorn), weil auch das göttliche Leben nicht ohne «Bewegung» sein kann. Im Unterschied zum Menschen bleiben aber die göttlichen Affekte, vor allem sein Zorn, unter «völliger göttlicher Kontrolle» (vgl. 21,7 f [196 f]). Neben dieses christliche Zeugnis eines von Affekten nicht unberührten Gottes stellt *Laktanz* die heidnische Überzeugung: «Die Heiden halten es für Gottes unwürdig, ... sich den *pathe*, dem Schmerz, dem Tod zu unterwerfen» (*Divinae institutiones* IV,22,3 [CSEL 19,369]).

Bisher wurden nur die ersten Anfänge einer Theologie des Leidens Gottes in den ersten drei christlichen Jahrhunderten umrisshaft dargestellt. «Das Thema steigert sich durch die Patristik hindurch einmal anlässlich des Modalismus und Patripassionismus, später anlässlich der Formel, einer aus der Trinität habe gelitten.»¹¹

2.2 Weitere Entfaltung des Themas seit dem 3. Jahrhundert

2.2.1 Östliche Kirchenväter und Theologen

Von *Gregor dem Wundertäter* (210/21- 270/275) stammt die nur in einer syrischen Handschrift erhaltene Schrift *Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo*¹², deren Echtheit neuerdings allerdings wieder bestritten

wird¹³. Wie dem auch sei, es handelt sich um einen höchst bedeutsamen apologetischen und polemischen Text über die Leidensfähigkeit bzw. Leidensunfähigkeit Gottes, der hier ausführlich dargestellt werden soll¹⁴. Es geht letztlich um die Frage: Kann Gott leiden, wenn er will? Nach Art eines platonischen Dialogs zwischen *Gregor*, der die christliche Position vertritt, und *Theopompus*, der aus der heidnischen Götterwelt kommt, werden mit Bezug auf die Bibel Leiden und Tod des Sohnes Gottes gegen die hellenistisch-heidnischen Gottesvorstellungen verteidigt.

Theopompus geht von folgender Schwierigkeit aus: Wenn Gott nach hellenistischer Meinung von Natur aus leidensunfähig ist, dann kann er kein Leiden auf sich nehmen, auch wenn er es will, denn seine Natur zwingt und begrenzt seine Freiheit. Für *Gregor* ist eine solche Meinung blasphemisch, denn sie nimmt Gott die Freiheit und unterwirft ihn einer Notwendigkeit, während er doch über allem steht (c. I-II). *Theopompus* akzeptiert zwar diese Antwort, doch er fragt verwirrt weiter: Kann es in Gott einen Gegensatz geben zwischen Natur und Willen? Muss man nicht vielmehr sagen, dass die Natur Gottes seinen Willen daran hindert, Leiden auf sich nehmen zu wollen? (c. III) Nach *Gregor* kann sich beim Menschen die Natur, die vom Schöpfer kommt, einem Willen widersetzen, der nichts gegen sie vermag: der Mensch ist dem Entstehen und dem Verderben unterworfen. Die göttliche Natur hingegen ist nicht der Notwendigkeit unterworfen, denn hier sind Natur und freier Wille identisch und allmächtig. Die Leidensunfähigkeit des göttlichen Wesens beschränkt keineswegs seine Freiheit. Bei Gott gibt es nämlich nicht die Dualität von Leib und Seele, die den Menschen charakterisiert und Quelle innerer Zwiespältigkeiten ist (c. IV).

Theopompus lässt sich von dieser Antwort zwar überzeugen, bleibt aber letztlich von ihr unbefriedigt. Gottes Freiheit ist sicher unbegrenzt. Doch kann der göttliche Wille menschliche Leiden über sich ergehen lassen, wenn die göttliche Natur sich dem widersetzt? (c. V) *Gregor* unterscheidet: Es wäre für Gott unangebracht, unnütze Leiden auf sich zu nehmen. Doch wenn er die Menschheit retten will, dann kann man die Leiden, die er zu ihrem Wohl auf sich nimmt, nicht als normale Leiden behandeln. Wenn nämlich Gott durch freie Wahl des Leidens den Menschen retten will, dann leidet er *impassibel* und ist als freiwillig Leidender dem Leiden nicht unter-, sondern überlegen. Wie ein vom Schwert geschlagener Diamant, der dadurch keine Einbuße erleidet, so hat Gott durch das Leiden keinen Schaden erlitten. Er hat den Tod furchtlos durchschritten und so seine Unsterblichkeit gezeigt; er ist der Tod des Todes geworden, denn dieser konnte ihn nicht gefangen halten. Ohne diesen Kampf wüssten wir nicht wirklich, dass Gott leidensunfähig ist (c. VI).

So hat Gott die Leiden vernichtet und den Tod erniedrigt. Wie ein Wettkämpfer hat er in der Prüfung den Siegeskranz errungen. Sein Leiden

war nicht der Schmach unterworfen, sondern hat seine Göttlichkeit gezeigt (c. VII).

Es ist der Größe Gottes nicht unwürdig, freiwillig an den Ort der Menschen herabzusteigen, um sich ihrer anzunehmen. Er hat den Tod erlitten, ohne von ihm getroffen zu sein, denn der Tod konnte ihn nicht behalten. Diejenigen hingegen, die ihn auf Grund ihres Ungehorsams erleiden, bleiben ewig im Tod. Die Behauptung, dass Gott den Tod erduldet hat, ist nicht töricht (c. VIII).

Der Salamander, ein schwaches und sterbliches Tier, läuft ohne Schaden durch das Feuer: um so mehr der allmächtige, unwandelbare und leidensunfähige Gott. Er hat die menschliche Natur angenommen, um, ohne seine göttliche Macht zu verlieren, den Menschen seine Gaben zu bringen. Schläge, Wunden und Leiden können ihm nicht schaden (c. IX).

Die Sonnenstrahlen durchdringen ohne Minderung ihrer Kraft einen durchsichtigen Körper: Gott gibt seine Gaben, ohne arm zu werden. Seine Leidensunfähigkeit erlaubt es ihm, sich ohne Verlust seiner selbst mit allen zu verbinden, d.h. letztlich, dass er freiwillig die menschlichen Leiden auf sich nimmt (c. X-XI).

Das Leiden ist für Gott keine Schande, denn er steht über Leid und Tod. Er ist der schlechthin Lebendige, der den Tod nicht fürchtet, den der Tod vielmehr zum Kampf herausfordert, so dass Tod und Leben miteinander im Streit liegen. Das Licht leuchtet in der Finsternis, ohne dass es sich verdunkelt. Der Salamander bleibt mitten im Feuer unversehrt wie der Diamant unter den Schwertstreichen: Das unverderbliche Wesen Gottes wird durch seine Berührung mit dem Leiden nicht verändert (c. XII).

Der müßige Gott (*deus otiosus*) gewisser Leute, gemeint sind vor allem die Griechen, ist ein schwacher Gott. Allein *der* Gott ist glücklich, der den Weg der Tugend eröffnet, die Gelehrten inspiriert, die Weisheit lehrt, die Seelen heilt, die schlechten Gedanken an der Wurzel abschneidet, den Todestrieb unterdrückt. Gott zu versagen, sich um das Menschengeschlecht zu kümmern, hieße, ihn dem schlimmsten aller Leiden zu unterwerfen (c. XIII).

Widersprechen aber nicht die göttliche Vorsehung und Güte der Leidensunfähigkeit Gottes? Die Intelligenz eines Menschen wird nach seinen Werken beurteilt. Beim müßigen Gott, der nicht aus sich selbst herausgeht, stellt sich die Frage: Wie können wir über seine Glückseligkeit urteilen, da wir doch nichts von ihr sehen? Nur die Güte Gottes, die seine Werke offenbaren, macht ihn für die Menschen erkennbar (c. XIV). Die göttliche Glückseligkeit besteht nicht im Müßiggang, sie ist nicht unvereinbar mit der Hilfe, die Gott den Menschen bringt (c. XV).

Die Vorstellung eines nur auf sich selbst konzentrierten Gottes ist Gottes unwürdig. Wenden wir uns vielmehr an die wahre Philosophie, die der

Weisen, welche die Menschen verändern und ihre geistlichen Krankheiten und Leiden heilen wollen. Wenn das die Aufgabe der Philosophie ist, dann kommt sie um so mehr Gott zu, der die Quelle aller Philosophie ist (c. XVI).

Die Heilung der menschlichen Krankheiten gehört zum Eintritt Christi in diese Welt. Dabei bleibt er, was er ist, und hat zugleich die Leiden durch seine Leidensunfähigkeit vernichtet. Denn Christus ist auf die Erde herabgestiegen, um den Menschen die Glückseligkeit zu bringen (c. XVII).

So endet die Schrift *Gregors*, in der er sich heidnischen Gegnern widersetzt, die Gott dem Zwang der Notwendigkeit unterwerfen, indem sie seinen Willen durch seine Natur begrenzt sein lassen. Menschwerdung, Leiden und Tod sind nach heidnischer Auffassung Gottes unwürdig.

Ähnliche Gedanken finden sich im *Alethes logos* des heidnischen Philosophen *Celsus*, der im 2. Jahrhundert das Christentum bekämpft hatte und zu dessen Widerlegung *Origenes* (ca. 185–253) acht Bücher *Gegen Celsus* verfasst hat. Für *Celsus* ist die Menschwerdung Gottes unmöglich, denn sie würde – ganz unplatonisch – dessen Veränderung (*metabole*) vom Guten zum Schlechten bedeuten. Eine solche Veränderung nimmt aber Gott nicht auf sich (IV, 14 [SC 136, 216 f]). Die Christen befinden sich mit ihrem Bekenntnis zur Herabkunft Gottes in einen sterblichen Körper in einem Dilemma: entweder verändert sich Gott wirklich, was aber unmöglich ist, oder er verändert sich nicht, sondern tut nur so, wodurch er aber die Menschen täuschte und belöge (IV, 18 [224 f]). Nach *Celsus* behaupten Juden und Christen, dass Gott sich besonders um die Menschen kümmere: «Es gibt Gott, und unmittelbar nach ihm sind wir, weil wir von ihm ganz und gar Gott ähnlich geschaffen sind; alles ist uns unterworfen: die Erde, das Wasser, die Luft und die Sterne; alles existiert unseretwegen und hat die Anordnung, uns zu dienen.» Gott habe den Menschen die Propheten und schließlich seinen eigenen Sohn gesandt. In all dem kann *Celsus* nur einen Staunen erregenden Hochmut der Christen erblicken (IV, 23 [238–241]).

Die Antwort des *Origenes* auf die heidnischen Vorwürfe des *Celsus* hat wohl *Gregor den Wundertäter* beeinflusst bei seiner Erwiderung auf die das Christentum berührenden Fragen des Heiden *Theopompus*. *Origenes* ist ja der verehrte Lehrer *Gregors*, wie dessen panegyrische Dankrede an *Origenes* beweist (vgl. SC 148; FC 24). *Origenes* antwortet ausführlich auf die von ihm wörtlich angeführten Zitate des *Celsus*¹⁵. Als Schriftgelehrter geht er dabei von der Heiligen Schrift aus (*Ps* 101 [102] 28: «Du bist [immer] derselbe»; *Mal* 3,6: «Ich habe mich nicht geändert») und hält deshalb am christlichen Paradox fest: Obwohl Gott in seinem Wesen unveränderlich bleibt, steigt er doch auf Grund seiner Vorsehung und seines Heilsplans (*oikonomia*) zu den menschlichen Angelegenheiten (*anthropina pragmata*) herab. Das gilt auch für seinen Sohn: Denn das Wort Gottes, das als Arzt zur Welt kommt, um die durch die Sünde entstandenen Krankheiten der Menschen zu heilen,

erfährt durch seine Menschwerdung weder eine Veränderung noch verliert es seine Glückseligkeit (IV,14 f [216–221]). *Origenes* wirft *Celsus* vor, nicht begriffen zu haben, dass man bei Jesus unterscheiden müsse zwischen der unveränderlichen «Natur des göttlichen Logos, welcher Gott ist», und der «(menschlichen) Seele Jesu», die allein den Wandlungen des Körpers, den sie regiert, unterworfen ist. Grund der Menschwerdung des Logos ist seine *philanthropia*, d.h. seine unendliche Liebe zu den Menschen (IV, 18 [224–229]). Bei der Kommentierung von *Joh* 8,42: «Ich bin von Gott ausgegangen und komme», weist *Origenes* darauf hin, dass gewissermaßen (*hoionei*) der «Ort» (*topos*) des Logos die Glückseligkeit ist, d.h. das Bleiben im Schoß des Vaters. Obwohl er seinen himmlischen Thron nicht verlässt, kommt der Logos, mit seiner Seele vereint, doch wirklich zu uns auf diese Erde. Den Ausgang aus dem Vater versteht *Origenes* mit Paulus (vgl. *Phil* 2, 5–11) als eine Entäußerung des präexistenten Gottessohnes (IV, 5 [196–201; IV, 18 [226–229]; *Johanneskommentar* 18, 152–159 [SC 290, 230–235]). «Wenn auch der unsterbliche Gott-Logos, der einen sterblichen Körper und eine menschliche Seele annimmt, sich nach der Meinung des *Celsus* anscheinend ändert und umwandelt, so möge er lernen, dass «der Logos», der wesentlich Logos bleibt, nichts von dem erleidet, woran der Körper oder die Seele leidet.» Doch er steigt zur menschlichen Schwachheit herab, indem er selbst Fleisch wird, so dass er sich nun körperlich ausdrückt (IV,15 [218–221]).

Im *Matthäuskommentar* des *Origenes* finden sich bei der Auslegung von *Mt* 22,1–14 tief sinnige Bemerkungen über die biblischen Anthropomorphismen: Gott muss sich der menschlichen Sprache bedienen, um von den Menschen verstanden zu werden (XVII, 19: *GCS* 40 [*Origenes* 10], 638, Z. 20–26). Der höchste Erweis dafür ist die Menschwerdung seines Sohnes. In diesem Zusammenhang des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl macht der Alexandriner eine erstaunliche Aussage: «...so wie Gott, der die Menschen lenkt (*oikonomon*), in Gleichnissen Mensch genannt wird, vielleicht wird er es auch irgendwie» (XVII, 20: 641, Z. 6–9)¹⁶. Was es aber für Gott bedeutet, wenn er «vielleicht auch irgendwie» (*tacha de pos kai ginetai*) Mensch wird, entfaltet *Origenes* nicht weiter im *Matthäuskommentar*, sondern in einer seiner *Ezechiellhomilien*. *Origenes* geht hier von der menschlichen Berührbarkeit durch fremde Not aus und überträgt dieses Phänomen auf den ewigen Sohn Gottes. Hätte er nicht von Ewigkeit her die *passio caritatis* für unser durch die Sünde verursachtes Elend empfunden, wäre er nicht Mensch geworden. Und vom Sohn schließt der Alexandriner auf den Vater, von dem er sich fragt, ob er nicht auch irgendwie leidet (*nonne quodammodo patitur?*): «Der Erlöser stieg aus Erbarmen mit dem Menschengeschlecht zur Erde herab, hat unsere Leiden erduldet, bevor er das Kreuz erlitt und unser Fleisch anzunehmen geruhte; denn hätte er nicht gelitten, dann wäre er nicht gekommen, um das menschliche Leben zu teilen. Zu-

erst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen und hat sich sehen lassen. Um was für ein Leiden handelt es sich, das er für uns erlitten hat? Das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Herr des Alls, *langmütig, reich an Mitleid* (Ps 102 [103], 8) und Erbarmen, leidet nicht auch er in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich mit menschlichen Angelegenheiten beschäftigt, menschliches Leiden erduldet? Denn *deine Sitten hat der Herr, dein Gott, auf sich genommen, so wie ein Mann seinen Sohn trägt* (Dtn 1,31). Gott nimmt also unsere Sitten auf sich, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Der Vater selbst ist nicht leidensunfähig (*Ipse Pater non est impassibilis*). Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit (*condolet*), er erleidet etwas an Liebe, begibt sich in eine Lage, in der er gemäß der Größe seiner Natur nicht sein kann, und erleidet für uns menschliche Leiden.» (*Ezechielhomilien* VI,6: SC 352, 228–231)¹⁷. *Henri de Lubac* betrachtet diesen Text des *Origenes* als eine «seiner zweifelsohne schönsten Seiten, seiner menschlichsten und christlichsten auch»¹⁸.

Ein ähnlicher Gedanke wie der aus dem *Ezechielkommentar* des *Origenes* findet sich auch bei dem um eine Generation älteren *Clemens von Alexandrien* (ca. 140/150–ca. 220). In seiner Schrift *Paedagogus* übernimmt Jesus Christus die Rolle des Erziehers des Menschengeschlechts, von dessen Pädagogik gesagt wird: «Aber auch die leidenschaftliche Erregung des Zorns, wenn man seine Zurechtweisung wirklich Zorn nennen will, geht aus seiner Liebe zu den Menschen (*philanthropia*) hervor, indem Gott bis zu Leiden (*pathe*)¹⁹ um des Menschen willen hinabsteigt, um dessentwillen der Logos Gottes auch Mensch geworden ist» (I, 8, 74,4: GCS 1, 133, Z. 22–25).

Nach *Athanasius* (295/300 – 2. oder 3. Mai 373) besitzt die göttliche Natur zwar als unveräußerliche Eigenschaft die Leidensunfähigkeit (*apatheia*), so dass das Leiden nur in die menschliche Natur Christi verlagert werden kann; doch die göttliche Natur eignet sich dieses Leiden an (*Idiomenkommunikation*) So schreibt *Athanasius* über das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus, folgende Sätze: «Denn was der menschliche Leib des Logos erlitt, das bezog der mit dem Leib vereinte Logos auf sich selbst, damit wir der Gottheit des Logos teilhaftig werden können. Und staunenswert war, dass er der Leidende und Nicht-leidende war (*kai en paradoxon, hoti autos en ho paschon kai me paschon*); leidend zwar, insofern sein eigener Körper litt und er in diesem leidenden [Körper] war; nicht leidend aber, weil der Logos der Natur nach Gott und [so] leidensunfähig (*apathes*) ist. Und er, der zwar Körperlose (*asomatos*), war in dem leidensfähigen Körper; der Körper aber hatte in sich selbst den leidensunfähigen Logos, der die Schwächen des Körpers selbst unsichtbar machte (*aphanizonta*). Er tat dies aber, damit er das Unsrige auf sich nehme und zum Opfer darbringt, unsichtbar mache (*exaphanise*) und uns künftig mit dem Seinigen bekleiden werde (*peribalon*), nach dem Wort des Apostels (1 Kor 15,53): *Denn dieses*

Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit» (Epistola ad Epictetum, 6: PG 26, 1060 C-1061 A).

2.2.2 Westliche Kirchenväter

Nach den auf unser Thema befragten griechischen Kirchenvätern und Theologen sei nun abschließend noch auf zwei lateinische Kirchenväter hingewiesen: *Hilarius von Poitiers* und *Augustinus*.

Die Position des Bischofs *Hilarius von Poitiers* (310/320-367) steht der bereits dargestellten *Gregors des Wundertäters* nicht fern, doch er beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in einem anderen Kontext als *Gregor*, der auf die Fragen des den griechischen Göttern huldigenden *Theopompus* antworten muss. *Hilarius* beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in Auseinandersetzung mit der arianischen Christologie. Um die Unterlegenheit Jesu unter Gott zu beweisen, stützen sich die Arianer auf *Mt* 26,38; 26,39; 27,48; *Lk* 23,46. Dabei ist ihr Argument: «... dass also, wer Furcht gehabt und gelitten hat, entweder nicht in der Sicherheit der Macht, die sich nicht fürchtet, oder nicht in der Unzerstörbarkeit des Geistes, die nicht leidet, gewesen sei; er sei niedrigerer Natur als Gott der Vater, habe aus Furcht vor menschlichem Leiden gezittert und bei der Furchtbarkeit der körperlichen Strafe aufgeseufzt» (*De Trinitate* X,9: SC 462, 186f). Der menschliche Körper ist schmerzempfindlich (vgl. X,14: 192 f). Die christologische Frage, um die es im 10. Buch von *De Trinitate* geht, betrifft die Leidensfähigkeit und das Schmerzempfinden des Leibes und der Seele Christi.

Hilarius unterscheidet zwischen *pati* (leiden) und *dolere* (Schmerz empfinden). Das Leiden besteht in einer körperlichen Verletzung, der Schmerz in der Empfindung dieser Verletzung. Der Bischof von Poitiers will von der einzigartigen Menschheit Jesu Christi jede Schwäche fernhalten. Sein Leib hat nicht denselben Ursprung wie der unsrige, «da er doch als himmlischer Leib erwiesen wird» (X,18: 198 f). Die Gottheit Jesu Christi, die *Hilarius* gegen die Arianer seiner Zeit verteidigt, und die Einzigartigkeit seiner wahren Menschheit bilden die Grundlage für die Aussagen über den Schmerz Christi: «Als der Mensch Christus Jesus ist also der eingeborene Gott durch Fleisch und Wort wie Menschensohn so auch Gottessohn. Ohne an seiner Gottheit Schaden zu nehmen, hat er nach der Ähnlichkeit unseres Menschen einen wahren Menschen angenommen. Wenn auch Schläge [ihn] trafen oder Wunden [in ihn] eindrängen oder Knoten [ihn] schnürten oder Aufhängen [ihn] erhöhte, so würde das zwar einen Ansturm des Leidens veranlassen, aber keinen Leidensschmerz verursachen...: er hat zwar einen Leib zum Leiden und hat gelitten, obwohl er die Natur zum Schmerzempfinden nicht hat» (X,23: 206-209; vgl. auch X,47: 246-249). Da Jesus Christus stets in Einheit mit Gott lebt und da sein Leib dem

Himmel entstammt, dürfen wir seinen Leib und seine Seele nicht nach der Eigenart des rein menschlichen Leibes und der rein menschlichen Seele beurteilen.

Die Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere*, die *Hilarius* in die Christologie einführt²⁰, ist fundamental. Jesus Christus ist auf Grund seiner Menschheit leidensfähig und hat gelitten. Doch er erfährt auf Grund seiner Gottheit und der von Gott erfüllten Menschheit diesen Schmerz nicht. So leidet er letztlich nicht unter der Todesfurcht und den Kreuzigungsschmerzen. Gott kann auf Grund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden. Dies gilt auch für Christus: Die unveränderliche und leidensunfähige Macht durchdringt so seinen menschlichen Körper, dass sie eine *natura ad dolendum* (X,23: 208) in Christus ausschließt. Die Leidenslosigkeit im Sinn der Schmerzunempfindlichkeit bezieht sich in *De Trinitate* nicht nur auf den präexistenten Logos, sondern auch auf den Leib und die Seele Jesu Christi²¹.

Von diesen grundlegenden Prämissen interpretiert *Hilarius* auch die genannten Evangelientexte, auf die sich die Arianer berufen, um die Unterlegenheit Jesu Christi unter den einzigen Gott zu beweisen: Das Motiv der Trauer Jesu (Mt 28,38) ist letztlich nicht sein bevorstehender Tod, sondern die Gefahr, dass seine Apostel daran Anstoß nehmen (vgl. X,36 ff: 226–233). Auch die Bitte Jesu an den Vater: «Dieser Kelch gehe an mir vorüber» (Mt 26,39) bezieht sich auf die Apostel (vgl. X,42: 236–241).

Die theologische Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* ist für die Christologie des *Hilarius* wichtig. Sie steht nämlich im Dienst der soteriologischen Bedeutung des Leidens und Todes Jesu Christi²². Diese erschließt sich in *De Trinitate* vor allem von zwei biblischen Stellen her: Kol 2,12–15; Jes 53,4–5 (X,47 f: 246–249). Jesu Leiden und Tod *pro nobis* (für uns) bedeutet die Vernichtung der Sünde und so für den Menschen einen neuen Anfang, der sakramental in der Taufe beginnt. Im Zusammenhang mit der soteriologischen Bedeutung des Leidens und des Todes Jesu entfaltet *Hilarius* noch keine *theologia crucis* (Kreuzestheologie), da er das Christusgeheimnis mehr von einer Theologie der Herrlichkeit her betrachtet, die ihre Grundlage in der Menschwerdung hat²³.

Augustinus (354–430) gehört während seiner Zeit als Rhetoriklehrer in Karthago (373–382) auf der unteren Stufe eines *auditor* (Hörer) zu den Manichäern. Er fühlt sich nach eigener Aussage zu dieser Religion besonders wegen ihrer Rationalität hingezogen und empfindet sie wohl auch als eine höhere Form von Christentum. Erst später sieht er sich in diesen Erwartungen enttäuscht (vgl. *Bekenntnisse* V,6,10–7,13). Der Manichäismus bildet den «Gipfel- und Endpunkt» der antiken christlichen Gnosis²⁴. Die christliche Gnosis muss sich aber mit der Frage nach dem leidenden Gott konfrontieren lassen²⁵. Als Priester sieht *Augustinus* neben seiner Predigt-tätigkeit seine Hauptaufgabe darin, sich mit dem Manichäismus literarisch

auseinanderzusetzen. So entstehen 392 die *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (CSEL 25/1, 83–112). *Augustinus* deckt hier den Hauptirrtum des Manichäers *Fortunatus* und auch des Manichäismus auf: «Der Hauptirrtum besteht nach meiner Meinung in dem Glauben, dass der allmächtige Gott, der unsere alleinige Hoffnung ist, irgendwie verletzbar (*violabilis*), befleckbar (*coinquinabilis*) oder zerstörbar (*corruptibilis*) sei» (1: 83, Z.11–13). Doch der Manichäer *Fortunatus* hält übereinstimmend mit *Augustinus* fest: «Gott ist unverletzbar (*incorruptibilis*), unzugänglich (*inadibilis*), unergreifbar (*inteniibilis*), leidensunfähig (*inpassibilis*)» (3: 85, Z. 16–18). Für *Augustinus* steht weiterhin fest: «Gott kann keinem Zwang unterworfen werden, kann nicht verletzt und zerstört werden» (6: 86, Z. 23–24). *Augustinus* sieht den Widerspruch zum Glauben der *Catholica* in der manichäisch-gnostischen Lehre, dass Gott vom Geschlecht der Finsternis die Verwüstung seines Lichtreiches befürchte und darauf mit Gegenkrieg reagiere²⁶.

Aus *Augustins* Disputationen mit den Manichäern bleibt jedenfalls festzuhalten, dass für ihn Gottes Leidenslosigkeit (*impassibilitas*) unstrittig ist²⁷.

3. Das Paradox: Der leidlose Gott leidet

Die Bibel, vor allem das Alte Testament, bedient sich einer Redeweise über Gott, die im Gefolge des Juden *Philo von Alexandrien* von altkirchlichen Theologen als *anthropomorph* bezeichnet wird, so wenn z.B. von Gott gesagt wird: «Gott schwur (bei sich)», «Gott zürnte», «Gott bereute», ja sogar «Gott täuschte». Daneben gibt es aber auch die eindeutige biblische Aussage: «Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, nicht Menschenkind, dass es ihn reue» (*Num* 23,19). Affekte (*pathe*), wie z.B. Reue oder Zorn, dürfen deshalb nicht im strikten Sinn, sondern nur *allegorisch* oder *tropologisch* auf Gott übertragen werden²⁸. Es ist aber die Frage, ob diese patristische Grundüberzeugung auch für die Vorstellung von einem «leidenden Gott» gilt.

Bei den untersuchten Kirchenvätern und altkirchlichen Theologen hat sich gezeigt, dass es letztlich in Gott kein Leiden geben kann, «sofern dieses ein ungewolltes Bestimmtwerden von außen her besagt. Oder positiv gewendet: Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht.»²⁹ Die Spitzenaussage des Neuen Testaments, ja der ganzen Bibel, lautet: «Gott ist die Liebe» (*1 Joh* 4,8; 4,16), Ursprung und Modell jeder menschlichen Liebe (vgl. *Mt* 5,44 f). Er sorgt sich um die Menschen, will sie retten, sie immer wieder zu sich zurückführen, wobei er aber ihre Freiheit respektiert. Er führt sein Volk wie ein Vater, bestraft es, wenn es sündigt, wie ein Vater seinen Sohn, um es durch diese göttliche Pädagogik wieder auf den Weg des Lebens zu bringen. All das geschieht aus Liebe, und Liebe bedeutet auch Leid. Deshalb ist Gott der Vater, wie wir bei Origenes ge-

hört haben, nicht leidensunfähig, weil er im aus Liebe zur Welt hingebenen Sohn leidet.

Von einem «leidenden Gott» kann in der Väterzeit nur gesprochen werden, wenn die Christologie einbezogen wird, denn Jesus Christus hat Leiden erlitten. Für die Deutung des Kreuzestodes Jesu beziehen sich die frühen Christen vor allem auf *Ps* 22 und *Jes* 53,3–7, wo es in V. 4 heißt: «Aber wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen.» Seit *Ignatius von Antiochien*, *Irenäus* und *Melito von Sardes* steht fest, dass Gott selbst kein Leiden erträgt, dass aber Jesus Christus, der ewige Sohn Gottes, durch seine Menschwerdung leidensfähig geworden ist und auch wirklich gelitten hat. Hier kann nicht auf die christologischen Auseinandersetzungen bei dieser Frage zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie eingegangen werden³⁰.

Das Neue Testament zeigt an zwei erregenden Stellen, wie weit das Leiden Jesu Christi geht: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist, denn es steht in der Schrift: *Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt*» (*Gal* 3,13). «Er [Gott] hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (*2 Kor* 5,21). Es ist der Vater, der den Sohn zu unserem Heil zur Sünde macht und ihn so dem Leiden ausliefert. Origenes schließt hier vom Sohn auf den Vater zurück, der vom Leiden seines Sohnes nicht unberührt bleibt und deshalb auch nicht leidlos ist. Damit rundet sich das christliche Paradox: Der leidlose Gott leidet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu ausführlicher W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. 1: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt ³1975, 48–59.

² Vgl. dazu ausführlicher H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris: Téqui 1992.

³ W. Weischedel (wie Anm. 1), 69.

⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, 4. Bd.: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 194. Balthasar führt zum Beleg an den protestantischen Theologen Isaak August Dörner (1809–1884): *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben* (1857, aufgenommen in *Gesammelte Schriften*, Berlin 1887, 188–377) sowie die katholischen Theologen H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 und W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974. Zur allgemeinen Information und vor allem für Literatur sei verwiesen auf H. Frohnhof, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit*

Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos, Frankfurt a.M., Bern, New York 1987 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 318); E. Mühlberg, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, in: P. Koslowski u. F. Hermanni (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 73-86.

⁵ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195.

⁶ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i.Br. 1979, 198-201.

⁷ Vgl. auch *Polykarmartyrium* 17,3: «... die Märtyrer... lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn»; *Polykarpbrief* 8,2: «So wollen wir nun Nachahmer seiner [Christi] Geduld werden; und wenn wir um seines Namens willen leiden müssen, so wollen wir ihn preisen.»

⁸ Anastasius Sinaita zitiert Nr. 96,V.735 der Osterhomilie Melitos in seiner Schrift *Hodegos*, XII (PG 89,197 A): «Von Melito, dem Bischof von Sardes, aus dem Buch über das Leiden: «Gott hat gelitten durch die rechte Hand Israels» (vgl. SC 123, 236f).

⁹ SC 123, 238f.

¹⁰ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

¹¹ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195, Anm. 11.

¹² Text bei J.-B. Pitra, *Analecta sacra Specilegio Solesmensi parata*, Bd. IV, Paris 1883, 103-120 (syrischer Text); 363-376 (lat. Übers.).

¹³ Vgl. L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers «Ad Theopompum» und Philoxenus von Mabbug*, in: ZKG 89 (1978) 273-290.

¹⁴ Bei der Darstellung der Schrift *Ad Theopompum* folgen wir H. Crouzel, *LA PASSION DE L'IMPASSIBLE. Un essai apologétique et polémique du III^e siècle*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. 1: *Exégèse et patristique* (= *Théologie* 56), Paris: Aubier 1963, 269-279.

¹⁵ Vgl. dazu M. Borret, *Origène, Contre Celse*, Bd. 5: *Introduction générale*, Paris: Cerf 1976 (SC 227, 199-246).

¹⁶ H. Crouzel (wie Anm. 14), 275, Anm. 18 macht darauf aufmerksam, dass die lateinische Übersetzung des *Matthäuskomentars* die letzten Worte (*de pos kai ginetai*) nicht enthält. Er vermutet, der Übersetzer habe sie entweder nicht verstanden oder als zu kühn empfunden.

¹⁷ Vgl. zum Herabstieg des Sohnes auf Grund seiner *passio caritatis* P. Henry, *Kénose*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément V*, Paris 1957, 7-161; Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

¹⁸ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Ceuvres complètes XVI*), Paris: Cerf 2002 (Paris: Aubier 1950), 241 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284).

¹⁹ Otto Stählin übersetzt *pathe* mit *Gemütsbewegungen* (BKV, 2. Reihe, 1. Bd., München 1934, 270). Unterschiedliche Übersetzungen von *pathos* hängen mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs zusammen.

²⁰ Sie geht wahrscheinlich auf den Stoizismus (*Seneca*) zurück. Vgl. P.C. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, 89 f; L. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 168, Anm. 27 (Lit.).

²¹ Nach H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 197 ist die Position des *Hilarius* «weniger klar» als die *Gregors des Wundertäters*, obwohl ihr «vermutlich eine ähnliche Intuition zugrundeliegt». Balthasar, der allerdings nur *De Trinitate* X,24 anführt, hört aus *Hilarius* doketisch klingende Gedanken heraus.

²² Vgl. A. Orazio, *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell'uomo nei *Tractatus super Psalmos*, Napoli 1986; L. Ladaria (wie Anm. 20), 185-213.

²³ Vgl. dazu B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 151-156.

²⁴ Vgl. dazu als ersten Überblick Ch. Marksches, *Die Gnosis*, München 2001, 101-107.

²⁵ Vgl. P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993.

²⁶ Dieser wichtige gnostische Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie und Gnosis*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 168 ff.; E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 74ff.

²⁷ Darauf weist auch H.U. von Balthasar hin (wie Anm. 4), 198 f: «Wenn ... Augustinus die *passiones* zumeist als eine *«Bewegung des Geistes entgegen der Vernunft, eine «perturbatio»* bezeichnet, obwohl er zugibt, dass Zorn und Trauer sittlichen Zwecken dienen können..., so ist klar, dass Gott nur *impassibilis* sein kann: Reue, Erbarmen, Geduld sind in ihm nur Ausdruck seiner dauernden Haltung, die aber das Gegenteil ist von Fühllosigkeit... Für den Menschgewordenen die gleiche Lösung: *«cuius et infirmitas fuit ex potestate»* (De Civitate Dei XIV,9: CCL 48, 428, Z. 83)».

²⁸ Vgl. zum Folgenden E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 76-80.

²⁹ H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 200.

³⁰ Vgl. dazu ganz kurz und zutreffend E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 83f.

MARKUS ENDERS · FREIBURG

KANN GOTT LEIDEN?

Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes

*in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter**

Der dreifaltige Gott des christlichen Glaubens ist in der Theologie der griechischen und der lateinischen Väter sowie in der des lateinischen Mittelalters nahezu durchgängig als leidensunfähig begriffen worden; diese Feststellung schließt das Faktum einiger signifikanter Ausnahmen bzw. Abweichungen, denen hier aus systematischen Gründen ein besonderes Augenmerk gelten soll, nicht aus, sondern ein. Aus Traditions- und aus sprachlichen Gründen ist die im Folgenden vorgenommene Zweiteilung der Theologie der Väterzeit in den Bereich der griechischen und der lateinischen Väter auch für unsere Fragestellung beizubehalten, wobei darauf hingewiesen sein soll, dass beide Bereiche hier nur in exemplarischer Verkürzung zur Sprache kommen können. Sodann sollen einige summarische Überlegungen zur Frage nach der Leidensfähigkeit in der Theologie des Mittelalters folgen, bevor wir unsere Ergebnisse abschließend zusammenfassen wollen.

Für unseren ersten theologiegeschichtlichen Schritt scheint mir eine vorgängige Reflexion auf den sachlich äquivalenten griechischen Ausdruck «Apatheia» zum deutschen Terminus der Leidensunfähigkeit erforderlich. Herbert Frohnhofen hat in seiner für unsere Thematik einschlägigen Dissertation über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos für die griechische Sprache vier verschiedene Denotationen von «Apatheia» unterschieden, und zwar als Unbeeinflussbarkeit einer Entität erstens durch ein ihm Äußeres schlechthin; zum begrifflichen Umfeld dieser prinzipiellen «Apatheia» im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von jeglichem anderen ge-

hören die bereits in der vorchristlichen Antike als Gottesprädikate entwickelten Bestimmungen der Unteilbarkeit bzw. Einfachheit, ferner der Unveränderlichkeit bzw. Unwandelbarkeit sowie der Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit; denn nur eine Entität, deren Wesen unteilbar bzw. einfach, ferner unveränderlich sowie unkörperlich und daher auch unsichtbar ist, kann nach dem Urteil der vorchristlichen griechischen Antike als «prinzipiell apathisch im Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin»¹ aufgefasst werden; zweitens (als Unbeeinflussbarkeit) durch seelische Empfindungen; drittens durch als negativ empfundene Seelenerregungen, d.h. als Leidenslosigkeit; und viertens durch als negativ beurteilte Seelenerregungen (Leidenschaftslosigkeit); zum begrifflichen Umfeld dieser beiden zuletzt genannten Denotationen von «Apatheia» gehört die Bedürfnislosigkeit. Die Annahme einer Leidensfähigkeit Gottes muss daher gemäß diesen vier Denotationen von «Apatheia» differenziert werden.

In der genannten Dissertation von Frohnhofen (vgl. ebd., 61–71) wurde die Grundlegung des Gedankens der «Apatheia» Gottes sowohl in der ersten, prinzipiellen Bedeutung von «Apatheia» als Unbeeinflussbarkeit schlechthin als auch in der dritten, eingeschränkten Bedeutung der Leidenslosigkeit bereits bei den vorsokratischen Philosophen in der *griechischen Antike* nachgewiesen, wobei der Terminus der «Apatheia» als Gottesprädikat dort allerdings noch keine Verwendung fand. In der griechischen Geistesgeschichte verstärkte sich zusehends bis in die klassische Zeit der griechischen Philosophie (Platon, Aristoteles) hinein die bereits bei Homer in nuce anklingende Tendenz, das Göttliche von den «Pathe», d.h. von Empfindungen, fernzuhalten, die durch etwas angestoßen bzw. verursacht sind, was an das Subjekt des Empfindens von außen herantritt. Zwar ist Aristoteles der erste, der den «Apatheia»-Begriff im umfassenden Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin ausdrücklich von Gott präiziert (vgl. Met. XII 1073 a11f.), sachlich wird die Apathie des Göttlichen aber von Platon insofern noch differenzierter vertreten, als «das Maß der den einzelnen göttlichen Entitäten von Platon zugeschriebenen Apatheia abhängig (sc. ist) von ihrem jeweiligen Rang in der göttlichen Hierarchie, und zwar dergestalt, dass die einzelnen göttlichen Entitäten umso mehr und in umso umfassenderer Weise durch die Eigenschaft der Apatheia charakterisiert werden, je höher sie in der Rangfolge der göttlichen Entitäten stehen.»² Sowohl in der Stoa als auch im Epikureismus, in der philosophischen Skepsis, im mittleren Platonismus (vor allem bei Plutarch) und schließlich auch im Neuplatonismus Plotins wird die prinzipielle Apathie des Göttlichen durchgängig vertreten.³ Mit Sextus Empiricus⁴ kann daher festgestellt werden, dass die «Apathie» des Göttlichen gleichsam ein «Dogma» der (griechischen bzw. griechischsprachigen) Philosophen darstellt, welches in der Unveränderlichkeit und diese wiederum meist in der Einfachheit des Göttlichen begründet liegt.

Für die *Patristik des griechischen Ostens* hat Philo von Alexandrien auch in Bezug auf die Apatheia-Lehre eine Vermittler-Rolle eingenommen. Die durch die Unveränderlichkeit Gottes, der Philo eine eigene Schrift (*Quod deus sit immutabilis*) gewidmet hat, bedingte göttliche Apathie ist für Philo so selbstverständlich, dass er scheinbar gegenteilige Aussagen der Heiligen Schrift, die eine Affizierbarkeit und damit implizit eine Veränderlichkeit Gottes konnotieren, als uneigentliche Ausdrucksweisen auffasst, die nach ihm nur dem pädagogischen Zweck ihrer größeren Verständlichkeit für den Menschen durch eine Anpassung an die faktische Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens dienen.⁵ Dass Philo die biblisch breit belegte Barmherzigkeit als genuines Gottesprädikat gelten lässt, dürfte in ihrer Ausnahmestellung als ein Pathos begründet liegen, das nicht durch ein Gott gegenüber Äußeres, Anderes verursacht, sondern die Unveränderlichkeit der vergebenden Liebe Gottes zu den sündig gewordenen Menschen ist.⁶ Darin zeigt sich zugleich ein für das Verständnis der Apathie Gottes bei vielen griechischen Kirchenvätern wichtiger Aspekt, den Wilhelm Maas in seiner umfassenden Untersuchung zur Unveränderlichkeit Gottes im Vergleich zwischen der griechisch-philosophischen mit der christlichen Auffassung als den «biblischen Durchbruch» im philonischen Denken bezeichnet: Die Unveränderlichkeit Gottes als die Unveränderlichkeit seiner (Bundes-) Treue zum Menschen.⁷ Dieses alttestamentlich begründete und heilsgeschichtlich bestimmte Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes bleibt bei Philo mit der bei ihm zweifellos dominanten metaphysischen bzw. griechisch-philosophischen Auffassung der Unveränderlichkeit als einer Eigentümlichkeit Gottes sowie seiner daraus resultierenden Apathie *expressis verbis* unvermittelt, obwohl sachlich eine Vermittlung durchaus möglich wäre.

Werden in den Schriften des *Alten Testaments* mit chronologisch allerdings abnehmender Tendenz Gott zahlreiche Pathe wie etwa der Schmerz⁸, die Reue (vgl. Gen 6,6f.) und das Mitleid (vgl. Dtn 32,36) sowie Gemütsbewegungen zugeschrieben, die gemeinhin als Leidenschaften, d.h. als negativ beurteilte Seelenempfindungen gelten, wie etwa der Zorn, der Hass⁹ und die Eifersucht Jahwes, so ist im *Neuen Testament* von einem Pathos in der Bedeutung einer Leidenschaft Gottes selbst nicht mehr die Rede. Dagegen werden Jesus bekanntermaßen zahlreiche Pathe zugeschrieben,¹⁰ auch wenn er eine letzte Souveränität über seine Gefühlsregungen bewahrt, die vor allem in seiner Passion zutage tritt (vgl. etwa Mt 26,42 u. Lk 23,46). Angesichts dieses hier nur summarisch genannten biblischen Befundes scheint es mir nicht angemessen, von dem christlichen Gott pauschal als einem pathischen Gott zu sprechen, ihm dem apathischen Gott der griechischsprachigen Philosophie kontrastiv bzw. diametral gegenüberzustellen und diese Entgegensetzung als ein Dilemma zwischen dem göttlichen Vollkommenheitsprädikat der Apathie in der philosophischen Theologie der

Griechen und dem biblischen Bild eines pathischen Gottes für die frühchristlichen Theologen zu konstruieren.¹¹ Die zu Recht getroffene Feststellung, dass sich die Mehrzahl der frühchristlichen Theologen für den apathischen Gott entscheidet, muss dann notwendigerweise als eine verhängnisvolle, weil geschichtsmächtig gewordene Hellenisierung und damit Fremdbestimmung des Christentums in einem zentralen Punkt seines Selbstverständnisses erscheinen, dessen man sich durch eine radikale Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln des genuin christlichen Gottesbildes emanzipatorisch und selbstaufklärerisch zu entledigen habe. Eine solche Betrachtungsweise aber ist nicht nur aus Gründen eines angemessenen Verständnisses sowohl des biblischen als auch des philosophischen Gottesbildes kurzschlüssig; denn sie übersieht, dass die metaphysisch verstandene Unveränderlichkeit und damit einschliessweise die Apathie Gottes zu einem Dogma auch des christlichen Glaubens geworden ist, wobei von der Fülle der diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidungen vom ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa bis zum Ersten Vatikanum nur das vierte Laterankonzil von 1215 herausgegriffen sei, welches die vollkommene Einfachheit der Natur Gottes, bzw. seine substantielle Unteilbarkeit und seine Unveränderlichkeit (vgl. DS 800 und 805) mit aller wünschenswerten Klarheit definiert.

Während sich bei den *Apostolischen Vätern* der biblische Befund insofern wiederholt, als sie nahezu alle der in der Hl. Schrift von Gott ausgesagten Leidenschaften ihm ebenfalls zuschreiben, so zeigt sich doch bereits (so etwa im ersten Klemensbrief) die Tendenz, das Pathos des Zornes als Gott nicht geziemend, d.h. als seiner unwürdig, zu betrachten; der Gedanke der Apathie Gottes wird von Ignatius von Antiochien – vermutlich in einem antignostischen Kontext – aufgegriffen, der zugleich entschieden an der tatsächlichen Menschwerdung sowie an der Leidensfähigkeit und dem tatsächlichen Leiden Jesu Christi festhält.¹² Diese bei Ignatius einsetzende Tendenz einer Apathisierung Gottes verstärkt sich noch bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, die die Apathie Gottes vor allem in der oben unterschiedenen dritten und vierten Bedeutung dieses Wortes, d.h. als Leidens- und Leidenschaftslosigkeit, auffassen. Eine geistesgeschichtlich angemessene Einordnung dieser zunehmenden Apathisierung Gottes müsste diese im Kontext der Aufnahme des griechisch-philosophischen Gottesbegriffs in der gnostischen Gotteslehre des 2. Jahrhunderts einschliesslich der Reaktionen auf diesen Vorgang von seiten der christlichen Großkirche betrachten, was allerdings in dem vorgegebenen Rahmen nicht geleistet werden kann.¹³ Hier möge allein der Hinweis genügen, dass die Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes ein wesentliches Element gnostischer Gotteslehren und darüber hinaus auch gnostischer Christologien ist, die meist darin übereinstimmen, dass sie die Inkarnation des präexistenten Logos

und damit das gleichzeitige Gegebensein bzw. die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi ablehnen.¹⁴ Gegen diese Position wendet sich vor allem Irenäus von Lyon, der noch differenzierter und nicht weniger entschieden als Ignatius die Lehre von der Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes mit der Annahme der Leidensfähigkeit Jesu Christi verbindet.¹⁵

Unter dem stärker werdenden Einfluss der griechischen Philosophie wird die Apathie Gottes im dritten Jahrhundert zu einer Selbstverständlichkeit nahezu aller christlichen Gotteslehren. Dies zeigt sich insbesondere in der alexandrinischen Theologie, innerhalb welcher schon bei *Klemens von Alexandrien* die Leidensunfähigkeit Gottes eine zentrale Bedeutung gewinnt, was bereits an dem Umstand erkennbar wird, dass bei ihm die Apathie Gottes in allen vier unterschiedenen Bedeutungen vorkommt und dabei vorrangig zur Bezeichnung der Freiheit Gottes von jeder Gemütsbewegung überhaupt verwendet wird. In seiner Christologie vertritt Klemens zwar keine Leidens-, wohl aber eine Leidenschaftslosigkeit Jesu Christi.¹⁶

Eine wichtige Position in der Geschichte der altkirchlichen Apathie-Lehre nimmt zweifellos *Origenes* ein, der daher im folgenden vergleichsweise ausführlich behandelt werden muss. Denn bei Origenes liegt wohl der erste Versuch einer systematischen Harmonisierung der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes mit den biblischen Aussagen vor, die Gott ein Leiden zusprechen. Diese These sei im folgenden ausführlicher entfaltet: Im Gefolge der alexandrinischen Schultradition, und zwar nicht nur des Klemens v. Alexandrien, sondern auch Philo von Alexandrien, vertritt Origenes vor allem in seinen systematischen Schriften dezidiert die Apathie im Sinne vor allem der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes. Dabei leitet er die Apathie primär aus der Unbeweglichkeit bzw. Unveränderlichkeit Gottes ab.¹⁷ Aus dem in der Endnote zitierten Text geht auch hervor, dass Origenes wie schon Philo v. Alexandrien die biblischen Aussagen über die Pathe Gottes als eine didaktisch motivierte, uneigentliche Ausdrucksweise versteht, die sich an die Fassungskraft der Leser anpasst, um von ihnen besser verstanden zu werden.¹⁸ An denjenigen Schriftstellen, die Gott eine Leidenschaft wie etwa den Zorn zusprechen, sieht Origenes einen tieferen geistigen Schriftsinn gegeben, der mit dem, was «Gottes würdig» ist, übereinstimmt.¹⁹ Was aber «Gottes würdig» ist, bemisst sich nach der Seinsvollkommenheit, die bei Gott als dem Inbegriff des denkbar Besten prinzipiell bzw. schlechthin unübertrefflich sein muss. Wenn Origenes daher in *De princ.* II 4,4 annimmt, dass man behaupten müsse, Gott sei gänzlich leidensunfähig und entbehre aller Affekte,²⁰ so bringt er damit nur die *necessitas consequentiae* zum Ausdruck, mit der die Leidensunfähigkeit Gottes aus der unübertrefflichen Vollkommenheit seiner Natur folgt. Denn die Seinsvollkommenheit Gottes impliziert seine Unveränderlichkeit, die ihrerseits

seine Affektlosigkeit einschließt. Daher muss Origenes jenen Schriftstellen, die nach ihrem buchstäblich-historischen Aussagegehalt Gott Affekte zuzusprechen, einen tieferen, wahren, eigentlichen, geistigen Schriftsinn unterstellen. Dieses Müssen aber stellt keinen realitätsfernen Systemzwang, sondern eine durch den Gottesbegriff selbst bedingte Notwendigkeit dar. So kann etwa der sog. Zorn Gottes keine Leidenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen; er bedeutet vielmehr nach Origenes ein Zuchtmittel Gottes gegenüber den sündig gewordenen Menschen zu deren Erziehung und Besserung (vgl. C. Cels. IV,72).²¹ Sekundär leitet Origenes die Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes aus dessen Providenz ab: «Wenn Gott alles voraussieht, gerät er nicht in Zorn und empfindet keine Reue über die Ereignisse, die er schon zuvor kannte; daher sind der Zorn und die Reue keine Affekte Gottes.»²²

Das göttliche Wissen aller Ereignisse schließt eine Entstehung von Pathos in Gott deshalb aus, weil Gemütsbewegungen wie der Zorn und die Reue gleichsam einen Zeitindex besitzen, d.h. als seelische Verhaltensweisen zu deuten sind, für deren Entstehen ihr zeitlicher Bezug auf zeitlich verfasste Ereignisse, seien diese wie bei dem Zorn und der Reue bereits vergangene oder, bei anderen Gemütsbewegungen wie etwa der Angst und der Hoffnung, auch noch ausstehende zukünftige, konstitutiv ist. Da aber Gottes zeitfreies Sein und daher auch zeitloses Wissen in kein zeitliches Verhältnis zu zeitlich verfassten Ereignissen treten, sondern diese nur im Modus einer zeitfreien Gegenwart wissen kann, können folglich auch keine Affekte in Gott überhaupt entstehen. Mit anderen Worten: Dass Gott immer schon all das weiß, was sich in der Vergangenheit ereignet hat, in der zeitlichen Gegenwart gerade ereignet und in der zeitlichen Zukunft ereignen wird, macht die Bildung von Affekten in Gott unmöglich. Auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit machen daher Affekte das Sein dessen, dem sie zugehören, veränderlich. So liegt auch diesem Argument mit der Providenz Gottes letztlich die Annahme der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur zugrunde. Unveränderlichkeit aber stellt, wie hier ergänzt werden könnte, eine Seinsvollkommenheit dar; denn zum vollkommenen Guten muss auch sein ständiger, unveränderlicher Besitz seines vollkommenen Gutseins gehören. Sonst ließe sich nämlich etwas denken, welches besser wäre als dieses. Daher muss jede leidensfähige Bewegung (*passibilis motus*) von Gott ausgeschlossen werden, wie Origenes in einer Homilie (II,4) zum alttestamentlichen Buch der Richter ausführt. «In Gott ist keine Veränderung, weder im Werk noch in der Gesinnung. Denn indem er derselbe bleibt, regiert er das Veränderliche.»²³ Dass bei Origenes die Apathie Gottes ein Implikat seiner Unveränderlichkeit ist, geht eindeutig aus folgender Stelle hervor, in Bezug auf welche Wilhelm Maas sogar von einem «Apathieaxiom» als dem «hermeneutischen Prinzip» des Origenes gesprochen hat²⁴: «Wie ist es mög-

lich, dass es bei dem Leidenslosen ein Pathos gibt? Vielmehr: Da Gott, weil er unveränderlich ist, nicht leidet, muss man seinen sogenannten Zorn nach dem oben Gesagten auslegen»²⁵.

Dieser starken Dominanz der Apathie-Auffassung stehen bei Origenes allerdings auch einige Stellen insbesondere in seiner «Homilie über Ezechiel» gegenüber, die Gott eine Leidensfähigkeit zusprechen und daher genauer untersucht werden sollen. In seinen Ausführungen zu Ez 6,6 schreibt Origenes Folgendes zunächst über das Leiden des göttlichen Sohnes, dann sogar über das Leiden des Vatergottes: «Er stieg auf die Erde herab aus Mitleiden mit dem Menschengeschlecht; er hat unsere Leiden gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich entschloss, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er vorher nicht gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des Menschenlebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Es ist das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Gott des Alls, er, der langmütig, reich an Erbarmen und Mitleid ist, leidet er nicht auf irgendeine Weise? Weißt du nicht, dass er ein menschliches Leiden empfindet, wenn er menschliche Angelegenheiten ordnet? Denn «der Herr, dein Gott, hat solche Verhaltensweisen angenommen, welche der Mensch annimmt gegenüber seinem Sohn» (Dtn 1,31). Also nimmt Gott unsere Verhaltensweisen an, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Also ist der Vater selbst nicht leidensunfähig. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit. Er leidet an der Liebe und begibt sich in Empfindungen, welche er gemäß der Größe seiner Natur an sich nicht haben kann, und erträgt wegen uns menschliche Affekte.»²⁶

In diesem erstaunlichen Passus spricht Origenes zunächst dem göttlichen Sohn ein Leiden vor seiner Menschwerdung zu, das er als konstitutiv für dessen Leiden in seinem irdischen Leben, d.h. als Mensch Gewordener, behauptet. Dieses Leiden des ewigen Menschensohnes charakterisiert Origenes als ein Leiden um unseretwillen, nämlich aus Liebe zu uns. Denn in seiner ewigen Liebe zu uns als seinen Geschöpfen leidet der ewige Logos mit den leidenden Menschen, die er sich sehnlichst glücklich bzw. leidlos wünscht. Demnach liebt Gott die Menschen so sehr, dass er mit ihnen leidet, dass ihr Leid ihn zutiefst betroffen macht. Das freiwillige Leiden des göttlichen Sohnes aus Liebe zu den Menschen ist diesem Text zufolge der gottimmanente Grund seiner Menschwerdung, d.h. seiner freiwilligen Annahme der menschlichen Leiden bis zur stellvertretenden Übernahme des Gerichts als des Solds der menschlichen Sünde. Damit aber noch nicht genug: Auch der göttliche Vater leidet in analoger Weise wie ein menschlicher Vater in seiner Fürsorge um seinen Sohn. Gottes tiefe Anteilnahme am Ergehen der Menschen lässt ihn sogar gleichsam menschliche Affekte wie das Mitleid und damit Gemütsbewegungen freiwillig auf sich nehmen, die der ewigen

Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit seiner Natur gar nicht entsprechen. Mit anderen Worten: Gott, und zwar sowohl der ewige Logos als auch der Vater-Gott, verleugnet sich quasi selbst um des Heils und Glücks seiner Geschöpfe willen. Es gibt also bereits innergöttlich und nicht erst in der Inkarnation eine Selbstentäußerung Gottes zum Heil der Menschen; dabei besteht diese Selbstentäußerung darin, dass Gott sich freiwillig gleichsam der vollkommenen Ruhe und Seligkeit seines Willens entledigt, aus Liebe, d.h. aus Fürsorge, um des Heil seiner Geschöpfe, insbesondere der Menschen willen. Diese bereits innergöttliche Kenose ist nach Origenes offenbar die Bedingung der Möglichkeit der außertrinitarischen Kenosis in der Inkarnation des ewigen Logos. Hier aber muss sich die Frage erheben: Widerspricht diese Annahme der Leidensfähigkeit Gottes nicht dem Apathieaxiom und seiner Begründung in und mit der Unveränderlichkeit als einer Seinsvollkommenheit der göttlichen Natur? Zwischen beiden Annahmen besteht jedoch nur scheinbar ein kontradiktorischer Gegensatz. Denn Gott muss unter Wahrung seiner Göttlichkeit auch in seiner mitleidenden Liebe zum Menschen in dem Sinne apathisch bleiben, dass seine Empfindungen die wesenhafte Unveränderlichkeit seiner Natur nicht tangieren. Mit anderen Worten: Die Affekte Gottes führen im Unterschied zu den ihnen analogen Affekten der Menschen zu keiner Zustandsveränderung Gottes, zu keiner Veränderung seines realen Seins. Die göttlichen Affekte der mitleidenden Liebe verzeitlichen nicht ihren Träger im Unterschied zu den menschlichen Affekten, die ihr jeweiliges Subjekt in ein zeitliches Verhältnis zu anderem hineinziehen. Daher bleibt Gott auch in seinem fürsorgenden, mitleidenden Liebesleiden wesenhaft bzw. in seiner ihm eigenen Natur unfähig, menschliche Affekte zu erleiden und daher in diesem Sinne, nicht jedoch absolut, leidensunfähig. Weil nämlich eine vollkommene, schlechthinnige Apathie den Charakter einer bedürfnislosen Selbstgenügsamkeit besitzt, stellt sie eine Eigenschaft dar, über die hinaus sich noch eine bessere denken lässt: Die der teilnehmenden und daher auch mitleidenden, die eigene Selbstgenügsamkeit freiwillig einschränkende Liebe zu allen anderen, die vollkommen von dem Willen nach deren Glück und Heil durchdrungen und bewegt ist. Daher muss Gott, da er das denkbar Beste ist, diese Liebe als die äußerste Seinsvollkommenheit zukommen, muss ihn seine grösstmögliche und daher unübertreffliche Liebe zu einer inneren und in der Inkarnation auch nach außen für die Menschen sichtbar werdenden, freiwilligen Selbstverleugnung seiner eigenen Natur führen, die durch diese Selbstentäußerung jedoch nicht seinshaft aufgehoben wird; die Selbstverleugnung Gottes besteht vielmehr darin, dass er die innere Seligkeit seines Selbstbezugs freiwillig für sich gleichsam aktual einschränkt, um in sie alle Menschen aufnehmen und diese dadurch von ihrem eigenen Leid befreien zu können. Gott leidet daher freiwillig, um uns von unserem Leiden, und zwar vor

allem von dem von uns selbst verschuldeten, zu erlösen. Und er will menschlich gesprochen so lange leiden, bis seine Schöpfung in ihm vollendet bzw. er in ihr vollkommen verherrlicht und damit beide leidlos geworden sind. Der Grund des göttlichen Leidens aus Liebe zu uns aber ist die Sünde als die freiwillige Abkehr des Menschen von Gott. Gott leidet aber nicht an unserer Sünde, weil diese ihn in seinem eigenen Wohlergehen beeinträchtigen, ihm um seinetwillen gleichsam wehtun würde, sondern um unseretwillen, mit anderen Worten: Seine Liebe zu uns leidet an unserer Lieblosigkeit gegenüber ihm. Daher kann Origenes in bewusst paradoxer Wendung sagen: «In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid»²⁷. Ein Widerspruch zwischen der Apathie und der Pathie Gottes besteht also nur auf der Ebene des Verstandesdenkens und damit nur scheinbar, da Gott auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit von dem auf sich ausschließende Differenzverhältnisse eingeschränkten Einsichtsvermögen des menschlichen Verstandes nicht adäquat erkannt werden kann²⁸: Denn Gott behält auch in seiner pathischen, weil mitleidenden Liebe zu den Menschen seine Apathie im Sinne einer Unveränderlichkeit seines Seins bei; und dennoch ist sein Mitleiden mit den Menschen kein scheinbares, sondern ein echtes Mitleiden, allerdings ein Leiden aus reiner Liebe, das ihn daher auch nicht verzeitlicht, ihn nicht dem Wandel aussetzt. Daraus aber wird ersichtlich, dass sich die Leidensfähigkeit der Menschen von derjenigen Gottes fundamental unterscheidet, und zwar nicht nur auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit. Denn Gottes Leiden an der menschlichen Lieblosigkeit zu ihm ist ein Leiden aus der Überfülle reiner, selbstloser Liebe zu unserem Heil, einer Liebe, welche ausschließlich das Wohlergehen des Geliebten sucht; demgegenüber behält alles menschliche Leiden stets auch einen zumindest partiell selbstbezogenen Charakter, indem es immer auch ein Leiden an der Nicht-Erfüllung eines auf das eigene Wohlergehen zielenden eigenen Wunsches und Bedürfnisses und daher ein Leiden auf Grund eines eigenen Mangels bleibt. Mit anderen Worten: Während alles menschliche Leiden eine Bedürftigkeit und damit einen Mangel des Leidenden einschließt, leidet Gott alleine aus seiner unübertrefflichen Fülle an Liebe, die nicht das eigene Wohlergehen sucht, sondern nichts als die von ihr geliebten Geschöpfe mit sich selbst beschenken und glücklich machen will und alleine deshalb unter unserer Lieblosigkeit, unter unserer Ablehnung und Verweigerung dieser ihrer Selbsthingabe an uns leidet.²⁹

In dem Bemühen, die natürliche Leidensunfähigkeit Gottes mit dessen freiwilligem, unverschuldeten Leiden aus Liebe zu den Menschen zu verbinden, hat Origenes in der von ihrem Herausgeber Victor Ryssel Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen Schrift «*Ad Theopompum*»³⁰ eine Nachfolge gefunden. Denn in «*Ad Theopompum*» wird behauptet, dass Gott durch das Leiden, das er freiwillig um des Heils der Menschen willen auf

sich nahm, nicht die seiner Natur zukommende Leidenslosigkeit (Apathie) verloren habe, weil Gott die Schmerzen nicht empfinde, die ihm aus seiner freiwilligen Übernahme des menschlichen Leidens entstanden sind.³¹ Gott nehme in Jesus Christus das Leiden und Sterben in Demut und freiwillig auf sich, ohne dadurch seine natürliche Leidensunfähigkeit zu verlieren, weil sein einfaches und daher auch unwandelbares Wesen durch das Leiden nicht verändert werden könne.³² Zwar stimmt der Autor dieser Schrift in der Annahme einer gleichzeitigen Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes in der Passion Jesu Christi mit Origenes überein, sieht jedoch nicht, dass das Empfinden von Schmerzen konstitutiv zur Leidensfähigkeit des Menschen Jesus gehört. Denn dass Gott qua Gott keine physischen Schmerzen empfinden kann, versteht sich auf Grund seiner Körperlosigkeit von selbst; worin dann aber das Leiden und damit auch der Schmerz Gottes genau besteht, wird in dieser Schrift im Unterschied zum origenischen Konzept des Leidens aus Liebe zumindest nicht hinreichend deutlich.

Für die Entwicklung der Überlegungen zur Leidensfähigkeit im griechisch sprachigen Bereich der frühen Kirche ist des Weiteren auch die Christologie *Cyrills von Alexandrien* wichtig, der im Ausgang von dem in der Körperlosigkeit und damit Unveränderlichkeit Gottes begründet liegenden Apathieaxiom («denn wer von Anfang an körperlos ist wie Gott, ist frei von jedem Leiden»³³) davon gesprochen hat, dass der menschengewordene Logos nur dem Fleische nach gelitten habe und gestorben sei.³⁴ Mit dieser Lehre hat Cyrill der sog. «*theopaschitischen Formel*» den Weg geebnet, die sich erstmals bei *Proklus von Konstantinopel* (um 440 n.Chr.) findet und keineswegs mit dem sog. Patripassianismus als einem modalistischen Monarchianismus verwechselt werden darf, nach dem der Geist des Vaters am Leiden des Fleisches Jesu in dessen Passion teilgenommen habe: «Einer aus der Trinität ist dem Fleisch nach gekreuzigt worden»³⁵.

Diese auf Proklus zurückgehende theopaschitische Formel bezeichnet das Leiden des göttlichen Sohnes im Fleisch und damit das Leiden «der vollen *Menschheit* des Sohnes»³⁶; rezipiert und lehramtlich anerkannt wurde sie erst im 6. Jahrhundert, und zwar 534 n.Chr. durch Johannes II. (vgl. DS 401 u. 402) und 553 n.Chr. durch das Constantinopolitanum II (vgl. DS 432). Wirkungsgeschichtlich ist diese Formel allerdings «im Westen nie recht heimisch geworden. In der gesamten lateinischen Dogmatik des Mittelalters muss man sie fast mit der Laterne suchen.»³⁷

Im *lateinisch sprachigen, westlichen Bereich* der frühen Kirche ist die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes bei weitem nicht so ausführlich diskutiert worden wie im stärker von der griechischen Philosophie geprägten östlichen Kirchenraum. Während zunächst in der ursprünglichen heidnisch-römischen Religion den Göttern das Pathos zugesprochen wird, «fällt mit der Über-

nahme griechischer religiöser Vorstellungen ab dem 1. Jahrhundert v.C. ... diese Eigenschaft der Götter weg.»³⁸ Diese Entwicklung dürfte die dezidierte Apathie-Lehre einiger lateinisch-sprachiger Kirchenväter zumindest begünstigt haben, von denen nur noch summarisch auf Tertullian und auf Augustinus eingegangen werden kann.

Tertullian nimmt mit großer Entschiedenheit eine Unveränderlichkeit und Apathie Gottes im ersten, prinzipiellen Sinne des Wortes an, die für ihn jegliches Mitleiden Gottes ausschließt und in der er zugleich einen konstitutiven Wesenszug Gottes sieht.³⁹ Das Leiden Jesu Christi bezieht sich daher nach Tertullian ausschliesslich auf Jesu Menschheit bzw. menschliche Natur, die allein von ihm als leidensfähig angenommen wird.⁴⁰

Nicht nur ein, sondern geradezu *das* Grundaxiom der augustinischen Gotteslehre ist die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes.⁴¹ Unveränderlichkeit qua Bewegungslosigkeit aber impliziert Leidensunfähigkeit im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von außen, d.i. einer Nichtaffizierbarkeit, wie Augustinus in *De Civitate Dei* XII ausführt. Daher, d.h. auf Grund seiner Unwandelbarkeit, ist Gott nach Augustinus auch leidensunfähig, und zwar im ersten, prinzipiellen Sinne dieses Wortes.⁴²

Augustins Lehre von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes ist im augustinisch geprägten frühen Mittelalter breit rezipiert und über den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus auch an das *Hohe Mittelalter* vermittelt worden, in dem die Annahme der Unveränderlichkeit und damit einschliessweise auch Leidensunfähigkeit Gottes im prinzipiellen Sinne des Wortes selbstverständlicher Bestandteil nahezu aller systematischen Gotteslehren gewesen ist. Die wenn auch nur seltenen und verglichen mit den Ausführungen zur Apathie Gottes nahezu verschwindend geringen Überlegungen zur besonderen Weise der Leidensfähigkeit Gottes in der Alten Kirche haben in den mittelalterlichen Überlegungen zur Leidensfähigkeit des göttlichen Logos eine Fortsetzung gefunden. So hat etwa nach Thomas v. Aquin der göttliche Logos in der hypostatischen Union auch alle Unvollkommenheiten und Begrenzungen der menschlichen Natur angenommen.⁴³ Von diesen sog. *defectus Christi naturales* sind allerdings jene Mängel ausgenommen, die ihre Ursache in sündhaften Einstellungen und Willensentscheidungen haben. Eine trinitätstheologische Reflexion auf die innertrinitarische Grundlegung der Leiden des göttlichen Logos fehlt jedoch m.W. in der Theologie des lateinischen Mittelalters. Sie sollte der neuzeitlichen Theologie vorbehalten bleiben.

ANMERKUNGEN

* Für seine freundliche und sachdienliche Durchsicht der folgenden Überlegungen danke ich Herrn DDr. Thomas Böhm an dieser Stelle sehr herzlich.

¹ H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (Europ. Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 318), Frankfurt a.M. etc. 1987, 28-54, hier: 47.

² H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 76.

³ Vgl. H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 81-90.

⁴ Vgl. Sextus Empiricus, *Pyrrh.* 1,162.

⁵ Vgl. hierzu die von Frohnhofen (wie Anm. 1), 114f. und von W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien, Bd. 1), München/Paderborn/Wien 1974, 95-99, zitierten Stellen.

⁶ Im Unterschied hierzu sieht Frohnhofen (wie Anm. 1), 115, im mitleidenden Erbarmen Gottes einen Widerspruch zur Apathie-Lehre Philos.

⁷ Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 118-121.

⁸ Vgl. hierzu J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.

⁹ Vgl. hierzu O. Michel, *Art. misevw*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 687-698, hier: 690f.; vgl. auch Frohnhofen (wie Anm. 1), 100: «Dieser (sc. der Hass Jahwes) richtet sich zumeist gegen fremden Gottesdienst und falsche Verehrung, gegen Ungerechtigkeit und Stolz; Objekte göttlichen Hasses sind der Sünder und seine Tat.»

¹⁰ Vgl. hierzu Frohnhofen (wie Anm. 1), 125: «Von ihm (sc. Jesus) wird berichtet, daß er JUBELT (Lk 10,21f. par), WEINT (Lk 19,41-44 u. Joh 11,33), MITLEIDET (Mk 6,34 par), ZORNIG ist (Mk 3,5), dass er ANGST hat (Mk 14,33 par) und sich in HEILIGEM EIFER für Gott erregt (Mk 11,15ff par u. Joh 2,17).»

¹¹ So Frohnhofen (wie Anm. 1), insb. 17; analog hierzu sieht W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5) in dem griechisch-philosophischen und dem biblischen Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes zu Unrecht eine unüberbrückbare Diastase.

¹² Zu diesbezüglichen Belegen siehe Frohnhofen (wie Anm. 1), 132-141; Frohnhofen sieht bei Ignatius v. Antiochien allerdings m.E. zu Unrecht einen Widerspruch zwischen seiner Behauptung der Leidensfähigkeit Christi und seiner Anwendung des Apathie-Gedankens auf Gott, da nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur Christi leidensfähig war und gelitten hat, vgl. ders., ebd., 141, 157.

¹³ Vgl. hierzu W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), 1-45, später in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346; G. Christopher Stead, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie*: W. Pannenberg's These neu bedacht, in: *Theologische Rundschau* 51 (1986), 349-371; zur Reaktion auf die gnostische Gotteslehre und Christologie bei Noet von Smyrna vgl. R.M. Hübner, *Der paradox Eine*, Leiden/Boston/Köln 2001.

¹⁴ Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 158-172.

¹⁵ Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 173-178.

¹⁶ Zur Thematik der Apathie Gottes bei Klemens von Alexandrien vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 185-191.

¹⁷ Zu diesbezüglichen Belegstellen vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 194-200; vgl. hierzu auch Hom. In Num. 23,2 (GCS 30, 213,29 – 214,3): «Haec autem omnia, in quibus vel lugere vel gaudere vel odisse vel laetari dicitur Deus, tropice et humano more accipienda sunt ab Scriptura dici. Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans.»

¹⁸ Dieses Verständnis der Affekte Gottes als einer aus didaktischen Gründen anthropomorphisierenden Ausdrucksweise entwickelt Origenes auch in *C. Cels.* IV 71.

¹⁹ Diese für Origenes Schriftexegese im Ganzen typische Vorgehensweise exemplifiziert er etwa an der biblischen Redeweise vom Zorn Gottes in *De princ.* II 4,4: «Sed nos sive in veteri sive in novo testamento, cum de ira dei legimus, non secundum litteram quae dicuntur advertimus, sed spiritalem intellectum requirimus in talibus, ut ita sentiamus, sicut intellegere de deo dignum est» (GCS 22, 132,5-8); vgl. hierzu W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 131: «Dieses philosophische Axiom des *de Deo dignum*» (und *dignum* ist die Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit Gottes) beherrscht die gesamte origenistische Exegese und Gotteslehre.» Maas fragt allerdings nicht nach dem von Origenes vorausgesetzten Grund dafür, wann bzw. warum etwas «Gottes würdig» ist.

²⁰ Vgl. *De princ.* II 4,4 (GCS 22, 13,26-28): «... adfirmantes deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum».

²¹ Die Auffassung des Origenes, dass es sich bei dem Zorn Gottes um keinen Affekt, sondern um ein erzieherisches Verhalten handelt, geht auch aus *Sel.* In *Ps.* (PG 12,1105) und *Hier. Comm.* In *Ps.* 2,5 (PL Suppl. 2,32) hervor.

²² Vgl. *Sam. Frgm.* 4 (GCS 6,296,12f.).

²³ *C. Cels.* VI,62, unter Berufung auf *Ps.* 102,28 und *Mal.* 3,6, zitiert bei W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 131; diese beiden sind die biblischen Standardstellen, die Origenes zum Erweis der Unveränderlichkeit Gottes immer wieder zitiert, so etwa auch in *C. Cels.* I,21; IV,14.

²⁴ Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 130.

²⁵ Vgl. Origenes *Joh Frgm.* 51, (GCS IV,526).

²⁶ Vgl. *Hom.* In *Ez.* 6,6: «Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpessus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere; si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est. Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, *longanimis et multum misericors*» et *miserator*, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? «Supportavit enim *mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum*». Igitur *mores* nostros «supportat Deus», sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. So rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones» (GCS 33,384,21 – 385,3).

²⁷ Vgl. Origenes, *Comm.* In *Matth.* 10,23: «w]~ filavmqwrpwo~ pevponqen oj ajpaqh;~ tw' spagcnisqh'nai» (GCS 40,33,3f.).

²⁸ Im Unterschied zu unserer Interpretation der widerspruchslösen Vereinbarkeit der gleichzeitigen Pathie und Apathie Gottes nimmt H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 202-212, einen realen Widerspruch zwischen beiden Gottesbestimmungen an, den Origenes nicht aufgelöst habe und daher sowohl einen nach griechischem Vorbild apathischen Gott als auch einen nach jüdisch-hebräischem Beispiel pathischen Gott lehre, vgl. ebd., 207: «Origenes steht selbst offenbar vor einem für ihn unlösbaren Problem.» Auch Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), sieht zwischen der Apathie und der Pathie Gottes zu Unrecht das Verhältnis eines kontradiktorischen Widerspruchs, und zwar letztlich zwischen griechisch-philosophischem und biblischem Denken, in dem er selbst für letzteres Partei ergreift, vgl. ders., ebd., 138: «Die biblische Offenbarung der Liebe durchbricht mit Vehemenz den sonst gewohnten griechisch-philosophischen Verstehenshorizont einer leidenslosen, unveränderlichen, beziehungslosen, nicht reagierenden Gottheit. ... Dieser Gedanke eines mitleidenden, reagierenden, in diesem Sinne veränderlichen Gottes ist allerdings nur ein punktueller Durchbruch biblischen Denkens geblieben, er ist nicht zum tragenden Verstehenshorizont origenistischer Gotteslehre geworden. Die Diktatur des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms blieb bestehen.»

²⁹ Eine ähnliche Deutung des scheinbaren Paradoxes zwischen der natürlichen Apathie und der freiwilligen Pathie Gottes bei Origenes entwickelt F. Meesen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung* (Freiburger Theologische Studien, Bd. 140), Freiburg/Basel/Wien 1988, 42: «ORIGENES bestreitet faktisch wohl keinesfalls die Leidensfähigkeit der göttlichen Natur, widersetzt sich aber der Schlussfolgerung, dass die Leidensunfähigkeit der Natur überhaupt Leidlosigkeit Gottes bedeuten müsse. Gott darf nicht

theologisch auf seine Natur eingegrenzt werden, sondern muss biblisch in seiner personalen Zuwendung zur Welt in den Blick kommen. Das ausgesagte Leiden ist deshalb nicht ein Leiden in seiner Natur, sondern ein Leiden der Liebe.» Ders., ebd., 43: «Grund und Maß dieses Leidens (sc. Gottes mit seiner Schöpfung) liegen im transzendenten Gott selbst, insofern er als Schöpfergott und der Welt bleibendes Gegenüber gedacht wird. Leiden ist dann eine Form, in der Gott sein Weltverhältnis gestaltet und als ein Mit-Leiden Ausdruck der Liebe und nicht eines Mangels.»

³⁰ Vgl. V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen, Leipzig 1880; leider war mir diese Ausgabe zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrages nicht zugänglich; deshalb kann ich hier nur auf diejenigen Passagen aus dieser Schrift verweisen, die von H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 213-220, zitiert und paraphrasiert werden.

³¹ Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 17.

³² Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 15.

³³ Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus 769 b, in: Sch 97,482,84.

³⁴ Vgl. Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus, 778b, in: Sch 97,514; Ep. IV ad Nestor. 5, in: Acta Concilia Oecomenica I, 1,1,27; Ep. XXXIX ad Ioan. Antioch. 9, in: ACO I,1,4,19.

³⁵ Vgl. Proklus v. Antiochien, Ep. IV ad Ioan. Episc. Antioch., in: PG 65, 877 A: «unus ex trinitate secundum carnem crucifixus»; dabei ist die wahrscheinlich von Nestorius geprägte Bezeichnung «Theopaschit» ursprünglich ein Schimpfwort, welches sich gegen die Christologie Cyrills v. Alexandrien richtet.

³⁶ R. Faber, Art. Theopaschismus, in: ³LThK, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, Sp. 1464 (vgl. auch die hier genannte Literatur).

³⁷ W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Maurer und E. Bergsträßer, Berlin 1959, 123.

³⁸ H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 95.

³⁹ Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 29,5 (CCL 2,1203,28-34): «Quid est enim compati quam alio pati? Porro si impassibilis Pater, utique et incompassibilis; aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei uel hoc timore tuo praestas. Times dicere passibilem quem dicis compassibilem. Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea condicione qua Deus est.»

⁴⁰ Vgl. hierzu mit ausführlichen Belegen H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 224-231.

⁴¹ Vgl. hierzu ausführlich und mit zahlreichen Belegstellen W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 147-159.

⁴² Vgl. Augustinus, De Civitate Dei XII, ed. E. Dombart/A. Kalb, Bd. I, Darmstadt 1981, 540.25-29: «Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur.»

⁴³ Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. III, q. 15, art. 4 u. 5; ebd., I-II, 22,3.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

DAS ÄUßERSTE

Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie

Aber Gott ist größer, als wir denken [...] er weiß auch dem Aeüßersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeüßerstes zu begegnen.¹

F.W.J. SCHELLING

Die Rede vom leidenden Gott ist in der gegenwärtigen Theologie höchst umstritten. Den einen erscheint sie unverzichtbar, um die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes angemessen zur Geltung zu bringen. Den anderen gilt sie als Versuch, die klagende Rückfrage an Gott, die aus der abgründigen Leidensgeschichte der Welt erwächst, vorschnell zu beruhigen. In der Tat scheint der theologische Hinweis auf den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in der Person und Geschichte Jesu Christi die Schärfe der Theodizeefrage abzumildern. Wenn nämlich Gott selbst sich aus Liebe zu den Menschen den Bedingungen der Geschichte ausgesetzt hat, um diese zu einer Geschichte des Heils zu wenden, wenn mithin der Gekreuzigte den Fluch der Sünde auf sich genommen hat, um den Sündern eine neue Perspektive zu eröffnen, und sich zugleich mit den Leidenden identifiziert hat, um diesen nahe zu sein, dann scheint der Protest gegen Gott im Namen des Leidens ungerechtfertigt. Der Verdacht drängt sich auf, dass eine forcierte Theologie der Anklage, welche eklatante Unrechterfahrungen aufzunehmen sucht, Gottes bedingungslosen Selbsteinsatz in Jesus Christus immer schon in den Hintergrund geschoben hat.

Andererseits ist aber auch die Frage unabweisbar, wie das Leid der ungezählten Opfer der Geschichte theologisch gewürdigt werden kann. Angesichts der verstummen Schreie der Gefolterten und Ermordeten scheint gerade in der lange verdrängten und verdächtigten Gebetsform der Klage die eigentliche «Frömmigkeit der Theologie»² zu liegen. Kann man sich hier mit dem Hinweis zufrieden geben, dass Gott selbst gelitten hat? Gilt es nicht in kritischer Absetzung von diversen Formen einer «Liebe-Leid-

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Theologie» an die Berechtigung des «Protestes gegen Gott – vor Gott» (K.-J. Kuschel) zu erinnern? Und gibt nicht gerade der Schrei des sterbenden Jesus, «dieser zweifelnde und verzweifelte Warum-Schrei»³ einer Theologie der Anklage das entsprechende christologische Fundament?

Angesichts der scheinbaren Gegenläufigkeit von trinitarischer Kreuzestheologie, welche die Rede vom leidenden Gott unter gewissen Bedingungen für unverzichtbar hält, und theodizee-empfindlicher Klage-Theologie, welche die Rede vom leidenden Gott kategorisch ablehnt, könnte man zu der Einschätzung gelangen, dass die dankbare Anerkennung der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Christi zu einem tendenziellen Verstummen der Klage führt, während umgekehrt das Votum für eine Revitalisierung der Anklage und des Protestes von einer gewissen Christologie-Vergessenheit gekennzeichnet ist. Dass sich gleichwohl Klage-theologie und Christologie nicht einfach gegeneinander ausspielen lassen, wird später deutlich werden müssen.

Um die angerissene Problematik eingehender zu beleuchten, sei im folgenden zunächst den Vorbehalten, die Johann Baptist Metz gegen die Rede vom leidenden Gott vorgetragen hat, Raum gegeben (1). Ob seine Kritik an der trinitarischen Kreuzestheologie triftig ist oder nicht ihrerseits korrekturbedürftige Züge aufweist, kann erst beurteilt werden, wenn Möglichkeiten und Grenzen einer Rede vom leidenden Gott an einer exemplarischen Gestalt trinitarischer Kreuzestheologie untersucht worden sind. Dies soll unter Rückgriff auf die Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars geschehen – und zwar mit dem ausdrücklichen Frageinteresse, an welche Kriterien die Rede vom Leiden Gottes in seinem theodramatischen Ansatz gebunden ist (2). Nach einer Zwischenbilanz (3) sei abschließend deutlich gemacht, dass die kreuzestheologisch motivierte Rede von einem göttlichen Leiden nicht zwangsläufig zu einer Beruhigung der Klage führen muss. Die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus seine «unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe» (Thomas Pröpfer) bereits *endgültig* gezeigt hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eschatologische *Vollendung* der Geschichte noch aussteht.⁴ Gerade die temporale Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht gehört zur Grundsignatur der Klage, die, gespeist aus der dankbaren Erinnerung an die vergangenen Heilstaten, Gottes rettende Macht angesichts akuter Leid- und Unrechterfahrungen auch für heute einfordert. (4)

1. *Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff?*

Zum Vorbehalt von Johann Baptist Metz

Angestoßen durch die historische Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht⁵, hat Johann Baptist Metz die Entwürfe der neueren systematischen

Theologie mit der Frage konfrontiert, ob man ihnen die Beunruhigung durch die Leidensgeschichte nicht zu wenig ansehe, ob sie in ihren Überlegungen nicht von einem zu hohen Apathiegehalt geprägt seien. Diese grundsätzliche Kritik, die sich aus der Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte herleitet, hat er mit der Forderung nach mehr «Theodizee-Empfindlichkeit» in der Theologie verbunden.⁶ Dabei versteht Metz – anders als Leibniz – unter dem Titel «Theodizee» nicht den Versuch, Gott angesichts des Leidens, der Übel und des Bösen in der Welt mit den Mitteln der Vernunft zu rechtfertigen, sondern das Wach- und Offenhalten der Fragen, wie von Gott angesichts der bedrückenden Leidensgeschichte der Welt überhaupt zu reden sei: Was ist mit den Verstummtten, den Besiegten, den Opfern der Geschichte? Wird die Vergangenheit definitiv vergangen sein oder gibt es eine Macht, die rettend an das Vergangene rührt? Wo ist Gott? Warum lässt er solange auf sich warten? Das in diesen Fragen sich artikulierende Gottvermissen geht bei Metz einher mit der Forderung nach einer negativen Theologie der Klage, welche die schmerzliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes angemessen zur Sprache bringt.⁷

Aus der Sicht dieser mit den Opfern solidarischen Theologie erscheint nun die Rede von einem leidenden Gott zutiefst problematisch. Trinitarische Kreuzestheologie – so der Verdacht – versuche die Theodizeefrage durch den Verweis auf den aus Liebe mitleidenden Gott letztlich zu beantworten, und überspiele so das Leiden an Gott, das sich in Klage und Protest Ausdruck verschaffe. Die Aussage Walter Kaspers: «Der sympathische Gott, wie er in Jesus Christus offenbart wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...] Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott»⁸, scheint diesen Verdacht auf den ersten Blick zu bestätigen. Hinzu kommt, dass nach Metz «die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt [zollt], wenn sie allzu eilfertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht»⁹. Nun mag es problematisch sein, die trinitarische Explikation des Kreuzesgeschehens gegen den biblischen Monotheismus auszuspielen. Allerdings ist zuzugestehen, dass manche Trinitätstheologien durch ihre Rede vom «Leiden zwischen Gott und Gott» auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, das auch für die christliche Theologie unaufgebbare jüdische Erbe des Monotheismus zugunsten einer tritheistischen Rede von drei göttlichen Subjekten preiszugeben. Die eigentlichen Vorbehalte gegen die Rede von einem Leiden in Gott richten sich aber

- gegen eine «gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte»;
- gegen eine spekulative «Aufhebung» der menschlichen Leidensgeschichte in den Gottesbegriff;

- gegen eine Verletzung des «negative[n] Mysterium[s] menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr bringen lassen will»;
- und gegen eine Ignorierung der klassischen Analogielehre, welche durch das Beharren auf einer «größeren Unähnlichkeit» zwischen Gott und Welt der Projektionsgefahr vorzubeugen wusste.¹⁰

Auch von der Christologie her lässt sich nach Metz die Rede vom leidenden Gott nicht legitimieren, da «das Sohnesbewusstsein des armen Menschen Jesus von Nazaret gegenüber seinem göttlichen Vater» nicht gleichsinnig zu verstehen sei «mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn»¹¹.

Diese Vorbehalte gegenüber der theologischen Rede von einem Leiden in Gott sind erheblich. Sie unterstellen, dass in den Entwürfen der trinitarischen Kreuzestheologie, wie sie aktuell etwa bei Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann vorliegen, die Vermittlung zwischen trinitarisch verankerter Soteriologie und konkreter Leidensgeschichte nur unzureichend geleistet ist. Dabei ist es nicht nur der Respekt vor den ungleich leidenden Opfern, der Metz' Absage an die Rede von einem pathischen Gott motiviert. Auch die soteriologische Dürftigkeit eines ohnmächtig leidenden Gottes, der die eschatologische Rettung der Toten nicht mehr zu garantieren vermöchte, steht hier im Hintergrund. Auffällig ist in jedem Fall, dass Metz' Rückfragen eine gewisse Nähe zum klassischen Apathie-Axiom aufweisen.¹² Dieses hatte die Affekt- und Leidensunfähigkeit Gottes behauptet, um die göttliche Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Es hatte allerdings zugleich das Problem offengelassen, wie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes am Kreuz mit der prinzipiellen Leidensunfähigkeit Gottes zusammenzudenken sei. An dieser Frage arbeiten sich – auf unterschiedliche Weise – die von Metz kritisierten Entwürfe Jüngels, Moltmanns und Balthasars ab.¹³ Sie versuchen zu bestimmen, wie Gottes ewiges Leben *in sich* gedacht werden muss, wenn er sich im Tod des Menschen Jesus von Nazareth *für uns* engagiert hat. Bleibt Gott auch angesichts des Leidens und Sterbens Jesu der Apathische, als den ihn die philosophische Gotteslehre seit jeher begreift, oder muss von Gott selbst eine gewisse Mitbetroffenheit ausgesagt werden, soll das Kreuz nicht seiner theologischen Bedeutung entleert werden?

Die Diskussion um die Leidensfähigkeit Gottes bildet den Hintergrund der Anfragen von Metz. Sein Anliegen, Gott vom Leid der Geschichte frei zu halten, um das geschichtliche Leid nicht theologisch aufzuladen, kann dabei als Kriterium für eine angemessene Rede von Gott übernommen werden. Das heißt: Trinitätstheologische Rede von einem «Leiden in Gott» kann nur dann legitim sein, wenn sie zum einen das Wahrheitsmoment des

Apathie-Axioms respektiert und die prinzipielle Souveränität Gottes gegenüber der Geschichte wahrt, zum anderen aber auch die Würde der Geschundenen und Verstummen theologisch nicht überspielt. Zu prüfen ist deswegen, ob in der Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar, die hier exemplarisch behandelt sei, da «man am Reichtum seines Werkes nur um den Preis einer theologischen Verarmung vorbeigehen kann»¹⁴, so von Gott die Rede ist, dass er in die Geschichte verstrickt wird und sein Leiden das geschichtliche Leiden nur verdoppelt, oder ob bei der Rede vom Leiden Gottes Differenzierungen eingeführt werden, die eine Verstrickung Gottes in die Geschichte gerade vermeiden.

2. Das Kreuz als Offenbarung des Äußersten:

Zum theodramatischen Ansatz Hans Urs von Balthasars

Die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar, die das Verhältnis Gottes zum Leiden betreffen, sind primär kreuzestheologisch motiviert. In der *Theodramatik*¹⁵ stellt er die Frage, ob ein Gott der Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16) angesichts des Ausmaßes an Sünde in der Welt in ungerührter Leidenschaftslosigkeit verharren könne, oder ob nicht – gerade angesichts der Passionsgeschichte Jesu – eine gewisse Mitbetroffenheit von ihm ausgesagt werden müsse. Im Durchgang durch biblische und patristische Aussagen, die Affekte wie Reue, Schmerz und Zorn bei Gott bezeugen¹⁶ bzw. mit dem hellenistischen Denkhorizont zu vermitteln suchen, zugleich aber auch in kritischer Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen der Geschichte und Gegenwart kommt Balthasar zu dem Ergebnis, dass von Gott durchaus eine gewisse Affizierbarkeit ausgesagt werden muss. Er führt allerdings sofort Differenzierungen ein, um die Rede vom Pathos Gottes vor Missverständnissen zu schützen. *Pathos als unfreiwilliges Widerfahrnis von außen oder als Leidenschaft im Sinne von Sünde kann und darf von Gott nicht ausgesagt werden.* Darin sieht von Balthasar in Übereinstimmung mit den Vätern die bleibende Bedeutung des Apathieaxioms. Auf der anderen Seite hält er die theologische Rezeption dieses Axioms auch für ergänzungsbedürftig, bleibt sie doch solange unbefriedigend, als die Rede von der Apathie Gottes, des Vaters (und des Geistes) unverbunden stehen bleibt neben der Rede vom leidenden Gottessohn.¹⁷ Eine Passiologie, wie Balthasar sie entwickelt, versucht daher, eine Reduktion des Leids auf die heilsökonomische Seite Gottes zu vermeiden. Wie aber kann eine Mitbetroffenheit des Vaters (und des Geistes) durch die Passion Jesu Christi ausgesagt werden, ohne in einen heterodoxen Patripassianismus zurückzufallen bzw. Gott in die Geschichte des sich aufbäumenden Widerspruchs gegen Gott zu verstricken? Diese Frage lässt sich nur beantworten, wenn man das Verhältnis zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im passiologischen An-

satz von Balthasars genauer bestimmt. Dies soll hier im Anschluss an Überlegungen von Thomas Krenski durch zwei Alternativmodelle verdeutlicht werden.¹⁸

Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom, demzufolge die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt¹⁹, spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle. Alle Lösungsversuche, die hier nur typologisch verkürzt dargestellt werden können, nehmen darauf Bezug, unterscheiden sich aber in der Deutung dieses Axioms. Das erste Modell deutet die Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im Sinne einer *Tautologie*. Die Behauptung, dass im Leiden und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth der göttliche Logos selbst leidet und stirbt, dass also zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus eine *Idiomenidentität* besteht, löst die immanente in die ökonomische Trinität auf und vermag die Freiheit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt nicht mehr zu wahren. Die Lehre Hegels, dass das arme und abstrakte Sein Gottes sich an das Andere seiner selbst entäußern *musste*, um im Durchgang durch das Leid, den Tod und das Negative der Geschichte zu einem konkreten und bestimmten Sein zu finden, steht gleichsam als Kronzeuge für diese Interpretation. Es wird hier nicht nur eine problematische Entwicklung in den Gottesbegriff eingetragen²⁰, auch kommt es zu *univoken* Direktaussagen über das Leiden Gottes, die den Gedanken einer Erlösungsbedürftigkeit Gottes aufwerfen. Unter den gegenwärtigen systematischen Entwürfen rückt Jürgen Moltmann mit seiner Lehre von der Theopathie²¹ in eine gewisse Nähe zu Hegel, wenn er einerseits meint, dass die Liebe zwischen Gleichen irgendwie unerfüllt bleibe, wenn sie sich nicht schöpferisch über sich selbst hinaus an das Ungleiche mitteile²², andererseits aber die reale Geschichte als Konstitutionsgeschehen der göttlichen Trinität zu deuten scheint.²³

Auf einer diametral entgegengesetzten Deutung von Rahners Grundaxiom basiert das Äquivokationsmodell, das die *Entsprechung* zwischen Gottes Geschichtshandeln und seinem inneren Wesen nicht mehr deutlich zu machen vermag, wenn es eine prinzipielle Differenz zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität ansetzt. Die Vorbehalte gegen eine gleichsinnige Übertragung des Leidens Jesu auf Gott führen hier zu einer unbewältigten Spannung: einerseits wird die Rede von der Passion des Menschen Jesus zugelassen, andererseits aber jede Berührbarkeit von Gott ferngehalten, so dass die Gefahr aufbricht, das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes nicht mehr verständlich machen zu können. Mit der Betonung, dass die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus «unvermischt» sei, bleiben die leidensfähige menschliche und die leidensunfähige göttliche Natur unvermittelt nebeneinander stehen (als gelte es nicht auch, das chalcedonensische «ungetrennt» der beiden Naturen zu

bedenken). Obwohl Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom von einer Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität spricht, zeigt er «doch kein Verständnis dafür, dass Gott an sich selbst und in seiner göttlichen Dimension vom Leiden affiziert sein müsse, um uns wahrhaft zu erlösen.»²⁴ Die Rede vom Schmerz Gottes, wenn sie denn überhaupt noch für möglich gehalten wird, ist allein auf die heilsökonomische Seite anwendbar, im Blick auf Gott selbst, sein immanentes Wesen, bleibt sie tabuisiert.

Das *univoke* Modell der Rede vom Leiden Gottes vermag den Zusammenhang zwischen Wesen und Wirken Gottes deutlich zu machen, allerdings um den Preis, Gott an die Welt zu verlieren. Das *äquivoke* Modell macht demgegenüber die Souveränität Gottes über die Geschichte stark, ohne eine wirkliche Teilnahme Gottes – bis zur stellvertretenden Übernahme der Gottlosigkeit – plausibel machen zu können. Es bleibt letztlich ungeklärt, wie Gott selbst im Geschehen von Golgotha involviert sein kann. Die berechtigten Anliegen beider Positionen zur Geltung zu bringen, zugleich aber über ihre Defizienzen hinwegzukommen, das ist das Anliegen, das Balthasar mit seinem Ansatz einer *analogen* Rede vom Leiden Gottes verfolgt.

Analoge Rede zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) aussagt, nicht ohne zugleich eine größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) zu notieren.²⁵ Dieser Grundsatz analogen Sprechens wird bei Balthasar für die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität leitend, d.h. er versucht *zugleich* von einem Ineinander und einer Unterscheidung zwischen beiden zu reden. Sein theologisches Bemühen kreist um die Frage, wie sich von der *Selbstoffenbarung* Gottes her, wie sie sich in der Stunde des Kreuzes verdichtet, Rückschlüsse ziehen lassen auf sein innergöttliches Wesen selbst. Dabei geht es ihm nicht um eine müßige Spekulation über das Innenleben Gottes, wie Metz und andere unterstellen, auch nicht um eine unkontrollierte Projektion menschlicher Leidenserfahrung in das Wesen Gottes, sondern um eine immanent-theologische Grundlegung seines heilsökonomischen Wirkens in der Geschichte. Wenn Gott sich in der Person und Geschichte Jesu dem Leid dieser Welt bis zum Tod am Kreuz aussetzen *kann*, ohne sein Gottsein zu verlieren, wenn er in seinem Sohn stellvertretend die Gottlosigkeit aller Menschen auf sich nehmen *kann*, ohne sich in seinem Wesen zu widersprechen, dann muss es *in ihm selbst* so etwas wie ein Fundament für dieses Heilshandeln geben.

Die Tatsache, dass der ewige Logos auf seine Gottheit Verzicht leisten und sich entäußern konnte (vgl. Phil 2, 6–11), sieht Balthasar in einer innertrinitarischen «Ur-Kenose»²⁶ in Gott selbst verankert. Die äußerste Hingabe, die am Kreuz *geschichtlich* sichtbar wird, hat eine Entsprechung im Wesen Gottes selbst, das als Liebe *von Ewigkeit her* äußerste Hingabe ist.²⁷

Die Rede von einer Ur-Kenose, die im Anschluss an Sergej N. Bulgakow²⁸ entwickelt wird, meint zunächst die vorbehaltlose Selbstweggabe des Vaters an den Sohn im Akt der Zeugung. Dieser Selbstweggabe des Vaters verdankt sich der Sohn und schenkt sich dankend dem Vater zurück, der so seinerseits die Vaterschaft dem sich zeugenlassenden Sohn verdankt; der Geist, in dem sich Vater und Sohn einander schenken, kann als das ewige Ereignis dieser wechselseitigen Hingabebewegung zwischen Vater und Sohn gefasst werden. Die nicht zeitlich zu verstehende Selbstentäußerung des Vaters im Akt der Zeugung setzt nun nach Balthasar einen absoluten, unendlichen «Abstand, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinne eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt.»²⁹ Das Nicht-an-sich-Halten der Personen in Gott ist der Ermöglichungsgrund nicht nur für die Schöpfung, sondern auch und vor allem für die geschichtliche Kenose des Sohnes. Er kann seine Gottheit beim Vater hinterlegen und in seiner Sendung, die das Äußerste einschließt, die Schuld der Welt auf sich nehmen und so die verlorene Menschheit mit Gott versöhnen.³⁰

Die Ähnlichkeit, die hier zwischen der *geschichtlichen* Entäußerung des Sohnes und dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott selbst ausgesagt wird, versucht das Defizit der äquivoken Rede, die vom Leiden Gottes nur im Blick auf sein ökonomisches Wirken zu sprechen vermochte, zu überwinden. Gleichwohl wahrt es die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, indem es das heilsökonomische Wirken auf eine *freie Selbstbestimmung* in Gott zurückführt. Die Sendung des Sohnes, die in der Passion kulminiert, wird dadurch als *passio activa* näher bestimmbar. Nur unter dem Vorbehalt der größeren Unähnlichkeit, welche die Differenz zwischen dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott und der *zeitlichen* Entäußerung des Sohnes markiert, kann dem berechtigten Anliegen der negativen Theologie entsprochen werden, die vor einer naiven Übertragung anthropomorpher Vorstellungen auf Gott warnt.³¹ Dennoch ist analoge Gottesrede von einer radikal negativen Theologie zu unterscheiden, welche die Bestimmungslosigkeit zur letzten Bestimmung Gottes erklärt und dadurch der *Selbstbestimmung* Gottes als Liebe nicht mehr zu entsprechen vermag. Bei aller Betonung der Unzulänglichkeit menschlichen Sprechens hält analoge Rede demgegenüber an der realen Identität zwischen dem ökonomischen Wirken und dem immanenten Wesen Gottes fest. Sie tut dies, ohne einer *tautologischen* Identität das Wort zu reden, die das Leiden gleichsinnig in den Gottesbegriff einschreibt und eine Freiheit Gottes gegenüber der Welt gerade

nicht mehr zu denken vermag. «Fragt man [...], ob Leiden in Gott sei, so lautet die Antwort: in Gott ist der Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vater sich (und *alles* Seinige) weggibt [...] auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Bei-sich-selber-beginnen-Wollens verwandelt.»³² Das Modell der *analogia exinanitionis* vermag in Gott eine gewisse Mitbetroffenheit am Leiden der Welt auszusagen, ohne Gott tragisch oder prozesstheologisch in die Geschehnisse der Welt verstricken zu müssen. Das Mitleiden Gottes kann als *passio caritatis* näher bestimmt werden, wenn man voraussetzt, dass die *caritas Dei* nur als ewiges Hingabegeschehen richtig gedeutet ist.

Warum aber ist es Balthasar überhaupt wichtig, von einem Leiden in Gott zu sprechen, und sei es nur unter dem Vorbehalt der Analogie? Handelt es sich dabei nicht doch um einen Versuch, das Leiden zu universalisieren und dadurch die Härte der realen Leidensgeschichte theodramatisch zu überspielen?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass Balthasar in seiner Passiologie ganz vom theodramatischen Selbsteinsatz Gottes am Kreuz Jesu Christi her denkt. Dabei deutet er das Leiden Christi weniger im Sinne einer *solidarischen Koexistenz* mit den Unterdrückten und Geschlagenen der menschlichen Geschichte als vielmehr im Sinne einer *stellvertretenden Proexistenz* des Gekreuzigten zugunsten aller. Der Deutehorizont für die Interpretation des Geschehens auf Golgotha ist für Balthasar das Modell sühnenden Leidens, das im vierten Gottesknechtlied vorgezeichnet ist (Jes 53).³³ Von daher ist es folgerichtig, wenn er die Singularität des Leidens Christi nicht auf der Ebene körperlicher oder psychischer Tortur ansetzt. Entscheidend ist für ihn, dass der, der vorbehaltlos und ungebrochen aus der Nähe zum Vater gelebt und gewirkt hat, den Tod der äußersten Gottesverlassenheit auf sich nimmt, und zwar unter einem soteriologischen Vorzeichen: *pro nobis*.³⁴ Jesu Leiden «ist nicht nur das tiefstmögliche [...], sondern es kann auch das für alle sühnende sein, weil es die Macht hat, alle Sünden, aber auch alles Leid der Welt zu *unterwandern* und es in ein Werk höchster Liebe zu verwandeln»³⁵.

Das partikulare Kreuzesereignis hat universale Bedeutung, insofern es die gesamte menschliche Leidens- und Schuldgeschichte umfasst. Mit dieser inklusiven Deutung stellt sich allerdings das Problem, ob es für diejenigen, die ihr Leiden anders verstehen und verstanden haben, zumutbar ist oder ob hier nicht doch so etwas wie eine postume Vereinnahmung der Opfer vorgenommen wird. Balthasar ist sich durchaus bewusst, hier eine *Grenze* menschlicher Aussagemöglichkeiten zu berühren, glaubt allerdings festhalten zu dürfen, «dass Christus in seiner Passion jedes menschliche Leid

überholt hat, und zwar stellvertretend, so dass kein noch so abscheuliches und perverses menschliches Leid über das seine hinausreichen kann, sondern innerhalb des seinen einbehalten sein muss.»³⁶ Damit sind letztlich alle Daten der menschlichen Unheils- und Leidensgeschichte auf das heilsgeschichtliche Datum Golgotha bezogen, das von Balthasar als *Peripetie* des Dramas zwischen Gott und der Freiheitsgeschichte der Menschen gedeutet und als ein eminent sinnvolles Geschehen qualifiziert wird. Am Ende des IV. Bandes der *Theodramatik* wagt Balthasar den Gedanken, dass sich vom Kreuzesgeschehen her auch für die menschliche Leidensgeschichte so etwas wie ein Sinn erahnen lasse: «Und wenn es wahr ist, dass das Leid des Gekreuzigten auch das sich selbst unverständliche Weltleid in ein miterlösendes verwandeln kann, dann können die unbegreiflichsten, die grauenhaftesten Foltern, Kerker, Konzentrationslager und was es an Gräueln mehr gibt, in eine große Nähe zum Kreuz rücken: zu seiner vollkommenen Nacht, in der nur noch ein unausdenkliches Warum geschrieen werden kann.»³⁷

3. Zwischenbilanz einer unausgetragenen Kontroverse

Nach dieser knappen Übersicht über Balthasars trinitarische Kreuzestheologie, gilt es, auf die Rückfragen von J.B. Metz zurückzukommen und eine vorläufige Bilanz zu ziehen:

Zunächst ist festzuhalten, dass die Rede vom Leiden Gottes im Horizont von Balthasars *Theodramatik* auf der freien Selbstbestimmung seiner Liebe basiert. Wenn aber Gott selbst sich von Ewigkeit her dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit der Menschen bestimmen zu lassen, dann kann sein «Leiden» weder tragisch auf ein unfreiwilliges Widerfahrnis von außen, noch auf einen inneren Widerstreit in Gott selbst zurückgeführt werden. Ebenfalls wird der Gedanke Hegels, dass Gott erst im Durchgang durch den Schmerz und das Negative der Geschichte zu sich selbst komme und das Leid ein notwendiges Moment im Prozess der Selbstwerdung darstelle, von Balthasar ausdrücklich zurückgewiesen. Er teilt Metz' Reserve gegen Hegels Geschichtsphilosophie, welche sich ausdrücklich als Theodizee versteht³⁸ und vom Verdacht eines untergründigen Zynismus kaum freizusprechen ist, wenn beim «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» durchaus inkalkuliert wird, «dass dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen.»³⁹

Gegenüber einer gleichsinnigen, die Leidenerfahrungen auf Gott übertragenden Rede wird von Balthasar ausdrücklich der *analoge* Charakter einer Theologie des leidenden Gottes unterstrichen. Durch die Betonung der größeren Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit wird dem Anliegen der *negativen Theologie* Rechnung getragen, welche das Mysterium der Unbegreif-

lichkeit Gottes vor denkerischem Zugriff schützen will. Es ist allerdings ein signifikanter Unterschied, ob man das Göttliche als transzendentes Prinzip fasst, das letztlich unbegreiflich und daher unsagbar ist, oder ob man im Horizont des christlichen Glaubens Gott als den versteht, der sich auf unergründliche Weise selbst mitgeteilt hat. Im ersten Fall prallt das begriffliche Denken am Unbegreiflichen ab, im zweiten Fall reicht die Sprache nicht aus, die sich entäußernde Liebe Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen. Neuplatonische und christlich inspirierte negative Theologie sind daher zu unterscheiden: Wie «am Ende negativer philosophischer Theologie das ›Schweigen‹ steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.»⁴⁰

Metz' Rückfrage, ob die trinitarische Kreuzestheologie und ihre Rede vom leidenden Gott nicht das provokative Potential der Theodizeefrage vorschnell beruhigt, ist allerdings differenziert zu behandeln: Zunächst gilt es wiederum eine Gemeinsamkeit zu konstatieren, denn ähnlich wie Metz lehnt auch Balthasar eine *philosophische* Lösung des Theodizeeproblems entschieden ab, bringt allerdings dann den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in Jesus Christus zur Geltung: «Das Leiden dieser Welt ist entsetzlich [...] Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je sensibler die Menschheit für das Leiden der Erniedrigten und Beleidigten wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: dass Gott selbst sich verteidigt. – Er hat dies einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. In diesen Wundmalen liegt ja nicht bloß ein bisschen Schmerz, das ein Gekreuzigter – einer unter Hunderttausenden – während drei Stunden ausstehen musste, sondern der Schmerz der ganzen Welt. Unsere Schuld und unsere Schwächen hat er getragen, weil Gott ihn für uns zur Sünde gemacht hat, weil er sein Leben als Schuldopfer für alle dahin gegeben hat.»⁴¹ Diesen Gedanken einer stellvertretenden Übernahme der Weltschuld scheint Metz nicht anerkennen zu können, wenn er mutmaßt, Leiden sei generell nichts Großes oder Erhabenes; «es ist in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes solidarisches Mitleiden, es ist nicht einfach Zeichen der Liebe, sondern weit mehr erschreckendes Anzeichen dafür, nicht mehr lieben zu können. Es ist jenes Leid, das ins Nichts führt, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.»⁴² In der Passion Jesu – da ist Metz vorbehaltlos zuzustimmen – vollzieht sich ein Leiden *an* Gott. Die Inkommensurabilität dieses Leidens ist selten so eindringlich betrachtet worden wie in den folgenden Sätzen. «Man hat es nie gewagt, [...] der Tatsache ins Auge zu sehen, dass jener Logos, in dem alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst seine Wahrheit besitzt, selber ins Dunkel, in die Angst, ins Nichtmehrfühlen und -wissen, ins Ausweg-

lose, ins Entgleiten, in die Abwesenheit des alle Wahrheit tragenden Verhältnisses zum Vater gerät, und damit in eine Verborgenheit, die das ganze Gegenteil der Wahrheits-Entbergung des Seins ist. Man müsste dann auch das Schweigen Jesu in der Passion als ein Verstummen, ein Nichtmehraussagen und -antworten des Wortes Gottes verstehen [...] Der Vater hat sich entzogen [...] Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, das deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann. Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nach dem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepasste verklungen ist. In Wahrheit müsste man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören.»⁴³ Aber zugleich – und darauf ist gegenüber Metz zu insistieren – vollzieht sich in der Passion Jesu doch auch ein Leiden *für* die Menschen. Wer den Verlassenheitsschrei des sterbenden Jesus als Legitimation für eine Theologie der Anklage heranzieht, ohne die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes zur Geltung zu bringen, halbiert die Kreuzestheologie, ja bringt sich um deren Pointe.⁴⁴ Der Verzicht auf eine soteriologische Deutung des Todes Jesu aber, wie er für Metz' theodizee-empfindliche Klage-Theologie kennzeichnend ist, erhärtet den Verdacht, dass diese um den Preis einer gewissen Christologie-Vergessenheit erkaufte ist.

Allerdings bleibt die bedrängende Frage, ob bei Balthasar durch das Motiv der «trinitarischen Unterfassung» von Schöpfung und Geschichte nicht doch eine problematische Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff stattfindet. Wäre dies der Fall, dann würde das systematische Zentrum der Theodramatik, die Konfrontation von göttlicher und menschlicher Freiheit, in der Tat empfindlich getroffen. Das Drama der Geschichte wäre zu Ende, bevor es begonnen hätte, wenn das unfassbare Leid und der sündige Widerspruch *immer schon* in Gott eingeborgen wären. Manche Formulierungen bei Balthasar scheinen den Verdacht einer theologischen Entwertung der Geschichte zu bestätigen und haben daher entsprechende Kritik provoziert.⁴⁵ Allerdings ist zu beachten, welche Funktion die inkriminierten Aussagen bei Balthasar haben. Sie suchen die ruinöse Vorstellung zu vermeiden, dass Gott die Geschichte entgleitet und er tragisch oder prozess-theologisch in sie hineingerissen wird. Wie aber kann Gott als «Autor» des Theodramas die letzte Verantwortung für das Gelingen der Schöpfung übernehmen? Da der faktische Verlauf der menschlichen Freiheitsgeschichte durchgängig geprägt ist von der Verweigerung der «Akteure», ihre jeweils von Gott zuge dachte Rolle zu übernehmen, stellt sich die bedrängende Frage, ob Gottes Absichten mit der Schöpfung scheitern können. Immerhin wäre es vorstellbar, dass ein Geschöpf sich in steifnackiger Selbstherrlichkeit dem göttlichen Versöhnungsangebot dauerhaft verschließt. Endet die Schöpfung dann zwangsläufig in einem Fiasko, oder hat Gott die Möglich-

keit geschöpflicher Verweigerung von vornherein einberechnet? An dieser Stelle hat die anstößig erscheinende Rede von der trinitarischen Unterfassung von Schöpfung und Geschichte ihren systematischen Ort. Sie macht geltend, dass die Schöpfung nur im Blick auf das Kreuz gewagt wurde, das Kreuz aber in der kenotischen Hingabe Gottes selbst verankert ist. Die Rede von einer trinitarischen Unterfassung entspricht jedenfalls nur dann dem systematischen Anliegen der Theodramatik, wenn sie nicht auf eine undramatische Aufhebung der menschlichen Freiheitsgeschichte hinausläuft, sondern anzuzeigen versucht, dass Gott das «ungeheure Risiko»⁴⁶ der Schöpfung nur im Blick auf die *je größeren Möglichkeiten seiner Liebe* gewagt hat und wagen konnte.⁴⁷

4. Christologievergessene Klage? Wider eine falsche Alternative

Führt die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus die Situation menschlichen Leids auf sich genommen und sich am Kreuz dem sündigen Widerspruch ausgesetzt hat, zu einer definitiven Beantwortung der Theodizeefrage? Und ist jede Theologie der Klage und Anklage bereits Anzeichen eines undankbaren Vergessens oder gar von Verrat? Um schiefe Alternativen in dieser schwierigen Frage zu vermeiden, wird man aus der Sicht des Glaubens zunächst festhalten müssen, dass im «Totaleinsatz Gottes»⁴⁸ auf Golgotha in der Tat eine erste und grundlegende Antwort auf das Leid erfolgt ist. Hier wird erkennbar, dass Gott sich aus der heillos zerrütteten Freiheitsgeschichte der Menschen nicht herausgehalten, sondern in der Passion Jesu Christi die *innere* Situation der Sünder aufgesucht und sich mit den Leidenden identifiziert hat. Allerdings blockiert die dankbare Anerkennung dieses Faktums nicht die Rückfrage an Gott, sondern setzt diese noch einmal in anderer Weise frei: Warum gibt es auch und gerade in der *post Christum natum* fortlaufenden Geschichte soviel Leid, warum nehmen die sich auftürmenden Trümmer der Geschichte kein Ende? Warum zögert die Sünde und Tod überwindende Macht Gottes solange, die Geschichte zu vollenden? «Auch die *äußerste* Menschenzuwendung Gottes, wie sie die Christen in Jesu Wirken, Tod und Auferweckung erkennen, löst die Theodizeefrage nicht, sondern treibt sie verschärfend hervor.»⁴⁹ Denn: «In der Erlösungstat Christi hat Gott die Sünde besiegt, gesühnt, weggenommen – warum nicht auch das Leiden? Das Leiden erscheint in einer erlösten Welt noch widersinniger, als es in einer bloß natürlichen wäre.»⁵⁰

Vor diesem Hintergrund muss der pauschale Verdacht einer Christologie-Vergessenheit der Klage-theologie zurückgewiesen werden. Jesus selbst hat in der äußersten Verlassenheit zum Vater geschrien, und dieser Schrei, der von einem unerschütterlichen Vertrauen zum Vater getragen war, ist nach dem Zeugnis der Schrift nicht ungehört verhallt. Dies ermutigt

Christen, gerade in Situationen der Anfechtung in die Vertrauenshaltung des Gekreuzigten einzutreten und die sie bedrängenden Fragen vor Gott zu bringen. Klage macht stumme Not beredt. Allerdings ist der Akt der Klage an affirmative Voraussetzungen gebunden. Erst in dem Maße, als das Gedächtnis an die geschichtlichen Heilstaten Gottes lebendig ist, kann die bedrängende Erfahrung von Unheil und Leid in der Gegenwart zum Anlass der Rückfrage werden. Klage, die nicht in Doxologieverweigerung und monologischen Protest einmünden will, wird sich daher immer wieder dankbar an das bereits erfolgte Heilshandeln erinnern, um die Hoffnung nicht zu ersticken. Statt vertrauensvoll darauf zu setzen, dass Gott am Ende seine Treue zur Schöpfung auch angesichts der Untreue seiner Geschöpfe durchhält, gibt es in der heutigen Klage-theologie allerdings Stimmen, die Gott selbst eine *Schuld* am Unheil der Welt zuschreiben oder ihm *dunkle Seiten* attestieren.⁵¹ Mit diesem – bewusst oder unbewusst vollzogenen – Abschied vom gütigen Gott aber zersetzen sie die Voraussetzungen für eine kohärente Theologie der Klage. Ein Gott, der Schuld auf sich lüde, der – wie auch immer – direkt verantwortlich wäre für das Unheil und die Negativität der Geschichte, wäre für den leidenden Menschen unberechenbar und nicht mehr verlässlich. Ein allmächtiger, aber in maligne Mächenschaften verstrickter Gott, dessen Antlitz sich in eine dämonische Fratze verkehrt, kommt als Adressat menschlicher Klage nicht in Frage, es sei denn man wollte – in einem geradezu schizophrenen Akt – von einem dunklen Gott, der das Böse gar nicht verhindern *will*, zugleich dessen Behebung erwarten.⁵² Umgekehrt kommt aber auch ein guter, ohnmächtiger Gott als Adressat der Klage nicht in Frage. Von einem ohnmächtigen Gott, der das Böse nicht verhindern *kann*, ist Rettung nicht zu erwarten – das ist die soteriologische Dürftigkeit aller Theologien, die das Prädikat der Allmacht verabschieden zu müssen glauben. Die eschatologische Durchsetzung des Guten kann nur von einem guten und zugleich allmächtigen Gott erwartet werden. Hat aber Gott in der Bundesgeschichte mit Israel, dann aber in der Person und Geschichte Jesu nicht endgültig gezeigt, dass er das Gute *will* – und hat er nicht hinreichend deutlich gemacht, dass er auch *kann*, was er will, als er den am Kreuz Gemarterten vom Tod zum ewigen Leben auferweckte? Die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, die sich in der Verkündigung, im Tod und der Auferstehung Jesu zeigt, lässt Umriss einer «Selbstrechtfertigung» Gottes angesichts des Leids schon jetzt deutlich werden, über die manche Varianten einer Theologie des Gottvermissens wohl allzu schnell hinweggehen. So notiert Thomas Pröpper: «Damit Liebe sein könne, nahm er [Gott] das Risiko auf sich, dass Menschen sich abwenden, sich verweigern, mehr als Menschen sein wollen und gegenseitig zu Unmenschen werden. Wer aber Gott deshalb anklagen möchte, widerruft nicht nur seine eigene Freiheit, sondern kann so vielleicht auch nur reden,

weil er von dem Gott, der die bitteren Konsequenzen dieses Risikos mitträgt und den Preis der Freiheit bezahlt hat, schon wegblickt: von Jesus, der zu ihm gehört und den sie umgebracht haben. Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: Ob wir jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»⁵³

ANMERKUNGEN

¹ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Darmstadt 1966, Bd. 2, 10.

² J.B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 104f.

³ K.-J. KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/Main 1995, 227–261, hier 229.

⁴ Vgl. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 40–56.

⁵ Vgl. J.B. METZ, Art. *Auschwitz* (II. theologisch), in: LThK³ I (1993) 1260–1261.

⁶ J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137.

⁷ J.B. METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage*, in: M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg 1994, 304–310.

⁸ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 244. Vgl. auch W. PANNENBERG; *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 120.

⁹ METZ, *Plädoyer*, 135. Metz dürfte hier an den von Rahner wiederholt geäußerten Verdacht anknüpfen, der christliche Trinitätsglaube verfallende einem latenten Tritheismus, wenn er die Rede von den drei Personen im Sinne dreier selbstbewusster Akzentren interpretiere. Die Unterscheidung zwischen biblischem Monotheismus und theologischer Trinitätslehre, die Metz in diesem Passus vornimmt, hätte Rahner allerdings befremdet: Sie suggeriert einen Gegensatz, der nur stichhaltig wäre, wenn der Dreifaltigkeitsglaube mit dem Begriff des *einen* Gottes unvereinbar wäre und als heterodoxes Mythologem abgelehnt werden müsste. Dass der christliche Trinitätsglaube demgegenüber gerade keine häretische Aberration vom biblischen Monotheismus, sondern dessen radikalisierte Fassung ist, hat K. RAHNER geltend gemacht. Vgl. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: *Schriften zur Theologie XIII* (1978) 129–143.

¹⁰ Alle Zitate in: J.B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: DERS. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 94f.

¹¹ Ebd., 96.

¹² Vgl. H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt/M. 1987.

¹³ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn ²2001, 176–200.

¹⁴ Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 15.

¹⁵ Die folgende Darstellung bezieht sich vor allem auf H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (im folgenden unter der Sigle «TD» zitiert); *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Freiburg 1990. Vgl. dazu die souveräne Darstellung von Th.R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1992.

¹⁶ Nach von Balthasar (TD IV 192ff) kann die Rede von einer Berührbarkeit Gottes durch das andere seiner selbst deshalb nicht als offenbarungswidrig abgelehnt werden, weil sich in der Schrift vielfältige Belege dafür finden lassen, dass Gott sich durch das Handeln der Menschen betreffen lässt (vgl. etwa Gen 6,6: Reue Gottes, den Menschen geschaffen zu haben; Jes 63,3: Betrübnis Gottes über die Untreue des Volkes Israel; andere von Balthasar zitierte Stellen sind: Ps 78, 41; Jes 7,13; Jer 31,20; Hos 4,6f etc.). Die Theologie der Rabbinen steigert die Rede von der Affizierbarkeit Gottes bis hin zur Ohnmacht. Vgl. dazu P. KUHN, *Gottes Trauer in der rabbinischen Überlieferung* (Talmud und Midrasch), Leiden 1978. Dass das Neue Testament von Jesus Affekte wie Zorn (Tempelaustreibung), Trauer (Weinen über Jerusalem), Erbarmen (mit der Ehebrecherin) etc. bezeugt, ist für Balthasar Anlass, die Menschlichkeit Gottes zu bedenken.

¹⁷ Diese Problematik ist bereits von den Vätern deutlich gesehen worden. Entgegen der heute verbreiteten Auffassung, die Väter hätten das Apathie-Axiom kritiklos auf den christlichen Gottesbegriff übertragen, zeigt von Balthasar in einer souveränen Übersicht, dass die patristischen Aussagen zum Thema «Leiden und Gott» von einer doppelten Intention geleitet waren: Zum einen suchten sie die mythologische Vorstellung von leidenden oder gar leidenschaftlichen Göttern abzuwehren und bedienten sich dazu des Apathie-Axioms. Zum anderen suchten sie aber auch den biblischen Aussagen zu entsprechen und entwickelten Ansätze, welche die Souveränität des Vaters mit der Passion des Sohnes vermitteln. Die bekannte Formel vom leidlosen Gott, der leidet, ist Ausdruck dieser Bemühung (vgl. etwa IRENÄUS, *Adv. haer.* III 16,6: *Impassibilis passibilis factus*). ORIGENES geht über diese Formel hinaus und unterzieht das Apathie-Axiom einer theologischen Kritik, wenn er die *passio* des Mitleids in den ewigen Sohn verlegt, um das Motiv für seine Menschwerdung herauszustellen: *Primum passus est, deinde descendit*. Allerdings lässt er die *passio* des Sohnes von einer größeren *actio* geleitet sein und bestimmt sie als *passio caritatis* (vgl. TD IV 199). Insofern der Vater an diesem Ratschluss der Liebe teilhat, kann von ihm ausgesagt werden: *Ipse pater non est impassibilis*.

¹⁸ Vgl. KRENSKI, *Passio Caritatis*, 343–370.

¹⁹ Vgl. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. FEINER/M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317–401; 328. Dazu B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»* (ITS 17), Innsbruck 1986, 30–40; 45–54.

²⁰ Vgl. P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott im Gnostizismus*, Wien 1993, 103f.: «Die philosophische Rede vom leidenden Gott im Deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozess des Persönlichwerdens, auf die Persönlichkeit Gottes.»

²¹ Vgl. J. MOLTMANN: «Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch ein Prozess der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden.» *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 75. Dadurch aber, dass der trinitarische Geschichtsprozess koextensiv zur Weltgeschichte angesetzt wird, wird die Vollendung Gottes erst mit der Vollendung der Welt erreicht sein. Die Gefahr einer «Re-Mythologisierung Gottes» kann dann kaum noch vermieden werden. Vgl. R. FABER, *Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995, 302–342, hier 338f; ähnlich TD III, 300.

²² Vgl. die Aussage über Gott: «Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug.» MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 76.

²³ Zur Kritik an Moltmann vgl. W. KASPER, *Revolution im Gottesverständnis?*, in: M. WELKER (Hg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 140–148; Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 160–164; sowie TD III, 299f; TD IV, 202ff.

²⁴ K. RAHNER, *Die Gabe der Weihnacht*, Freiburg 1980, 29–33, hier 32. Vgl. DERS., *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: DERS., *Schriften zur Theologie XV* (1983) 206–216, bes. 209–213, wo Rahner

auf dem Unvermischtheitsein der beiden Naturen insistiert und sich vom sog. «Neuchalkedonismus» absetzt. Bemerkenswert ist, dass Rahner einige Jahre früher noch andere Akzente gesetzt hatte: «Wenn man sagt, der fleischgewordene Logos sei ‹bloß› in seiner *menschlichen* Natur gestorben, und dies stillschweigend dahin versteht, dass dieser Tod Gott nicht berühre, dann hat man nur die halbe Wahrheit gesagt und die eigentlich christliche Wahrheit ausgelassen.» DERS., Art. *Jesus Christus*, in: *Sacramentum mundi II* (1968) 920–957, hier 951.

²⁵ Vgl. die bekannte Definition des IV. Lateranense: [...] inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (DH 806).

²⁶ TD III 300; TD IV 74, *Theologie der drei Tage*, 27–41. 85–87.

²⁷ Vgl. dazu H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 146f.

²⁸ Vgl. S.N. BULGAKOW, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.

²⁹ TD III 300f.

³⁰ J. WERBICK hat in einem souveränen Aufsatz über Balthasars Trinitätstheologie zu bedenken gegeben, dass die Rede von einer «kenotischen Dramatik» in Gott möglicherweise zu weit gehe und vorgeschlagen, diese durch den Gedanken der Selbstmitteilung in Liebe (*Communio*) zu ersetzen. Allerdings dürfte – so scheint mir – der Begriff der Liebe semantisch das Moment der Selbstentäußerung einschließen, wenn anders zur Liebe die Bereitschaft zur Hingabe gehört, und Hingabe, die bedingungslos ist, bis ins Äußerste geht. Vgl. *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996) 225–240.

³¹ Allerdings ist hier an KIERKEGAARD zu erinnern, der gesagt hat: «Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismen und denkt nicht daran, dass Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.» *Gesammelte Werke: Die Tagebücher*, Bd. 1, Düsseldorf-Köln 1962, 140.

³² TD III 305.

³³ Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409. Dort auch die Vermittlung des theologischen Stellvertretungsbegriffs mit dem neuzeitlichen Verständnis der moralischen Unvertretbarkeit der Person.

³⁴ «Jesus verlegt den Sinn seines Lebens nicht in die Aufhebung des Leidens, sondern in den Abstieg auf dessen untersten Grund: er trinkt den ‹Kelch› bis zur Neige, und zwar ausdrücklich ‹für uns›. Nicht damit wir nicht mehr zu leiden hätten, sondern damit das eines letzten Sinnes entbehrende Leiden in ihm einen höchsten Sinn erhalte: die Welt entschöhnen zu helfen» H.U. VON BALTHASAR, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984, 10.

³⁵ Ebd. 8.

³⁶ Ebd. 9.

³⁷ TD IV 458. Vgl. auch: «[...] was sollte auf höherer Ebene die unsagbare Gräueltat der Menschheit – ein einziges Geschleif von Blut und Tränen, wenn nicht all diese sich selbst nicht begreifenden Opfer zuletzt einbezogen würden in ein letztes bewusstes und alleinbegreifendes Opfer an Gott – nicht als an einen perversen Tyrannen, sondern an Den, der in sich selbst absolute Hingabe jenseits aller vorstellbaren Formen von Unvorsichtigkeit ist und es auf dem Gipfel der Welt offenbart?» H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, 80f. Und: «Unfeststellbar für uns bleibt ferner, wie viel aus dem unermesslichen Leiden der Menschheit – den unzählbaren Archipelen Auschwitz und Gulag – in einem direkten Zusammenhang steht mit dem Sühneleiden des Herrn; stünde dieses nicht im Hintergrund, wüsste man nicht, wie der Blick Gottes es aushalten könnte.» in: DERS., *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*, Freiburg ³1995, 41–50, hier 47.

³⁸ Vgl. G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt/M. 1986, 28: «Unsere Betrachtung ist insofern Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes [...], so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgends eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet.»

³⁹ Kritisch dazu E. JÜNGEL, «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*» aus *theologischer Perspektive*, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 323–344, hier 334.

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1985, 98.

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Der Mensch und das Ewige Leben*, in: IKaZ 20 (1991) 3–19; 7f.

⁴² METZ, *Plädoyer*, 135; DERS., *Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen*, in: StdZ 212 (1994) 383–392; 392; DERS., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, 96 u.ö.

⁴³ H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln ²1990, 302f.

⁴⁴ Vgl. J. REIKERSTORFER, *Über die «Klage» in der Christologie*, in: JBTh 16 (2001) 269–287, der die «Compassion» mit den bedrohten Anderen anmahnt und sich für eine «theodizeesensiblere Gottesrede» auf die «Gottespassion» Jesu beruft. Die Forderung nach anamnetischer Solidarität mit den anderen in ihrem Leid wird in den Horizont einer Weg- und Nachfolgechristologie gestellt, deren offenkundige Grenze darin besteht, dass sie von einer eigentümlichen *Amnesie* gegenüber der rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes gekennzeichnet ist. Dieser Ausfall einer soteriologischen Reflexion führt dazu, dass Überlegungen, welche die *Hoffnung* auf Allversöhnung im Anschluss an die heilsuniversalistischen Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Röm 12,32; 1 Kor 10,33; Phil 2,11; 1 Tim 2,4–6; 4,10; Tit 2,11; Hebr 9, 28; 2 Petr 3,9; Joh 12,32) zu bedenken *versuchen*, schroff als «Spekulationen zur Rettung der universalen Heilstat Gottes in Jesus Christus» zurückgewiesen werden. Wie Reikerstorfer seinerseits der paulinischen Kreuzestheologie entsprechen will, die den Gedanken der stellvertretenden Sühne unter Rückgriff auf bereits geprägtes Traditionsgut artikuliert und mitnichten ein spätes kirchliches Interpretament darstellt (vgl. 1 Kor 15,3–5, Röm 4,25 u.ö.), bleibt offen. Vgl. zum Thema K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln ²1997.

⁴⁵ Vgl. H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 174; E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986, 236; vgl. auch die Problemexposition bei M. GREINER, *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000, 6–10, der eine konstruktive Fortschreibung des theodramatischen Anliegens unter Rückgriff auf das neuzeitliche Freiheitsprinzip vornimmt.

⁴⁶ TD II/1, 304.

⁴⁷ Vgl. TD IV, 465. BALTHASAR selbst gibt den Hinweis, dass Gott die Schöpfung nur wagen konnte, «wenn er sich selbst ins Wagnis mithineinwarf und von sich her einen Weg durch das Wagnis öffnete [...] Anders als durch den Gang in die Mitverlorenheit in Ohnmacht ist dies nicht möglich.» *Klarstellungen*, Einsiedeln ⁴1978, 44.

⁴⁸ TD III, 159.

⁴⁹ TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ, *Christologie nach Auschwitz*, Münster 1999, 136 (Hervorhebung von mir, J.-H.T.). Vgl. auch TH. PRÖPPER/M. STRIET, Art. *Theodizee*, in: LThK 9 (³2000) 1396ff., wo von der Wesensbestimmung «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,16) gesagt wird, dass sie «die Leidenswahrnehmung *verschärft* und die Klage zu Gott ermutigt und trägt, nicht suspendiert [...]»

⁵⁰ P. HENRICI, *Das Leiden – eine Aufgabe*, in: IKaZ 17 (1988) 495–499, hier 497.

⁵¹ In diese Richtung tendiert das Buch von W. GROß/ K.-J. KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992. Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *«Gelobt seist du, Niemand»*. *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164–166.

⁵² Vgl. D.E. BLUMENTHAL, *Theodizee: Dissonanz zwischen Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: Concilium 34 (1998) 83–95. Sich theologisch auf die Überlegungen Blumenthals einzulassen, bedeutet, den «Ausverkauf moralischer Maßstäbe einzuläuten und den Glaubewollenden in die Schizophrenie zu entlassen.» So zurecht M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 28.

⁵³ PRÖPPER *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 179. THOMAS PRÖPPER, Münster, der das Motiv der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes entschieden ins Zentrum seiner Theologie gerückt hat, sei dieser Beitrag dankbar zugeeignet.

PETER HENRICI · CHUR

DER «TOD GOTTES» IN DER PHILOSOPHIE

Wenn Gott leiden kann, kann Gott dann auch sterben? Der Dichter eines Karfreitagschorals aus dem 17. Jahrhundert bejaht dies: «O grosse Noth! Gott selbst ligt todt, am Kreutz' ist Er gestorben. Hat dadurch das Himmelreich uns aus Lieb' erworben»¹. Das Wort hat Geschichte gemacht und ist vielfach nachgeklungen, bis hin zu Nietzsches Tollem Menschen, der verkündet: «Gott ist tot! Gott tot! Und wir haben ihn getötet!»², bis hin zur Gott-ist-tot-Theologie der jüngsten Vergangenheit.

Der Dichter des Chorals hat an solche Schlussfolgerungen gewiss nicht gedacht. Er wollte vielmehr den Karfreitagsschmerz der singenden Gemeinde aufs Höchste steigern, indem er ihr klar machte, dass mit Jesus, dem wesensgleichen Sohne Gottes, Gott selbst gewissermaßen den Tod erlitten hat. Dabei stützt er sich auf die sogenannte Idiomenkommunikation, die in der lutherischen Orthodoxie eine recht große Rolle gespielt hat. Sie besagt, dass Aussagen über Jesus Christus als Mensch mit gewissen Einschränkungen auch über ihn als Gott gemacht werden können (und umgekehrt). Dass seine zugespitzte Formulierung auch als Tod Gottes, des Vaters, verstanden werden konnte und so ihre eigene Dynamik entwickeln würde, ahnte der fromme Dichter wohl nicht.

Es lohnt sich, den wenigstens scheinbar atheistischen Nachklängen eines christlich gemeinten Wortes etwas nachzuspüren, um hellhöriger zu werden für das, was mit dem «Tod Gottes» (und vielleicht auch mit dem Leiden Gottes) überhaupt gemeint ist.

1. Der «Tod Gottes» als kulturgeschichtliche Feststellung

Der erste, der – literarisch greifbar – das Wort in atheistischem Sinne verstand und es zu einer kosmischen Schreckensvision der Welt ohne Gott ausbaute, war 1795 JEAN PAUL RICHTER in seinem Albtraum einer «Rede

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei»³. Hier ist im Tod Jesu Christi auch Gott selbst gestorben. In einem Friedhof- und Totenszenarium, einer Mitternachtsmesse der Toten, verkündet da der tote Christus, dass auch er bei seinem Gang durch den Tod keinen Gott gefunden habe: «Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seinen Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du?» aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.» In die kosmische Katastrophe, die diese Nicht-Existenz Gottes bedeutet, wird schließlich auch die noch bergende Menschenwelt hineingezogen. Nur eines bleibt: «Sterblicher, wenn du noch lebest, so bete Ihn an: sonst hast du Ihn auf ewig verloren.»

Aus dem Karfreitagsschmerz über den «Tod Gottes» wird hier ein dramatischer Mahnruf gegen die kosmischen Folgen des Atheismus. Es bleibt beim Mahnruf. Der Dichter erwacht aus seinem Albtraum; er findet sich wieder in der friedlichen Welt – und er betet. «Meine Seele weinte vor Freude, dass sie wieder Gott anbeten konnte – und die Freude und das Weinen und der Glaube an ihn waren das Gebet.»

Fast gleichzeitig hat auch GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL in einer seiner ersten veröffentlichten Schriften das Wort vom Tode Gottes wieder aufgenommen, und zwar ausdrücklich als Zitat aus dem ihm wie seinen Lesern wohlbekannten Choral. Im Schlussabschnitt von «Glauben und Wissen» erwähnt er «das Gefühl..., worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*)»⁴. Deutlicher noch als Jean Paul versteht Hegel den «Tod Gottes» als eine Zeitdiagnose, und zwar als eine Zeitdiagnose, die im lutherischen Verständnis des Christentums enthalten sein soll. Hier geht es nicht in erster Linie um das «Weltgebäude», wie bei Jean Paul, sondern um die menschliche Geschichte. Der genaue Sinn der hegelschen Feststellung: «Gott selbst ist todt» ergibt sich erst aus ihrem Kontext. Das ist einerseits der unmittelbare Kontext in «Glauben und Wissen», während andererseits nicht wenige Paralleltexte aus der gleichen Jenaer Periode Hegels seinen Gedanken ausdrücklicher darlegen. Beides habe ich anderswo eingehender analysiert.⁵

Hier fasse ich nur das Ergebnis dieser Vergleiche kurz zusammen: In «Glauben und Wissen» wird der «Tod Gottes» philosophiegeschichtlich

gesehen. Hegel kritisiert die Philosophie seiner unmittelbaren Vorgänger, Kant, Jacobi und Fichte, um so sein eigenes Denken historisch zu positionieren. Er wirft seinen Zeitgenossen vor, Gott als absolut Jenseitigen für jedes menschliche Denken unzugänglich gemacht zu haben und sich in die reine Subjektivität und die bloße Sehnsucht zurückgezogen zu haben – in das, was Hegel als «das Prinzip des Nordens und..., religiös angesehen, des Protestantismus» bezeichnet,⁶ und was er später das «unglückliche Bewusstsein» nennen wird.⁷ Diesen Standpunkt des «unendlichen Schmerzes», dass Gott tot sei, gelte es dadurch zu überwinden, dass dieser «Tod» spekulativ «rein als ein Moment, aber auch nicht mehr als ein Moment, der höchsten Idee» begriffen werde, d.h. als ein notwendiger dialektischer Schritt im Bemühen, das Absolute denkerisch zu erfassen. Aus der Negation dieser Negation, aus diesem «spekulativen Karfreitag» werde schließlich «die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen» können und müssen⁸ – eine Auferstehung Gottes in den hegelschen «spekulativen Begriff» hinein, welcher selbst das unbegreifbare Individuelle begreifend umfasst.

Wäre es nur dies, könnten wir Hegels «Tod Gottes» als einen vielleicht anregenden spekulativen Versuch auf sich beruhen lassen. Für Hegel meint das Bildwort jedoch noch mehr, und erst aus diesen Hintergedanken erhält es seine Brisanz. Eine erste Andeutung davon findet sich schon auf den ersten Seiten unserer Schrift. Die reine Subjektivität, «das Prinzip... des Protestantismus» habe eine Entsakralisierung und «Verdinglichung» des Kosmos mit sich gebracht, indem ihm «das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die [Götter]Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören, und... zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie... als Aberglaube erscheint».⁹ Die eingeflochtenen Zitate zeigen an, was Hegel hier im Auge hat. «Der Hain zu Hölzern» ist ein Zitat aus Horaz,¹⁰ die darauf folgenden Worte sind ein Psalmenzitat.¹¹ Der «Aberglaube» schließlich ist bei Hegel ein Stichwort für die Religionskritik der Aufklärung.¹² In drei verschiedenen Kulturepochen wird hier das gleiche Phänomen der Entsakralisierung festgestellt und angesprochen – und um dieses geht es Hegel mit seinem Wort vom Tode Gottes.

Mehr noch: Aus verschiedenen Paralleltexten aus der gleichen Schaffensperiode und aus unveröffentlichten Manuskripten Hegels geht hervor, dass der Untergang der «schönen» griechischen Religiosität und das Aufkommen des Christentums für den jungen Hegel ein schwer zu bewältigendes Problem darstellte. Dies umso mehr, als es parallel zur Selbstauflösung der idealen griechischen Polis und zum Übergang zu dem ebenso individualistischen als autokratischen römischen Weltreich verlief. So wird der «Tod Gottes» drittens, und vielleicht in erster Linie, zur Chiffre für einen politi-

schen Auflösungsprozess. Sein Ergebnis war für Hegel das Aufkommen der von den vernunftlosen Gesetzen des Marktes (dem «System der Bedürfnisse») bestimmten «bürgerlichen Gesellschaft», in die die verfassungsgebende Versammlung der Französische Revolution vergeblich etwas Vernunft hineinbringen versucht hatte. Die in Hegels Augen einzig wahre «Auferstehung» aus diesem Tod «Gottes», d.h. eines religiös und von der Vernunft geleiteten Staates, hat Hegel erst viel später, in seiner Rechtsphilosophie und in seinen übrigen staatsphilosophischen Schriften, einigermaßen glaubwürdig darzustellen vermocht. Wir können und müssen hier nicht darauf eingehen. Vielmehr springen wir gleich zum zweiten Exponenten über, der das Wort vom «Tode Gottes» unsterblich gemacht hat – wohl nicht ohne von Hegel und von Jean Paul bewusst oder unbewusst beeinflusst zu sein: Friedrich Nietzsche.

2. Der «Tod Gottes» als Programm

FRIEDRICH NIETZSCHE hat die Botschaft vom Tode Gottes wohl am unüberhörbarsten und am nachdrücklichsten verkündet. Er verkündet sie als die Frohe Botschaft vom Übermenschen. Gleich wie das Reich Gottes im Evangelium ist auch der Übermensch immer erst am Kommen; die Voraussetzung für sein Kommen aber ist der Tod Gottes. Nachdrücklich weist Zarathustra schon von der Vorrede an wieder und wieder auf das «ungeheure Ereignis» hin, dass «Gott starb»; unüberhörbar schreit es «Der tolle Mensch» in der «Fröhlichen Wissenschaft» den auf dem Marktplatz aufgeklärter Wissenschaft Herumlungernden zu.¹³ Dieser Schlüsseltext lässt uns alle Dimensionen des Nietzsche-Wortes sehen.

Die Diogenes von Sinope nachempfundene Szene des Ausgeflippten, der am hellichten Tag mit einer Laterne auf dem belebten Marktplatz nicht mehr einen Menschen, sondern Gott selbst sucht, weist unübersehbar auf die anthropologische Dimension der Gottesfrage Nietzsches hin. Gott ist für ihn das Gegenbild, der Gegenspieler oder wohl noch besser die Grenze des Menschen. Gott ist die Gegenmacht, von der der Mensch sich befreien muss, um zum Übermenschen zu werden. Ihr «ungeheurer schauerlicher Schatten», die Metaphysik, ist wie der Schatten des toten Buddha an den Wänden der (platonischen) Höhle auch nach Jahrhunderten erst noch zu besiegen.¹⁴ So weit ließe sich Nietzsche schlicht als Nachfolger Feuerbachs oder des jungen Marx lesen. Doch der Marktplatz, auf dem der tolle Mensch herumschreit, ist nicht mehr die antike Agora; es ist der Ort, wo «Man» (im Sinne Heideggers) sich herumtreibt und herumschwätzt, der Ort des aufgeklärten Bürgertums und eines fraglosen populären Atheismus, der Ort, wo «viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten». Deutlicher hätte Nietzsche seine Verachtung für den seichten

Populäratheismus, der in seinen Tagen gang und gäbe war, nicht markieren können.

Diesen Populäratheismus sieht der tolle Mensch keineswegs als seinen Verbündeten an, und er versucht auch nicht, ihn zu begreifen, wie es Hegel getan hätte. Er will ihn vielmehr zur erschütternden Einsicht führen, dass das Sterben Gottes ein Werk der Menschen war, ein Gottesmord: «Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?» Bei diesem Gottesmord bleibt jedoch jeder Anklang an den Kreuzestod Christi ausgeschaltet. Und es geht auch nicht mehr, wie bei Hegel, einfach um die Säkularisierung der Gesellschaft. Es handelt sich vielmehr um ein kosmisches, ein quasi metaphysisches Geschehen (wenn «metaphysisch» für Nietzsche nicht ein Unwort wäre), ähnlich wie im Traum des Siebenkäs. Es geht um den Verlust jeder kosmischen Orientierung, jedes Sinnmachenden für Welt und Leben: «Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?» Hinter diesen scheinbar rhetorischen Fragen stehen konkrete Anspielungen auf den Untergang des antiken Kosmos und auf das Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaft. Heute, mehr als ein Jahrhundert nach Nietzsche, könnten wir an Astronauten im leeren Weltraum denken. Schließlich folgt noch eine Anspielung auf den von den Nachhegelianern festgestellten «Verwesungsprozess des absoluten Geistes»: «Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?»

In dieser kosmischen und metaphysischen Orientierungslosigkeit der Neuzeit bleibt der Mensch allein auf sich gestellt. Er muss für sich selbst letzter Sinn sein – eben als der in der Übernahme der ewigen Wiederkehr sich selbst bestätigende Übermensch.¹⁵ Dies und nichts anderes ist die anthropologische Wahrheit des Todes Gottes. Nicht Gottgleichheit durch Annäherung an Gott, sondern Elimination Gottes durch Gottgleichheit des Menschen. Doch so sehr die Rede des tollen Menschen auch eine hintergründige Analyse dessen ist, was sich seit dem Ende der Antike und gar erst seit dem «Ende der Metaphysik» ereignet hat, bleibt doch der bereits geschehene Gottesmord immer noch Zukunft. Zukunft, weil der Täter, der Gottesmörder, sich selbst noch nicht eingeholt hat in seiner Identität als Übermensch. Dieses immer Futurische gibt der Rhetorik Nietzsches ihren prophetischen Klang. «Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch

nicht an der Zeit. Dieses ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht zu den Ohren der Menschen gedrunen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne, – *und doch haben sie dieselbe getan!*»

Was bei Hegel als unpersönliches Schicksal, ja als historisches Gesetz erschien, das ein Begreifen der gegenwärtigen Situation ermöglicht, ist hier zu einem geschichtlichen Ereignis, zu einer Tat des Menschen geworden. Gleichzeitig aber wird dieses bereits geschehene Ereignis mit solcher Kraft in die Zukunft hinausgestemmt, dass es weniger dem Verstehen der Gegenwart dient als zur Gestaltung der Zukunft aufruft. Was bei Hegel Begreifen war, wird hier zum Programm – ähnlich wie beim jungen Marx. So gesehen erscheint Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes als eine Art titanischer Kraftakt, den wir Nachgeborene belächeln mögen – genau so wie wir den «Schnauz des Zarathustra» belächeln, der Nietzsches schwächliche Gesichtszüge so monumental gemacht hat.

Die sogenannte «Gott ist tot»-Theologie, die in den sechziger Jahren in den USA entstand und von da nach Europa herüber getragen wurde, schließt sich an einen kulturkritisch verstandenen Nietzsche an. Ihr eigentlicher Begründer, GABRIEL VAHANIAN, versteht seine Theologie einerseits als radikale Entlarvung der Nachchristlichkeit der zeitgenössischen Kultur und Religiosität. So will er andererseits aus biblischen und reformatorischen Quellen eine neue Theologie schaffen, die dieser Situation gerecht wird. Wir könnten sie als «postmoderne» Theologie bezeichnen. Für seine kulturkritische Sicht beruft sich Vahanian ausdrücklich auf Nietzsche: «Indem wir sagen, dass der <Tod Gottes> sich auf ein kulturelles Phänomen bezieht, machen wir ganz einfach den Versuch, die nicht umkehrbare Art des Bruches aufzuzeigen, der die christliche Ära von der nach-christlichen trennt. Noch genauer gesagt, zeigen wir damit die Mutation auf, die ein Ergebnis der Nivellierung des radikalen Monotheismus zum radikalen Immanentismus ist. Er beschreibt die letzte Auswirkung der Säkularisation (d.h. Expropriation) des Christentums. Gerade mit Nietzsche muss man feststellen, dass der <Tod Gottes> im Grunde genommen nichts anderes darstellt als das, was ich ein kulturelles Phänomen nenne».¹⁶

Einen Vorläufer und Gewährsmann hatte Vahanian in Dietrich Bonhoeffer, der schon in den vierziger Jahren gefordert hatte, in der heutigen, durch und durch säkularisierten Umgebung müssten wir als Christen leben, denken und reden «etsi Deus non daretur».¹⁷ Popularisiert wurde diese Sicht durch den theologischen Bestseller von HARVEY COX, *The secular city*.¹⁸ Gleichzeitig wurde sie auch durch die sprachanalytischen Schwierigkeiten des Redens von Gott gestützt.¹⁹ Sowohl das theistische, absolut transzendente,

wie das deistische Gottesverständnis seien heute unglaublich, ja geradezu nicht mehr nachvollziehbar. Es gelte deshalb, «a-theistisch an Gott zu glauben»²⁰ und auf dieser Grundlage eine neue, an der Kenosis Gottes in der Menschwerdung und im Kreuzestod Jesu Christi festgemachte Theologie zu entwerfen. Wie diese neue, radikal christologische Theologie und eine ihr entsprechende Ekklesiologie ausgesehen hat, welche das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmte und wie sie zu beurteilen wäre, braucht uns hier nicht mehr zu interessieren. Für unser Thema ist einzig die Feststellung bedeutsam, dass sich auch dieser theologische Ausläufer der Philosophie vom Tode Gottes wie bei Nietzsche schließlich von einer kulturkritischen Analyse zu einem Aktionsprogramm entwickelt hat. Dieses zielt allerdings nicht mehr auf das Werden des Übermenschen ab, sondern auf eine nachchristliche Theologie, welche der früheren theistischen Theologie den Abschied geben soll. Doch die Geschichte scheint bereits erwiesen zu haben, dass diese neue Theologie wenig lebensfähig war. Was nicht gehindert hat, dass ihre Breitenwirkung in popularisierter Form auch heute noch spürbar bleibt.

3. Schlussfolgerungen über die Bedeutung des «Todes Gottes»

Aus dem Gesagten ergibt sich eine dreifache Folgerung, die nicht nur für das Wort vom Tod Gottes, sondern analog dazu auch für das Fragen, ob Gott leiden könne, gelten kann.

Zuerst und vor allem haben wir bemerkt, dass das Wort «Gott» nicht nur als Eigenname für den christlichen Gott steht, sondern ebenso sehr als Chiffre gebraucht werden kann für einen Gesamtzustand – genauer noch für den Hintergrund eines Gesamtzustandes – der menschlichen Gesellschaft und Kultur, ja des ganzen Kosmos. «Gott ist tot» will vor allem besagen, dass unsere gegenwärtige Welt ihren sakralen Charakter verloren hat und folglich auch kein Sinn Ganzes mehr darstellt. Analog dazu könnte das «Leiden Gottes», je nach Kontext, auch den Schmerz über diesen Verlust ausdrücken, indem der Leidenszustand der sich entsakralisierenden Welt auf Gott zurückprojiziert wird.

Als Zweites ist deutlich geworden, dass diese Redeweise ihren Ausgang nimmt vom Leiden und Sterben Jesu Christi und von ihm geradezu legitimiert wird. Wenn also vom Tode Gottes (und vom Leiden Gottes) die Rede ist, befinden wir uns immer in einem zumindest implizit christologischen Kontext. Damit ist auch gesagt, dass das Bildwort vom Leiden und Sterben Gottes letztlich immer historisch und nie rein metaphysisch verstanden werden muss. Es geht da nicht um Wesensaussagen über Gott, sondern «nur» um die «Geschichte» Gottes. Dass Hegel diese «Geschichte» Gottes zu einer inneren und notwendigen Wesensgeschichte gemacht hat,

hängt damit zusammen, dass Hegel das «Absolute» nur so auffasst und auf-fassen kann, wie *wir* es uns denken können und müssen.

Wenn wir schließlich die erste und die zweite Folgerung zusammen sehen, dann wird auch deutlich, dass das Wort vom Tode Gottes weniger Gottes Sterben und den «spekulativen Karfreitag» betrifft, als vielmehr sein Gestorben-Sein und das, was wir den «spekulativen Karsamstag» nennen müssten. Der eingangs zitierte Choral, der das Wort in Umlauf gebracht hat, betrifft denn auch nicht den Kreuzestod Jesu, sondern sein Begräbnis. Schon in der ersten Strophe heißt es da: «Gott des Vaters einigs Kind wird ins Grab getragen», und die Formulierung «Gott selbst *ligt* todt» nimmt dies noch einmal unüberhörbar auf.

So gelesen erhält das harte Wort einen neuen und guten Sinn. Wir leben in dieser Welt und in dieser Zeit sozusagen in einem ständigen Karsamstag, zwischen dem «ein für allemal» (Hebr 7,27; 9,12) für uns vollzogenen Opfer-tod Jesu Christi und seiner für uns noch nicht ganz verwirklichten Auferstehung. Es kann eine echt christliche Sicht sein, unsere gegenwärtige Welt in dieser Karsamstagsperspektive des toten und begrabenen Erlösers zu sehen. Ein so unverdächtig christlicher Denker wie MAURICE BLONDEL hat den Karsamstag als «unseren Tag» verstanden – allerdings mit einem hoffnungsvolleren Beiklang als die bisher zitierten Denker: «Das ist unser Tag, der Karsamstag: *consepulti*. Die Passion ist vollbracht und wird doch fortgesetzt; das Opfer hat die Versöhnung der Welt mit Gott erwirkt. Doch die Auferstehung war notwendig, um unseren Sieg vorzubereiten, wie auch um uns erfahren zu lassen, dass das Leben hienieden uns nicht hindert, bereits einer himmlischen Stadt anzugehören».²¹ Und wiederum, drei Jahre später: «Karsamstag. Einzigartiger Tag, Gleichnis unseres jetzigen Geschicks: *consepulti sumus*; Gemisch von Trauer und Fröhlichkeit. Schon muss man Alleluja singen, während Du noch im Grab liegst, aber fasten und weinen, um an der kommenden Auferstehung teilzubekommen. Wir harren auf Dich, und Dein Fernsein ist das Grab. Suche uns heim, o Sieger über den Tod, o Erlöser, Freund der Seelen. Morgen ist Dein Tag».²² Diese Hoffnung auf das ewige «morgen», auf die noch zu vollendende Auferstehung ist die christliche Antwort auf den «Tod Gottes».

ANMERKUNGEN

¹ JOHANN RIST, *Himmliche Lieder*, Lüneburg 1658, S. 44; vgl. MARTIN LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausg., Bd. 50, S. 589. Der ursprünglich von Friedrich Spee (1628) stammende Choral wird heute mit der Korrektur: «Gotts Sohn liegt tot» gesungen.

² FRIEDERICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. Drittes Buch. 125. *Der tolle Mensch*. (Kritische Gesamtausgabe, V,2, S. 159).

³ JEAN PAUL [FRIEDRICH RICHTER], *Siebenkäs*, Zweites Bändchen, Erstes Blumenstück (Werke, München-Wien, ³1970, Bd. 2, S. 270-275).

⁴ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), Werke 1832, I, S. 157.

⁵ PETER HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983), 538-559.

⁶ *op.cit.* (Anm. 4), S. 5.

⁷ vgl. z.B. *Die Phänomenologie des Geistes*, IV.B.: «Freiheit des Selbstbewusstseins. Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein».

⁸ *Glauben und Wissen*, *op.cit.*, S. 157.

⁹ *op.cit.*, S.6.

¹⁰ HORAZ, *Episteln*, I, 6, 31: «Virtutem verba putas et lucum ligna».

¹¹ *Psalm* 115,4-6: «Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht».

¹² vgl. *Die Phänomenologie des Geistes*, VI.B.II.a.: «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben».

¹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede und *passim*; *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 125 und *passim* auch in den *Nachgelassenen Fragmenten* 1981-1985. Zum Ganzen vgl. neuestens ALOIS MARIA HAAS, «Der grosse Pan ist tot» *Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes*, in id., *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*. Wald, Drei Punkt Verlag, 2003, S. 31-46, 88-92.

¹⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 108.

¹⁵ Vgl. dazu z.B. *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, 341; *Zarathustra*, III *Von Gesicht und Rätsel*, 2.

¹⁶ GABRIEL VAHANIAN, *Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära*. Göttingen 1973. Das amerikanische Original der beiden in diesem Band vereinigten Studien erschien 1961, bzw. 1966.

¹⁷ Übrigens mit einem in seiner Gefangenschaft mehr als verzeihlichen *lapsus memoriae*. Bei Grotius, auf den Bonhoeffer sich bezieht, heißt es gut scholastisch: «etsi daretur non esse Deum» «auch unter der unbewiesenen, nicht als richtig erachteten Annahme (*datum, non concessum*), dass es Gott nicht gibt».

¹⁸ HARVEX COX, *Stadt ohne Gott?* Stuttgart ⁶1971. Das amerikanische Original erschien 1965.

¹⁹ PAUL VAN BUREN, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zürich-Stuttgart 1965. Das amerikanische Original erschien 1963.

²⁰ Vgl. DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1968.

²¹ MAURICE BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964, S. 375 (5. April 1890); *Carnets Intimes*, I, Paris 1961, S. 353.

²² *op. cit.*, S. 510 (1. April 1893); frz. S. 482. Der Allelujagesang spielt auf die alte Ostervigil an, die schon in der Frühe des Karsamstags gefeiert wurde.

MATTHIAS REMENYI · KARLSRUHE

ENDE GUT – ALLES GUT?

*Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*¹

1. Praxisrelevanz und Sprachform eschatologischer Aussagen

Christliche Versöhnungshoffnung steht immer im Licht der mit der Heilsverheißung mitgegebenen Heilungszusage Gottes, im Licht seines Versprechens also, auch unsere zerrütteten Beziehungen schließlich heil werden zu lassen. Damit ist zugleich die Problematik des Opfer-Täter-Verhältnisses in den denkbar weitesten, weil universalen Horizont gerückt und die eschatologische Frage nach einer nicht mehr zerstörbaren, einer letzten Versöhnung zwischen Opfern und Tätern in der Zukunft Gottes, in seinem uns nahegekommenen Reich gestellt.

Die Bearbeitung des Themas sieht sich jedoch mit einer zweifachen Herausforderung konfrontiert: Zum einen ist die Frage der Versöhnung – auch und gerade in der eschatologischen Perspektive – eine durch und durch praktische Frage. Denn über Versöhnung nur zu debattieren, ohne das konkrete Geschehen in den Blick zu nehmen, ja ohne selbst die Hand zur Versöhnung zu reichen, hieße die Frage entleeren und das Thema verfehlen. Deshalb will der Versuch, an dieser Stelle Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in mir ist (1 Petr 3,15) zu einer Reflexion des eigenen Hoffnungs- und Zukunftskonzeptes herausfordern. Hinter der Frage nach dem je persönlichen Begriff der von Gott verheißenen Zukunft steht die Überzeugung, dass in solchem Nachdenken ein zwar nur mittelbarer, aber eminent bedeutsamer Praxisbezug enthalten ist: Die Überzeugung nämlich, dass die Hoffnungen und Sehnsüchte auf morgen das Handeln heute nicht unberührt lassen. Das individuelle Konzept einer noch ausstehenden absoluten oder vollendeten Zukunft prägt konkrete Lebensentscheidungen und die Art der Beziehungsgestaltung in der Gegenwart. Bleibt zweitens zu fragen, wie diese Hoffnungen und Sehnsüchte am besten

MATTHIAS REMENYI, geboren 1971. Studium der Theologie und Pädagogik in Freiburg i.Br. 1999-2001 Bildungsreferent in der kirchlichen Jugendarbeit der Erzdiözese Freiburg. Seit Februar 2001 Arbeit an einer Promotion über die eschatologische Theologie Jürgen Moltmanns. Verheiratet, lebt z.Zt. in Karlsruhe.

zu formulieren sind. Die Suche nach einer dem Thema angemessenen Sprachform tangiert das weite Feld der eschatologischen Hermeneutik. Wie können angemessene Aussagen getroffen werden über Inhalte, die sich nicht nur jenseits des empirischen Zugriffs befinden, sondern auch noch jenseits dessen grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen, nämlich jenseits dreidimensionaler Räumlichkeit und linearer Zeitlichkeit? Hier nur einigermaßen fundiert antworten zu wollen, würde Bücher füllen. Einige Schlagworte müssen genügen. Die Tatsache, dass das Geheimnis Gottes und seiner dem Menschen zugesagten Zukunft alles Begreifen sprengt, entbindet nicht von der Notwendigkeit, nach Worten für das Unsagbare zu suchen. Denn wir haben bereits eine solche Idee von diesem Zukünftigen, Unsagbaren, wie unbewusst oder verdrängt sie auch immer sei, und sie berührt und treibt uns ja schon lange. Wer diese Dynamik leugnet und sich einer denkerischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen entzieht, setzt das uns prägende Zukunftskonzept und mithin den Gottesbegriff selbst der ideologischen Beliebigkeit aus.² Allerdings hat sich eschatologisches Denken der prinzipiellen Unabgeschlossenheit und Unangemessenheit des eigenen Tuns ehrlich zu stellen.³ Das bedeutet, dass eschatologische Aussagen niemals im Modus theoretischen Wissens, sondern immer im Modus der Hoffnung zu formulieren sind.⁴

Ein Weiteres kommt noch hinzu. Über Versöhnung zu sprechen bedeutet immer auch, über Demütigungen und Verletzungen zu sprechen, die jedes Maß alltäglicher Lebenserfahrung sprengen. Denn das Reden von Opfern und Tätern, von Schuld und Leid und Versöhnung ist immer ein Reden angesichts des Ungeheuerlichen in der deutschen Geschichte, für das der Name ‚Auschwitz‘ steht. Damit ist eine Sprachform gefordert, die um diese Schwierigkeit weiß und ihr Rechnung trägt.

2. Zum Diskussionsstand eschatologischer Hoffnung auf Allversöhnung

Das klassische katholische eschatologische Konzept ist gut bekannt: Nach dem Tod des Einzelnen erfolgt sofort das individuelle Gericht über die vom Leib getrennte Seele. Dort kommt es zwischen dem göttlichen Richter und der individuellen Seele zur endgültigen Entscheidung über das jenseitige Heil oder Unheil der betreffenden Person. Je nach Ergebnis geht es dann für die leibfreie Seele entweder direkt in den Himmel, direkt in die Hölle oder zum Zwecke der Läuterung, Strafe und Buße ins Fegefeuer. Währenddessen läuft das irdische Welttheater mit seinen großen und kleinen Dramen und Komödien weiter. Mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit öffnen sich dann die Gräber, die Toten werden auferweckt, die Seelen der Verstorbenen wieder mit ihren – dann verklärten – Leibern vereinigt. Dieser letzte Tag ist zugleich der Dies Irae, der Tag des Zorns. Denn mit

der universalen leiblichen Auferstehung aller Menschen ist das ebenso universale und allgemeine Weltgericht verbunden. Die gerade leiblich Auferstandenen treten vor den Richterstuhl Christi und empfangen je nach irdischem Verhalten den gerechten Lohn oder die gerechte Strafe. Danach gibt es dann für den Einzelnen nur noch Himmel oder Hölle: Die Gutes getan haben, werden in das ewige Leben, die Böses getan haben, in das ewige Feuer eingehen.

Natürlich ist dieses in wenigen, allzu groben Strichen gezeichnete Denkmodell keineswegs so glatt und harmonisch gewachsen, wie es hier scheinen mag. Dahinter stehen Jahrhunderte lang andauernde Richtungskämpfe und vielfache Modifizierungen aufgrund sich stetig wandelnder kultureller und weltanschaulicher Denkhorizonte. So gab und gibt es zu allen Zeiten zum Teil erbitterte Auseinandersetzungen um einzelne Interpretamente dieses Konzeptes. Erinnerung sei nur an die Kontroverse um das Fegefeuer in der Reformationszeit oder an das unlängst im katholischen Bereich diskutierte Konzept der Auferstehung im Tod. Trotz der jeweiligen Differenzen kommen die unterschiedlichen Varianten aber in einem zentralen Punkt mit dem Grundmodell überein: Sie alle kennen einen – zumindest potentiellen, theoretisch denkbaren – doppelten Gerichtsausgang zu ewigem Heil oder Unheil. Mit Christine Janowski sind folglich alle diese Spielarten unter das übergreifende Paradigma eines eschatologischen Dualismus zu subsumieren.⁵ Dieses Modell ist konfessionsübergreifend das bis heute dominante theologische Paradigma geblieben. Wäre die Theologiegeschichte mit diesem Kapitel zu Ende geschrieben, hätte sich die Opfer-Täter-Problematik erübrigt: Denn in einem Konzept, das für die Täter die ewige Höllenpein vorsieht, ist die Frage nach einer endgültigen und nicht mehr korrumpierbaren Versöhnung von Opfern und Tätern obsolet geworden.

Parallel dazu gab es aber immer schon ein zweites eschatologisches Grundkonzept, das zwar auf verschiedenen Synoden und Konzilen als Häresie verdammt wurde, das aber doch unterschwellig immer präsent war und für nicht geringe Unruhe gesorgt hat. Gemeint ist das eschatologische Modell einer *Apokatastasis panton*. Wörtlich übersetzt bedeutet dieser griechische Ausdruck ‚Wiederherstellung‘ bzw. ‚Wiederbringung aller Dinge‘. Ausgedrückt wird damit die eschatologische Lehre einer letzten und universalen Allerlösung oder Allversöhnung der Menschen untereinander, der Menschen mit Gott sowie der gesamten Schöpfung mit ihrem Schöpfer. So ist die Apokatastasis im Laufe der Theologiegeschichte zum «terminus technicus für den Gedanken einer endzeitlich endgültigen Versöhnung aller Wesen in einer zur Vollendung gelangten Schöpfung»⁶ geworden.

Als Urvater dieses Denkansatzes wird Origenes angesehen (+253/54).⁷ Der für seine Eschatologie entscheidende Gedanke ist das paulinische ‚Gott alles und in allem‘, das sich in der großartigen Vision des Paulus über das

Ende der Geschichte in 1 Kor 15,20-28 findet und das für Origenes «die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung ... die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen»⁸ bedeutet. Die faktische Ambivalenz dieser Lehre liegt nicht so sehr in der Hoffnung auf Rettung aller Menschen, sondern in den philosophischen und weltanschaulichen Voraussetzungen und Hintergründen. Denn hinter der Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge steht oftmals der archaische Mythos einer ewigen Wiederkehr des Gleichen (M. Eliade). Diese «Urhäresie»⁹ hat nun in der Tat völlig unannehmbare Konsequenzen für christliches Denken, ist sie doch nicht nur schöpfungs- und geschichtsnihilistisch, sondern höhlt zugleich die einmalige Heilsbedeutung von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi aus und eröffnet so die zumindest theoretische Möglichkeit eines zweiten Sündenfalls. Was immer die eigentlichen Gründe gewesen sein mögen, die dazu geführt haben, am Ende stand doch die Anathematisierung der Apokatastasis durch die Synode von Konstantinopel im Jahre 543.¹⁰ Die geschichtliche Tragik des ganzen Geschehens ist darin zu sehen, dass mit dem «Bad» einer – theoretische Gewissheit beanspruchenden – mythologischen und gnostischen Philosophie auch das «Kind» der Hoffnung auf die eschatologische Erlösung aller Menschen ausgeschüttet wurde.

Die diversen Lehrverurteilungen hatten zur Folge, dass etwa ab dem 6. Jahrhundert auch nur die Hoffnung auf Allerlösung immer in der Gefahr der Häresie stand. Stattdessen wurde das verbreitete eschatologische Paradigma mit Himmelssehnsucht und Höllenangst nahezu unangefochten – um es einmal soziologisch-profan auszudrücken – über anderthalb Jahrtausende vorherrschend auf dem religiösen Basar der Sinnangebote und Kontingenzbewältigungsstrategien. Wesentlichen Anteil an seiner Verbreitung hat der nordafrikanische Bischof und Kirchenvater Augustinus (354-430). Für ihn ist die Tatsache, dass der Himmel nur für wenige Auserwählte offen ist, der überwiegenden Mehrzahl der Menschheit jedoch als *massa damnata* die ewige Hölle droht, notwendige Voraussetzung für den sittlichen Entscheidungsernst des Christseins. Wohl nicht zuletzt aufgrund der augustininischen Autorität nimmt die nachfolgende Tradition die Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichtes fast unisono auf. Anfechtungen gegen diese zweifache Gewissheit gibt es dagegen v.a. von Seiten der christlichen Mystik, der Schwärmer, humanistischer Aufklärungstheologie, des württembergischen Pietismus sowie im 19. Jahrhundert dann bei Schleiermacher.¹¹ Im 20. Jahrhundert ist es auf evangelischer Seite Karl Barth und katholischerseits Hans Urs von Balthasar, die der Theologie zu einer Neuorientierung in Richtung universaler Versöhnungshoffnung verholfen haben.

Gegenwärtig versucht eine breite Strömung innerhalb der theologischen Zunft, diese Neuaufbrüche weiterzuführen. Mit guten inhaltlichen Gründen kommt es dabei zu dem Phänomen, das Christine Janowski treffend als den

«dritten Weg»¹² zwischen der Lehre auf Allversöhnung einerseits und dem strengen eschatologischen Dualismus andererseits bezeichnet. Formal behält man oftmals den eschatologischen Dual bei, relativiert ihn aber zugunsten einer inhaltlich unbeschränkten Hoffnung auf Allversöhnung und Alllösung hin. Auf eine Formel gebracht, lautet dieser dritte Weg: «Hoffnung ja – Lehre nein». Am weitesten geht hierbei wohl der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen mit seiner bestechenden These: «Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben.»¹³

Eines der wertvollsten Ergebnisse dieses vorsichtigen Paradigmenwechsels ist, dass mit der definitiven Absage an das entstellte Bild eines gnadenlos rächenden Gottes auch die für viele traumatisierende Verknüpfung von Sündenfixierung und Höllenangst gekappt wurde. Keine Theologie, die ihren Namen verdient, darf dahinter jemals wieder zurück. Eine Wiederbelebung von eschatologischen Drohgebärden, pastoraler Kontrollmacht und unterschwelligem Angstphantasien ist um jeden Preis zu verhindern.

Für die brisante Frage nach einer möglichen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bringt das jedoch die Gefahr mit sich, allzu schnell einer harmonisierenden Tendenz zu erliegen. Die soziale Dimension von Versöhnung und die damit verbundene Zumutung für Opfer und Täter gleichermaßen gerät aus dem Blick. Das Ergebnis ist eine Verkürzung der Soteriologie auf einen Heilsindividualismus, der eine eschatologische Versöhnung oftmals an den konkret betroffenen Subjekten und ihren Beziehungsgeflechten vorbei propagiert. Droht angesichts dieses Befundes die neue eschatologische Harmonie nicht in das andere Extrem einer allzu billigen eschatologischen Versöhnung zu überborden? Werden bei solchen Konzepten nicht die Opfer vergessen und ein zweites Mal entrechtet? Es ist das Verdienst vor allem von Johann Baptist Metz und seinen Schülern, diese Fragen in neuer Schärfe gestellt zu haben. Immer und immer wieder fordert Metz in seinen Beiträgen, dass die Theologie nach Auschwitz ihren Blick radikal neu auf die Seite der Opfer zu lenken habe.¹⁴

Die Debatte ging vor etwa zwei Jahren in eine neue Phase. Ausgelöst wurde das durch Beiträge jüngerer Theologinnen und Theologen, die mit Vehemenz eine Neubestimmung des Verhältnisses von Opfern und Tätern fordern. Sie tun dies im Bewusstsein, der dritten Generation seit der Shoah anzugehören. Die über Metz hinausgehende, sich neu stellende Aufgabe lautet für sie: «Von Gott reden im Land der Täter» – so der Titel eines unlängst erschienenen Sammelbandes dieser Gruppe.¹⁵ Es geht ihnen um ein radikales Ernstnehmen der Differenz zwischen der Täter- und Opferperspektive; ein Ernstnehmen, das die Negativität des Zeugnisses der Opfer, d.h. deren Absage an eine allzu billige Versöhnungsbotschaft, respektiert. Gerade mit jenen Überlebenden der Shoah, die wie Elie Wiesel oder Simon

Wiesenthal auf der Unvergebarkeit der unermesslichen Schuld, die auf den Mördern lastet, insistieren,¹⁶ fragen diese Theologinnen und Theologen: Gibt es nicht Unrecht, das zu verzeihen schlechterdings nicht möglich ist? Ist es nicht eine skandalöse Ignoranz gegenüber dem Leid der Opfer von Auschwitz, auch nur die Hoffnung auf Erlösung der Täter zu postulieren? Diese Anfragen sind als Prüfstein einer Hoffnung auf Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ernst zu nehmen. Für das weitere Vorgehen bedeutet das, dass eschatologische Versöhnungskonzepte daraufhin befragt werden müssen, ob sie diesen Einwänden gegenüber standhalten können. Daneben dürfte jetzt schon klar sein, dass Versöhnung, soll sie nicht durch Amnesie und Amnestie vergangener Verbrechen erkauf und so zugleich verunmöglicht werden, als ein Freiheitsgeschehen gedacht werden muss, das Opfer und Täter gleichermaßen als freie Subjekte würdigt. Das näher auszuführen, ist Gegenstand des nächsten Abschnittes.

3. *Versöhnung als Freiheitsgeschehen*

Die Frage, ob es nicht ein Maß an Unrecht gibt, das zu vergeben einem sittlichen Subjekt aus moralischen Gründen schlechterdings untersagt ist, ist bei näherem Hinsehen nicht ganz so neu, wie es gerade den Anschein gehabt haben mag.¹⁷ Es gibt in der Literaturgeschichte ein klassisches Beispiel zu diesem Thema, an dem Generationen von Theologen sich mit wechselndem Erfolg abzuarbeiten versuchten. Die Rede ist von Dostojewskijs Roman *«Die Brüder Karamasow»* (1874). An der Existenz Gottes zu zweifeln, käme Iwan, dem an Gott verzweifelnden, ältesten der Brüder Karamasow, nicht in den Sinn. Er ist seinem jüngeren Bruder, dem Mönch Aljoscha gegenüber auch bereit zuzugestehen, dass Gott in seinem zukünftigen eschatologischen Reich alle Tränen abwischen wird.

Allerdings hält er es aus moralischen Gründen für nicht vertretbar, auf diese eschatologische Harmonie zu hoffen, weil die Tränen auch nur eines einzigen unschuldigen Kindes ein zu teurer Preis für jegliche Form himmlischer Versöhnung wären. Nichts kann vergangenes Leid ungeschehen machen, und alles Verzeihen, aber auch alles Sühnen, alle Rache und Strafe für den Täter kommt zu spät – so Iwans Argument. Er selbst wolle ja verzeihen und umarmen. Doch darf man denn – und das ist die zentrale Problematik für Iwan Karamasow – darf man denn überhaupt verzeihen? Darf – so das Beispiel, das er wählt – die Mutter des von Hunden zu Tode gehetzten Kindes dem Gutsherren verzeihen, der aus reiner Mordlust die Hatz befahl? Iwans Antwort lässt keinen Zweifel zu: «Sie darf sich nicht unterstellen, ihm zu verzeihen. Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selbst angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie

darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!»¹⁸

Magnus Striet, dem ich hier inhaltlich folge, interpretiert die Stelle wie folgt: «Eine Harmonie, ohne dass die Opfer den Tätern vergäben, kann es für Iwan nicht geben. Und man wird Iwan in diesem Punkt ohne Wenn und Aber zustimmen müssen: Ohne dass die Opfer vorab ihren Folterern und Mördern verzeihen, dürfte auch Gott nicht versöhnen.»¹⁹ Sollen die Opfer nicht ein zweites mal ihrer Würde beraubt und erneut zu Opfern gemacht werden, darf auch Gott selbst den Tätern nicht ohne die vorgängige Zustimmung der Opfer Vergebung schenken. Die Sprengkraft der These liegt auf der Hand: Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes ist von der Vergebungsbitte der Täter und der Bereitschaft der Opfer zur Versöhnung abhängig.

Doch damit nicht genug. Iwan lehnt nicht nur die stellvertretende Vergebung durch Dritte ab, sondern verweigert sich aus moralischen Gründen *jedweder* eschatologischen Vergebung – auch durch die Opfer selbst – weil sie gegenüber dem unendlichen Leid der Geschichte immer schon zu spät käme. Hätte Iwan Recht mit seiner These eines absoluten Vergebungsverbotens aus moralischen Gründen, so wäre denkerisch auch nur die Möglichkeit einer künftigen Harmonie ad acta zu legen. Um also die moralische Legitimität einer Hoffnung auf Allversöhnung aufrechterhalten zu können, muss Iwans Argument widerlegt und gezeigt werden, dass Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit und Versöhnung als ein Freiheitsgeschehen überhaupt denkbar ist.

Zur Klärung dieser Frage ist es nötig, auf die Ergebnisse einer transzendentalen Analytik der Freiheit zurückzugreifen.²⁰ Diese begreift die formal unbedingte Freiheit als das begründende Moment allen menschlichen Handelns. Ohne diesen formalen Freiheitsbegriff können spezifisch menschliche Vollzüge, also z.B. ein unabhängiges Sich-Entscheiden für eine von zwei faktischen Möglichkeiten – nicht sinnvoll gedacht werden. Der Mensch kommt gar nicht umhin, die Faktizität seines Seins als formal unbedingte Freiheit – in welcher konkreten Form auch immer – zu übernehmen. Sobald er als Mensch zu handeln beginnt, bejaht er im praktischen Tun diese Freiheit und verhält sich zu ihr, indem er sie mit konkreten Gehalten füllt. Fraglich ist nun, nach welchem Kriterium diese formale Freiheit sich zu vollziehen hat. Was also ist die inhaltliche Norm, nach der sie sich verwirklichen soll? Die Antwort liegt auf der Hand: Der Autonomie sittlicher Freiheit kann nur ein Inhalt angemessen sein, der seinerseits formal unbestimmt und frei ist. Deshalb kann nur eine andere Freiheit die angemessene Erfüllung von Freiheit sein. Das Kriterium, nach dem sich menschliche Freiheit inhaltlich zu vollziehen hätte, wäre also zu bestimmen als der Entschluss zur unbedingten Anerkennung anderer Freiheit.

Die willentliche Nichterfüllung dieser Norm durch das freie Subjekt ist konsequenterweise als Schuld zu bezeichnen. Das Phänomen der Schuld wäre also in freiheitsanalytischer Terminologie inhaltlich zu bestimmen als «die Verweigerung der Anerkennung der anderen Freiheit um ihrer selbst willen».²¹ Dagegen setzt Vergebung die Fähigkeit voraus, zwischen dem Subjekt der Handlung, dem Täter, und der bösen Tat als solcher zu differenzieren. Der Satz: «Ich vergebe dir eine Tat» meint so gerade nicht ein Ignorieren oder Vergessen der Tat, sondern die Zusage, den Täter nicht auf seine einmal geschehene Tat ein für allemal zu fixieren. Vergebung bedeutet ein freisetzendes Entbinden des Täters von den Folgen seiner Handlung und gewährt so der schuldig gewordenen Freiheit die Möglichkeit eines neuen Beginns.

Wenn aber der wertvollste Inhalt von Freiheit der unbedingte Entschluss zu anderer Freiheit ist und die zentrale Norm ethischen Handelns in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit liegt, dann folgt daraus für das Problem einer Legitimität von Versöhnung, dass «in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt. Jemanden in seiner Schuld zu fixieren, muss auf der Linie dieser Reflexion seinerseits als Schuld in dem Sinn qualifiziert werden, dass sich die Freiheit selbst verfehlt»²² – so die harte These Striets. Natürlich betont auch er, dass das Opfer niemals unter den Zwang zur Versöhnung gesetzt werden dürfe und jegliches Bestehen auf Vergebung seinerseits wiederum als Schuld qualifiziert werden müsse. Aber trotz aller Einschränkung hält er an seiner zentralen These fest, «dass entgegen Iwan Karamasows Insistenz auf der Unversöhnbarkeit des Leids Vergebung die größere Möglichkeit, ja moralische Pflicht des Menschen ist, und der Glaube zu Recht auf einen Gott setzt, der diese Versöhnung stiftet.»²³

So bestechend diese These beim ersten Hinsehen erscheint, so abgründig ihre Konsequenzen, wenn der Blick sich von Romanfiguren ab- und unserer realen Geschichte zuwendet. Spätestens hier wird fraglich, ob Vergebung in den Kategorien der Moral und Pflicht (Kategorischer Imperativ, I. Kant) tatsächlich angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Gerade weil Striet so überzeugend zeigen kann, dass Vergebung (gegen Iwan!) die je größere Möglichkeit der Freiheit darstellt, kann sie schwerlich zur moralischen Pflicht erklärt werden. Denn als ungeschuldete Möglichkeit sprengt sie den Zirkel der unter dem Sollensanspruch stehenden und also geschuldeten wechselseitigen Anerkennung von Freiheit. Vergebung ist eine trans-moralische Größe, die nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist.²⁴ Striet selbst scheint hier ein leises Unbehagen zu spüren. Mit Nachdruck betont er deshalb die für die Vernunft schlechterdings «nicht aufhebbare Differenz von Begriff und Wirklichkeit. Denn ob die Ermordeten von Auschwitz angesichts der Unfassbarkeit des

ihnen Zugefügten wirklich noch einmal in der Lage sein werden, zu vergeben, entzieht sich menschlichem Wissen.»²⁵ Nur die strikte Achtung dieser Differenz bewahrt die philosophische Reflexion vor der Anmaßung gegenüber den Opfern der Geschichte.

Ob man also die philosophische Basisprämisse Striets, dass nämlich der «Geltungsgrund moralischen Sollens [...] auch die frei gewährte Vergebung umfasst»²⁶, mitvollziehen mag oder ob nicht doch in der Bereitschaft zur Vergebung eben deshalb die höchste Möglichkeit der Freiheit zu sehen ist, weil sie sich im liebenden Überstieg gerade nicht auf eine ethische Kategorie reduzieren lässt, sei dahingestellt. In jedem Fall gilt es, mit Magnus Striet entschieden daran festzuhalten: Einen Zwang zur Vergebung seitens der Opfer darf es nicht geben! Denn wenn es stimmt, dass Gott uns als freie Wesen mit Verstand und Willen, nach seinem Abbild und ihm zum Gleichnis geschaffen und gewollt hat; wenn es des Weiteren stimmt, dass Gott sich als derjenige geoffenbart hat, der aus der Sklaverei in die Freiheit der Kinder Gottes führt und dies in seinem unkündbaren Bund mit uns bekräftigt; – dann wird dieser Gott unsere uns von ihm geschenkte Freiheit auch achten. Er wird also auch die eschatologische Vollendung seines Reiches nicht an unserer Freiheit vorbei realisieren wollen, sondern nur im Bund mit ihr.

Damit stehen wir aber vor einem ganz entscheidenden Problem: Was passiert, wenn die Opfer sich einer Versöhnung verweigern? Was, wenn die Täter sich gänzlich verhärten, sich in ihrer Schuld abkapseln und ihrerseits die ausgestreckte Hand zur Vergebung ausschlagen? Hieße es nicht die Menschen einander gnadenlos ausliefern, wenn die Entscheidung über ewiges Heil oder Unheil in die Hände endlicher, fehlbarer und immer auch schuldbeladener Menschen gelegt würde? Ein Ausbleiben der Vollendung des Gottesreiches aufgrund menschlicher Verweigerung wäre doch nur ein letzter Triumph der Sünde, eine Verewigung des Leides und der Schuld! Und schließlich: Was wäre das für ein Gott, dessen ewiges Reich scheitern würde, wenn auch nur ein Mensch sich endgültig verweigern würde? Hätte Gott nicht um seines heiligen Namens sowie um der Gebete all der anderen Menschen willen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, trotzdem das universale Heil zu wirken? Ist also die Hoffnung auf die unüberwindbare Vergabungsmacht Gottes nicht doch die Gott und Mensch gleichermaßen angemessenere eschatologische Hoffnung?

Die christliche Tradition hat deshalb immer entschieden daran festgehalten, dass die Möglichkeiten Gottes größer sind als die des Menschen. Sie sah und sieht im stellvertretenden Opfer- und Sühnetod Jesu Christi jenes Datum, das Versöhnung trotz Menschenschuld und eschatologisches Heil trotz Sündenmacht möglich werden lässt. In einem nächsten Schritt ist also zu fragen, wie eine Versöhnung in und durch Christus denkbar ist, welche die Freiheit aller Betroffenen ausdrücklich zu wahren weiß.

4. *Christus als die Versöhnung in Person?*

Der oben begonnene Dialog zwischen Iwan Karamasow und seinem Bruder Aljoscha findet folgende Fortsetzung: Auf die Frage Iwans, ob es denn in der ganzen Welt ein Wesen gebe, das verzeihen könne und ein Recht dazu hätte, antwortet der Mönch: Ja, es gibt solch ein Wesen, das allem und jedem verzeihen kann, denn es selbst hat sein unschuldiges Blut hingegeben für alle und alles. Ihn also, Ihn habe Iwan in seiner Rechnung vergessen. Der allerdings reagiert auf diesen christologischen Verweis nicht ohne treffende Ironie: «Ah, das ist der ‹Einzig Sündlose› und sein Blut! Nein, ich habe ihn nicht vergessen und mich im Gegenteil die ganze Zeit gewundert, dass du ihn so lange nicht genannt hast, denn gewöhnlich führen alle deinesgleichen vor allem Ihn ins Treffen.»²⁷

Jesus Christus – ein Lückenfüller für ausbleibende Gerechtigkeit, ein schlechter Trost für erlittenes Leid? In einem Punkt hat Iwan Karamasow Recht: In der Tat führen die ‹Aljoschas› unserer Kirche seit nunmehr bald 2000 Jahren vor allem Ihn ins Feld, wenn es um die Frage nach Möglichkeiten einer letzten und universalen Versöhnung geht. Und sie tun es mit Recht. Die Frage, die sich jedoch stellt, lautet: Lässt sich eine Versöhnung in Christus denken, die nicht an der Freiheit der Menschen vorbeigeht, sondern sie als freie Subjekte im Versöhnungsgeschehen wahrnimmt und einbezieht? Um das Problem nochmals zuzuspitzen: Kann eine Heilsbedeutsamkeit von Kreuz und Tod Jesu Christi behauptet werden, die Opfern und Tätern zwar nicht auf gleiche Weise, aber doch gleichermaßen gerecht zu werden vermag?

Traditionelle Aussagen deuten die Frage nach der soteriologischen Relevanz des Kreuzes mit Hilfe von Begriffen wie ‹Opfer›, ‹Sühne› oder ‹Hingabe›, durch die der Tod Jesu Christi Heil schafft. Damit bewegen sie sich ganz im Rahmen der Botschaft der neutestamentlichen Texte, die durchgängig dem Tod Jesu eine heilsmittlerische Funktion zueignen. Ob hingegen Jesus selbst seinem Tod sühnende Funktion zugemessen hat, ist in der Forschung umstritten.²⁸ Auf jeden Fall ist mit der ältesten fassbaren Formulierung des christlichen Glaubens in 1 Kor 15,3: «Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift» spätestens kurz nach Jesu Tod die heilsmittlerische Deutung seines Kreuzestodes exegetisch nachweisbar. Ihre bis in die Moderne hinein maßgeblich gebliebene Deutung erhält die Lehre von der erlösenden Wirkung des Kreuzestodes Jesu dann Ende des 11. Jahrhunderts durch die sog. Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury (1033/34–1109), der die Art der Erlösung durch Christi Tod als stellvertretende Genugtuung (*satisfactio*) bestimmt.²⁹ Weil durch die Sünde des Menschen nicht nur Gott die geschuldete Anerkennung verweigert, sondern zugleich die Ordnung der ganzen Welt aus den Fugen gebracht wurde,

leistet stellvertretend für die Menschheit der Gottessohn durch seinen freiwilligen Tod am Kreuz die sühnende Genugtuung und gleicht so die gestörte Ordnung wieder aus. Obwohl die durch Friedrich Nietzsche³⁰ klassisch formulierte Kritik, in der Satisfaktionstheorie fordere ein rachsüchtiger Gott zur eigenen Besänftigung ein unschuldiges Menschenopfer, nachweislich auf einem vulgären Zerrbild der eigentlichen Intention Anselms beruht, ist der Begriff der sühnenden Genugtuung dem neuzeitlichen Bewusstsein dennoch nicht mehr vermittelbar. Denn an die Stelle des mittelalterlichen Weltbildes tritt das moderne Subjektdenken. So verwirft Immanuel Kant 1793 die Idee der stellvertretenden Sühne Christi nicht nur aus moralischen, sondern – stärker noch – aus subjekttheoretischen Gründen: Die Sünde könne als die allerpersönlichste Schuld des Menschen «nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld [...] auf einen anderen übertragen werden kann.»³¹

Die moderne katholische Theologie reagiert unterschiedlich auf diese Situation. Zum Teil kommt es zu einer Absage an die als veraltet angesehenen Deutemuster Opfer und Sühne. Statt dessen werden als neue Kategorien insbesondere die Begriffe Solidarität und Stellvertretung vorgeschlagen.³² Zum Teil glaubt man, auch den Begriff der Stellvertretung ganz aufgeben und ihn durch die Vorstellung unbedingter Solidarität ersetzen zu können. Andere wiederum protestieren heftig dagegen und setzen sich für eine Rehabilitation des Stellvertretungsbegriffs als Schlüsselkategorie christlicher Soteriologie ein.³³

Auf Basis dieses Befundes soll im Folgenden der Begriff der Stellvertretung als soteriologische Kategorie beibehalten und vom Gedanken der größtmöglichen Solidarität Gottes mit den Menschen her inhaltlich näher bestimmt werden. Denn bei der Beurteilung der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu ist die Mitte zu wahren zwischen der sog. Solidaritäts- und der Substitutionschristologie. Erstere scheint unangemessen, weil sie zu wenig sagt und das Wesentliche des Heilshandelns Christi nicht zur Sprache bringt. Seine Proexistenz gerade für die Sünder und Verlorenen ist mehr als nur Solidarität. Jesus ist nicht nur ethisches Vorbild oder mitleidender Bruder, er ist der Retter, der Heiland. Die reine Substitutionschristologie sagt jedoch zu viel und löst die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen auf. Denn Stellvertretung meint eben nicht Ersatz des verantwortlichen Subjektes, sondern ein Eintreten an unserer Stelle durch Gott selbst in seinem Sohn; ein Eintreten aber, das eigentlich ein uns unterfassendes, uns tragendes Dazutreten Christi ist, weil es unsere eigene aktive Versöhnung mit Gott, Welt und Mitmensch nicht überflüssig macht, sondern erst wirksam ermöglicht. Durch sein stellvertretendes Sterben teilt Christus mit dem sündig gewordenen Menschen den Ort der ausgewogenen Gottverlassenheit und Todesverfallenheit. Er tritt ein in den Machtbereich der Sünde

und ist in dieser freien Selbsthingabe das – wenn man so will – «Realsymbol für Gottes unbedingte Versöhnungsbereitschaft, das unsere eigene Fähigkeit zur Versöhnung nicht vertritt, aber freizusetzen vermag.»³⁴

Der 1988 verstorbene Basler Kardinal Hans Urs von Balthasar hat versucht, diesen Gedanken mit Hilfe des Motivs vom *descensus Christi ad inferos* näher zu erläutern. Das Bild vom Abstieg des toten Christus in die Unterwelt entstammt in seiner spezifisch christlichen Form den beiden inhaltlich dunklen, spät entstandenen Stellen 1 Petr 3,18–20 und 1 Petr 4,6, in denen die Rede ist von einem Hingehen des toten Christus zu den Geistern im Gefängnis, um ihnen zu predigen und so auch den Toten das Evangelium zu verkünden. Balthasar nutzt dieses Motiv, um Gottes unbedingte Solidarität auch mit dem sich selbst abkapselnden Sünder auszudrücken: «Aber es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt [...] seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, [...] unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg «verdammte» sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.»³⁵

Bietet dieser Gedanke aber nicht eine Möglichkeit, die soteriologische Relevanz des Todes Christi so zu denken, dass sie an der Freiheit des Menschen nicht vorbeigeht, sondern sie achtet und respektiert? Jedem Menschen, der sich Gott oder einem anderen Menschen gegenüber abschließend verweigert und sich so in die Ohnmacht und Einsamkeit der Selbstabkapselung begibt, begegnet Gott im toten Christus als dem noch Ohnmächtigeren und Einsameren. Das wäre ein Heilsangebot, in dem Gott die Freiheit des Geschöpfes nicht durch die Allmacht seines Willens erdrückt und vergewaltigt, sondern in der Bewegung einer Solidarisierung von innen her nochmals einholt und unterfasst. Um noch einmal Balthasar direkt zu zitieren: «[...] wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb «überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenem Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen,

der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.»³⁶ Und – so möchte man hinzufügen – in Gestalt dieser solidarischen Einsamkeit das Gnadenangebot Gottes auch am Ort auswegloser Gottesferne offen hält, ja Gottes Entgegenkommen in Person selbst ist und um freie Zustimmung zu Gottes zuvorkommender Liebe wirbt. Wäre damit nicht ein Begriff von Stellvertretung gefunden, der auch dem kantischen Einwand der Unvertretbarkeit des Subjektes gerecht zu werden vermag: Nicht dass Christus für uns übernimmt, was eigentlich wir selbst zu tun hätten, sondern dass er uns ermöglicht, was wir tun sollen und nun endlich – bestärkt und ermächtigt durch sein stützendes Entgegenkommen – auch selber tun können?³⁷

Der Versuch, mit Hilfe des Bildes vom karsamstäglichen descensus Christi ad inferos auch eine in Christus grundgelegte Versöhnung zwischen Opfern und Tätern zu denken, sieht sich jedoch einer vielstimmigen Kritik ausgesetzt: Liegt hierin nicht eine posthume Vereinnahmung der Opfer für ein glattes christologisches Versöhnungskonzept? Müsste man nicht – gerade um der Würde der Opfer willen – auf jegliches Konzept einer Aussöhnung überhaupt verzichten und statt dessen die offene Frage als solche aushalten? Und schließlich: Wird hier nicht mit Hilfe christologischer Kategorien jegliche Differenz zwischen Täter und Opfer eingeebnet?³⁸ Diese Fragen bleiben als Stachel im Fleisch jeglicher Soteriologie bestehen. Die Warnung vor einer Einebnung der kategorischen Differenz von Tätern und Opfern in einem christologischen Versöhnungskonzept führt allerdings zum Gedanken des Gerichts als jener eschatologischen Instanz, in der Gottes Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit aufs Engste miteinander verflochten sind.

5. *Versöhnung im Gericht*

Wenn sich Opfer und Täter aufgrund der stellvertretenden Solidarität Christi in das Bemühen um Versöhnung involvieren lassen, kommt es zu dem, was mit der klassischen eschatologischen Terminologie als das Gericht zu bezeichnen wäre – allerdings nicht im Sinne einer Strafjustiz, sondern im Sinne eines intersubjektiven Rechtfertigungsgeschehens. Denn auch im Gericht gilt, dass Gott die Freiheit des Menschen achtet. Die Ermutigung des Paulus an seine Mitchristen in Galatien: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit!» (Gal 5,1) gilt auch noch am Jüngsten Tag. Der theologische Reflexionsbegriff des Gerichts ist also nicht als eine letzte Urteilsverkündung zu verstehen, sondern als ein unvorstellbar dialogischer Prozess, der höchste Aktivität auf Seiten aller Beteiligten erfordert.³⁹

Thomas Pröpfer hat Recht mit seiner These: «Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne den

brennenden Schmerz der uns einholenden Wahrheit.»⁴⁰ Das gilt natürlich besonders im Blick auf die Täter. In der eschatologischen Begegnung des Täters mit Christus wird ein Freiheitsraum eröffnet, der ihn mit der unverkürzten Wahrheit über sich selbst konfrontiert. Denn in Christus wird er zugleich dem Bild seines Opfers gegenübergestellt, mit dem sich Christus vorbehaltlos identifiziert und dessen Bruder er ist. Mehr noch: Das Opfer selbst könnte – so es das will – in Freiheit neben Christus treten und den Täter zur Rechenschaft auffordern. Er wird beiden ins Angesicht blicken und darin die Spuren und die Narben seiner eigenen Untaten erkennen müssen. Das bedeutet einen Perspektivenwechsel, wie er radikaler nicht gedacht werden kann. Die Vergötzung des eigenen Ich hätte in der Begegnung mit Christus als dem einzig Gottgleichen ein Ende und würde als Idolatrie entlarvt. Die Entmenschlichung des Opfers zum bloßen Objekt um der Verabsolutierung des eigenen Identitätskonstruktes willen würde als Wahn offenbar. Das Opfer wäre nicht länger reduziert auf eine in den Oberarm tätowierte Nummer, sondern erhielte Name, Stimme und Gesicht. Der Blick in die offenen Augen des anderen Menschen ließe den Täter sich selbst erkennen; sich selbst aber nicht mehr im falschen Glanz der eigenen Selbstbespiegelung, sondern im hellen Licht des Anderen. Die Verdrängungs- und Selbstentschuldigungsmechanismen würden zerbrechen, die Wahrheit über das Leben als Ganzes offen zutagetreten.

Wie die Täter damit umgehen, weiß niemand zu sagen. Die Anerkennung der Wahrheit über sich selbst ist nötig, um die Selbstdistanzierung von der eigenen Schuldgeschichte zu vollziehen, die den Schrei nach Vergebung überhaupt erst möglich macht. Ob sie sich wirklich auf diesen Prozess einlassen, muss offen bleiben. Es darf aber mit Balthasar gefragt werden, ob die Solidarisierung Christi mit der tiefen Verlorenheit auch der Täter diese nicht bestärkt, sich gegen sich selbst zu stellen und die Wahrheit über sich selbst anzunehmen: «Als Täter von Christus, dem *Retter*, unbedingt angenommen, können sie mit Christus, dem *Richter*, das Gericht über sich und ihre Untaten anerkennen.»⁴¹

Die These Präppers gilt aber auch für die Opfer. Denn auch für sie bedeutet die Konfrontation mit der eigenen Leidensgeschichte und der unwiederbringlich zerstörten Lebenszeit eine Belastung, deren Schmerz kein Außenstehender zu ahnen vermag. Ob ein Mensch, dem solches zugefügt wurde, dennoch in der Lage sein wird, der Person, die diese Wunden geschlagen hat, ein zweites Mal gegenüberzutreten, kann von niemand ermessen werden. Aber auch die Opfer sind ja in der schrecklichen Vergangenheit gefangen, solange sie dieser nicht frei gegenüberzutreten können. Solange der verletzte Mensch nicht die Kraft hat, die eigene gebrochene Biographie anzunehmen, so lange können auch die Narben nicht verheilen und schwelen als offene Wunden weiter. Nicht relativierend und schon gar

nicht vereinnahmend, sondern nur aus der Perspektive des Glaubens an den Gott, der sich in Christus vorbehaltlos als Gott für die Menschen geoffenbart hat, darf vielleicht der Gedanke gewagt werden, was aus Christi Solidarität mit den Opfern an Neuem erwachsen kann: Indem Christus den Leidensweg der Opfer mitgeht bis in die äußerste Ohnmacht des Todes hinein, kennt und anerkennt er zugleich die Wunden und Demütigungen, die ihnen auf diesem Weg zugefügt wurden. So besteht für die Opfer die Chance, die Scham über das Vergangene zu lindern und zur ureigenen Würde und einem neuen Verhältnis zu sich selbst befreit zu werden. Nur durch eine solche Integration geschichtlicher Verletzungen in die erlöste Identität scheint eine eschatologische Vollendung denkbar, die das Vergangene nicht verdrängt und die Würde der betreffenden Person wahrt.

Die Frage also, ob das Opfer fähig sein wird, aufgrund der Erfahrung von Christi Solidarität die Kraft zu neuer Selbstachtung zu gewinnen, darf niemals wissend, sondern nur hoffend, bittend und betend bejaht werden. Das gilt jedoch um ein Vielfaches mehr noch für den nächsten Schritt; für die Frage nämlich, ob das Opfer nicht nur Christi Identifikation mit dem eigenen Leid anzuerkennen bereit ist, sondern ob es darüber hinaus in die sich dem Täter zuwendende Bewegung Christi mit einzuschwenken vermag. So wäre vielleicht die aberwitzige Hoffnung, dass die Opfer im «Mitvollzug der versöhnenden Liebe Christi» – trotz und nach allem – «im Täter den vergebungsbedürftigen Nächsten sehen lernen», mit Jan-Heiner Tück wie folgt zu explizieren: «Indem die Opfer sich mit Christus identifizieren, treten sie ein in dessen Verhältnis zum Täter. Christus aber sieht im Täter – trotz seiner Untaten – den Nächsten und sucht ihm einen Weg der Versöhnung zu eröffnen.»⁴² Und vielleicht kann durch eine solche Überlegung ja in der Tat die Frage, «ob das Opfer durch die Begegnung mit Christus in eine versöhnte Beziehung zu seinem Täter gelangen kann,» zumindest «als Denkmöglichkeit offengehalten werden».⁴³

Wie vorsichtig und tastend solche und ähnliche Denkversuche auch immer formuliert sein mögen – die Forderung nach einer hierfür angemessenen theologischen Sprachform wird wohl schwerlich jemals ganz eingelöst werden können. Doch die Alternative wäre entweder ein theologisches Verstummen oder ein Ausweichen in andere – etwa narrative – Sprachspiele. Beides liegt weder im Interesse der Theologie, noch nützt es den Opfern. Denn Verstummen gibt Vergangenes dem Vergessen preis, und der Verzicht auf systematische Distanz steht seinerseits in der Gefahr der Vereinnahmung fremden Leides. Von zentraler Bedeutung ist, dass es bei diesem ganzen Versuch nicht und in keiner Weise um eine Parallelisierung der Passion Christi und der Leidensgeschichte der Opfer geht. Und noch viel weniger geht es um die Frage, ob das freiwillig angenommene Leid Christi leichter wiege als das unfreiwillig erlittene der unzähligen Opfer der

Geschichte.⁴⁴ Nicht jedes Leid, wohl aber jeder leidende Mensch hat seine Würde, und die ist einzigartig, unvergleichlich und nicht verrechenbar. Es geht hier einzig und allein um die Frage, ob Christi unendliche Liebe den Opfern die Kraft schenken mag, in das Verzeihen einzustimmen. Sich auszumalen, wie das geschehen könnte, mag vielleicht als unzulässige Spekulation gerügt werden. Aber die Hoffnung darauf, dass das auf unvordenkliche Weise möglich ist – diese Hoffnung sollten wir nicht zuschanden kommen lassen.

In diesem Sinne wird das Gerichtszenario vorstellbar als intensiver, dynamischer Dialog, mehr noch: als ein unvorstellbar konfliktreiches Streitgespräch nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso zwischen den Menschen untereinander, dessen Ergebnis durch kein theologisches Lehrsystem vorweggenommen werden darf. Eine universale eschatologische Versöhnung und Vollendung ohne dieses Gericht an, mit und zu Gunsten aller Beteiligten ist nicht zu haben. Denn eine Allerlösung ohne Gericht wäre nur um den Preis des Vergessens und Verdrängens zu erkaufen – Gott müsste hierzu nicht nur seinem eigenen Ratschluss widersprechen, sondern auch die Freiheit der Täter wie die Würde der Opfer achtlos beiseite schieben. Um mit dem Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs zu sprechen: «Der Schlüsselbegriff des Gerichtes formuliert die Notwendigkeit, dass es zwischen alter und neuer Welt einen Vorgang gibt, in dem das Neue nicht beginnen kann, wenn das Alte nicht ernst genommen und in Gerechtigkeit zu Ende geführt wurde.»⁴⁵

Dieser Prozess ist denkbar als ein Rechtfertigungsgeschehen, in dem Gott und Mensch sich gegenseitig anfragen und anklagen würden. Beides würde im Gericht seinen Ort finden: Die Theodizee als Anfrage des Menschen an Gottes Verantwortung und die Anthropodizee als Rückfrage Gottes an den Menschen. Vielleicht würden ja die Menschen das Tribunal der Widersprüche eröffnen, indem sie Gott für die Übel, die er entweder geschaffen oder doch zugelassen hat (beides schenkt sich im Letzten nichts!) zur Rechenschaft zögen. Sowohl Täter wie auch Opfer hätten Anlass, Gott ihren Zorn und ihre Klage kundzutun: Die Opfer würden Gott mit der Frage konfrontieren, warum sie so unendlich und sinnlos leiden mussten. Aber auch die Täter hätten Grund zur Frage, warum sie so abgrundtief böse werden konnten, warum in ihnen etwas aufgebrochen ist, das durch fehlgeschlagene Sozialisation und freien Willen allein nicht zu erklären ist. Dann aber würde die Theodizee notwendig in Anthropodizee umschlagen, und vor Gott würden wir selbst zu Gefragten: Warum, o Mensch, das Unrecht und die Sünde?⁴⁶ Ottmar Fuchs ist vorbehaltlos zuzustimmen: Es muss in der Tat eine wahrhaft göttliche Versöhnungsmacht sein, die in der Lage sein wird, diesen eschatologischen Beziehungsaufprall zu einem guten Ende zu führen; zu einem Ende, bei dem eine Welt aufscheint, in der das

Leid der Opfer sowie die Schuld und der Reueschmerz der Täter «nicht vergessen, aber Vergangenheit ist.»⁴⁷

6. *Nochmals: Allversöhnung denkbar?*

Was aber passiert, wenn der Täter oder das Opfer auf das letzte und äußerste Versöhnungsangebot Christi nicht eingehen will oder nicht eingehen kann? Mit obigem Versuch zur Dramatik des Gerichtsgeschehens ist die letzte, die alles entscheidende Frage immer noch nicht abschließend geklärt: Hängt die Versöhnung im Reich Gottes wirklich im Letzten ab von der «Empathiefähigkeit oder Empathieverweigerung»⁴⁸ einzelner Menschen? Was also wird Gott unternehmen, falls sich tatsächlich eine endliche Freiheit seinem Gnadenangebot trotz Christi solidarischer Stellvertretung verschließen sollte?

Wichtig sind bei dieser Frage vor allem zwei Dinge: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht die unbedingte Versöhnung und Erlösung aller wollte. Die Hoffnung auf Allerlösung und Allversöhnung ist folglich eine Konsequenz des Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes als in Freiheit Liebendem und darf als «reale Hoffnung»⁴⁹ vor dem Forum der autonomen Vernunft aufrechterhalten werden. Zweitens aber wird sich Gott kaum einer anderen Möglichkeit bedienen, diese durchzusetzen, als um die Versöhnung aller zu werben. Denn wenn die These wirklich ernst genommen wird, dass Gott die Vollendung seines eschatologischen Reiches nicht gegen, sondern nur im Bund mit menschlicher Freiheit realisieren will, dann scheiden alle fremdbestimmten Rettungsversuche «von oben» von vorneherein aus. Dann scheidet aber auch jede Form einer theoretischen Gewissheit der Apokatastasis aus. Nicht etwa weil Gottes universaler Heilswille ungewiss oder Gott in seiner Entschiedenheit für uns wankelmütig wäre, sondern eben weil das Gericht ein Freiheits- und Beziehungsgeschehen zumindest zwischen Zweien ist, dessen dramatisches Ende nicht vorweggenommen werden kann.

Was Gott bleibt, um angesichts der Unausdenklichkeit dieser Situation doch Heil zu schaffen, ist – Er selbst; er selbst aber in seiner ganzen Liebesmacht. Und gerade weil diese Liebe sich in der Geschichte als ohnmächtige, kenotische und bis in die Passivität des Todes hinein auf unser Ja wartende und um unsere Zustimmung flehende Liebe⁵⁰ geoffenbart hat, darf ihr zugetraut werden, solches auch im Gericht zu wirken. Nur die Ohnmachtsgestalt der Liebe hat die Möglichkeit, in der Begegnung mit anderer Freiheit freilassende Distanz zur Entscheidung und bergende Nähe zugleich zu gewähren. Diese zum Warten bereite und dennoch Heimat schenkende Liebe Gottes aber wird ein Leuchten und Strahlen entwickeln, das so anziehend und verlockend ist, dass darüber hinaus in der Tat Größeres nicht gedacht werden kann. Solchermaßen wäre die Hoffnung auf Erlösung aller mit dem Gedanken der persuasiven Liebesmacht Gottes zu verbinden. Gott

ist ein Überredungs- und ein Überzeugungskünstler. Aber nicht im Sinne eines clownesken oder listenreichen Beschwätzens, sondern im Sinne des liebenden Werbens des göttlichen Bräutigams, der nicht bereit ist, seine ungetreue Braut Israel dem Verderben preiszugeben: «Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben. Dann gebe ich ihr dort ihre Weinberge wieder, und das Achor-Tal mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog» (Hos 2,16f).⁵¹ Nur auf diese Weise, nur als um unsere Zustimmung werbende, unseren Starrsinn lockende und – wenn es denn sein muss – unendlich lange wartende Geduld ist eine Liebesmacht Gottes denkbar, die Allerlösung und Allversöhnung zu schaffen weiß, ohne an der geschöpflichen Freiheit vorbei zu gehen.

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Konferenz der Katholischen Seelsorge bei den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland (Bundestagung der katholischen Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger) in Schmochtitz, Bautzen am 09. Oktober 2002.

² Vgl. O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, 263: «Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums [...] mehr sucht, zerstört die Suche als solche und kategorisiert Gott als ein feststehendes Nichts [...]. Wer Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur total menschenverfügbaren Kategorie.» In: ThQ 179 (1999) 260-288.

³ Hier wäre der Ort, die Aussagen des Vierten Laterankonzils über das Analogieprinzip auch im Rahmen einer eschatologischen Hermeneutik fruchtbar zu machen. Denn die ontologische Feststellung einer je größeren Unähnlichkeit des Geschöpfes zum Schöpfer (vgl. DH 806) bedingt natürlich auch eine je größere Unähnlichkeit in eschatologischen Aussagen des Geschöpfes über die nahe gekommene Zukunft seines Schöpfers und dessen Reich. Aus der ontologischen folgt also eine semantische bzw. hermeneutische Differenz. Vgl. O. FUCHS, *Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt?*, 12. In: R. SCORALICK (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*. Stuttgart 2000, 11-32.

⁴ Vgl. J.-H. TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, 372. In: ThGl 89 (1999) 364-381 sowie ders., *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. Paderborn 2001, 254. Ebenso H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, 89. In: E. CHRISTEN, W. KIRCHSCHLÄGER (Hrsg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*. Freiburg/Schweiz 2000, 71-107.

⁵ J.C. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum «doppelten Ausgang» des jüngsten Gerichts*. In: JBTh 9 (1994) 175-218. Vgl. auch dies., *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn 2000.

⁶ W. BREUNING, *Apokatastasis*. In: LThK 1 (31993) 821-824, hier 821. Zum Folgenden vgl. W. BREUNING, *Zur Lehre von der Apokatastasis*. In: IKaZ 10 (1981) 19-31.

⁷ Die kontrovers diskutierte Frage, ob Origenes tatsächlich die Apokatastasis als eine theoretische Gewissheit beanspruchende Lehre vertritt, ob Origenes also gewissermaßen der erste Origenist ist, bleibt davon unberührt. Zur Eschatologie des Origenes vgl. B. DALEY, *Patristische Eschatologie*.

In: Handbuch der Dogmengeschichte Band 4, Faszikel 7a (Eschatologie in der Schrift und Patristik). Freiburg 1986, 84–248, hier 122–134.

⁸ Origenes, Von den Prinzipien III, 5,7. In: H. GÖRGEMANN, H. KARPP (Hrsg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt ³1992, 639. Zitat auch bei W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 21.

⁹ So im Anschluss an H.J. Weber und J. Ratzinger J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 5), 195.

¹⁰ DH 411. Die Aussagen gehen zurück auf ein Edikt des Kaisers Justinian an den Patriarch Menas von Konstantinopel und werden dann auf der Synode von Konstantinopel 543 als kirchliche Lehre angenommen und proklamiert.

¹¹ Zum historischen Abriss vgl. W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 25–31.

¹² J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 7), 183 sowie dies., Allerlösung (Anm. 5), 5 u.ö. In inhaltlicher Diskussion dort 578ff.

¹³ H. VERWEYEN, Hölle – ewig?, 7. In: E. LADE (Hrsg.), Christliches ABC. Heute und Morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung. Band 4. Bad Homburg 1987, 5–15. Wortgleich bereits zuvor in H. VERWEYEN, Christologische Brennpunkte. Essen ²1985, 120. H. HOPING und J.H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 90 schließen sich dieser These an.

¹⁴ Vgl. z.B. J.B. METZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: ders. (Hrsg.), «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 81–102, bes. 82.

¹⁵ K. VON KELLENBACH, B. KRONDORFER, N. RECK (Hrsg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah. Darmstadt 2001. Vgl. hierzu die Besprechung von H. MEESMANN, Von Gott reden im Land der Täter. Wie kann man nach Auschwitz noch Christ sein? Die dritte Generation der Theologen stellt sich bohrenden Fragen. In: Publik Forum Nr. 12 vom 28.06.2002, 32–35.

¹⁶ Literaturbelege bei J.H. TÜCK, Versöhnung (Anm. 4), 373.

¹⁷ Zum Folgenden vgl. M. STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: H. WAGNER (Hrsg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Freiburg 1998, 48–89, hier 58f.

¹⁸ F.M. DOSTOJEWSKIJ, Die Brüder Karamasow, München ¹³1995, 331.

¹⁹ M. STRIET (Anm. 17), 58.

²⁰ Zum Folgenden vgl. ebd., 66–71. Dort auch vielfache weiterführende Literaturverweise auf H. Krings, T. Pröpfer und H.M. Baumgartner.

²¹ So D. ANSORGE in seinem bemerkenswerten Aufsatz: Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung. In: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 41.

²² M. STRIET (Anm. 17), 69.

²³ Ebd., 71. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch D. ANSORGE (Anm. 21), 39–41. Unter Rekurs auf die Deutung des sittlichen Imperatives durch J.G. Fichte sieht Ansorge die Grundlage ethischen Handelns in einem Verhältnis der freien Anerkennung zweier Subjekte gegeben. Das sittliche Individuum erkennt die ihm begegnende Person als freies und autonomes Subjekt an und bestimmt sich selbst dazu, sich von dieser fremden Freiheit in Anspruch nehmen zu lassen. Solchermaßen liegt auch für Ansorge der konkrete Vollzug von Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit und «Schuld» dann in der Verweigerung dieser Anerkennung.

²⁴ Dem widerspricht auch die freiheitsanalytische Bestimmung von Schuld als der Verweigerung der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit nicht. Denn Anerkennung anderer Freiheit kann auch bedeuten, den sich abkapselnden Täter in seiner Schuld zu belassen und so dessen eigene Freiheitsentscheidung zu akzeptieren.

²⁵ M. STRIET (Anm. 17), 74.

²⁶ Ebd., 69.

²⁷ F.M. DOSTOJEWSKIJ (Anm. 18), 332.

²⁸ A. Vögtle, L. Oberlinner und P. Fiedler vertreten die Position, dass eine heilsmittlerische und sühnetheologische Deutung seines Todes durch Jesus selbst im Widerspruch zu seiner Botschaft vom nahenden Reich Gottes und der damit verbundenen bedingungslosen, gnädigen Zuwendung Gottes stünde. Vgl. hierzu den instruktiven Artikel von G. HÄFNER, Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht, 151–159. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Hrsg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und li-

turgiewissenschaftliche Perspektiven (Tagungsbericht der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Freiburg 2002, 139-190. Allerdings steht eine Reihe namhafter Systematiker und Exegeten dieser Auffassung skeptisch gegenüber (so u.a. H. Merklein, H. Schürmann, R. Pesch, J. Gnilka und P. Stuhlmacher). Vgl. im selben Tagungsband diese Skepsis teilend H. HOPING, Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens, 81-101, hier 87f.

²⁹ Zur Anselm-Interpretation vgl. H. VERWEYEN, Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury. In: *IKaZ* 14 (1985) 52ff; G. GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterburys. Würzburg 1989. Kurze Darstellungen finden sich bei L. ULLRICH, Satisfaktionstheorie. In: W. BEINERT (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg ³1991, 452-455; W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz ¹²1998, 260-263; P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster 1994, 197-203.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Nr. 41 (Werke Bd. 2, hrsg. von K. SCHLECHTA). Darmstadt 1997, 1023. Vgl. H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 74.76. Dort auch die Belege bei F. Nietzsche.

³¹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 94f. Mit einer Einleitung von H. Noack, hrsg. von K. VORLÄNDER. Hamburg ⁸1978, hier S. 77.

³² Vgl. H. SCHMID, Kontexte heutigen Sprechens vom Tod Jesu, 17f. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Anm. 28), 9-22.

³³ Einen guten Überblick bietet H. HOPING, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie. In: *ZKTh* 118 (1996) 345-360, hier 346f.

³⁴ Vgl. H. HOPING, Stellvertretung (Anm. 33), 356 sowie H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 82f.

³⁵ H.U. v. BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, 408. In: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln 1974, 401-409.

³⁶ Ders., *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, 284. Eingeschlossenes Zitat ebenfalls von ders., *Eschatologie im Umriss*, 443f. In: ders., *Pneuma und Institution* (Anm. 35), 410-455.

³⁷ Vgl. die identische Bestimmung von Stellvertretung durch T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München ³1991, 67.

³⁸ Fragen, die v.a. Johann Reikerstorfer an das Versöhnungskonzept Tücks stellt. Vgl. J. REIKERSTORFER, *Über die «Klage» in der Christologie*, bes. 269f. 282f. In: *JBTh* 16 (2001) 269-287. Die Tatsache, dass sich J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 6), 221f diese Fragen ausdrücklich selbst stellt und sie es letztlich sind, die ihn dazu bewegen, seine Thesen zu einer Aussöhnung von Opfern und Tätern gerade im Gericht zu lokalisieren, sieht Reikerstorfer zwar auch; sie vermag ihn aber nicht zu überzeugen. Vgl. seine Besprechung von Tücks Arbeit in: *ThRv* 96 (2000) 54.

³⁹ Die nähere Entfaltung dieses Gedankens erfolgt im Folgenden in enger Anlehnung an Überlegungen Jan-Heiner Tücks. J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 4), 250-262. 300-302, sowie ders., *Versöhnung* (Anm. 4), 374-381.

⁴⁰ T. PRÖPPER, *Frage und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, 274. In: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg 2001, 266-275.

⁴¹ J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 4), 254. Wortgleich ders., *Versöhnung* (Anm. 4), 375.

⁴² Alle Zitate von ders., *Versöhnung* (Anm. 6), 380. Fast wortgleich in: ders., *Christologie* (Anm. 4), 261. Hier spricht Tück vom Täter nicht als Nächstem, sondern stärker noch als Bruder.

⁴³ Ebd., 250.

⁴⁴ Vgl. S.K. PINNOCK, *Die Theologie der zweiten Generation nach Auschwitz. Eine kritische Analyse*, 107. In: K.V. KELLENBACH u.a. (Anm. 15), 95-109.

⁴⁵ O. FUCHS, *Rechenschaft* (Anm. 3), 28. Der Gedanke, das Gerichtsszenario als dialogisches Begegnungsgeschehen zu fassen, stammt ursprünglich von Balthasar. Fuchs greift ihn auf und versucht ihn in seinen verschiedenen Beiträgen fruchtbar zu machen für eine erneuerte Pastoral.

⁴⁶ Den Umschlag von Theodizee in Anthropodizee formuliert m.W. zum ersten Mal in dieser Form T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 37), 179: «Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: ob wir, jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»

⁴⁷ Vgl. zum Gedanken des Doppelgerichtes aus Theodizee und Anthropodizee O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 21ff sowie ders., Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, 351–357. In: JBTh 16 (2001) 347–379. 351f in Auseinandersetzung mit obiger Aussage Pröppers, 357 das von mir angeführte Zitat.

⁴⁸ Vgl. O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 14.

⁴⁹ M. STRIET (Anm. 17), 76.80.

⁵⁰ Erinnerung sei an das grandiose Wort Simone Weils: «Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsre Liebe bittet.» In: S. WEIL, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. München 1990, 209.

⁵¹ Auch H. VERWEYEN, Hölle (Anm. 13), 12, führt Hos 2,16f an, um Gottes allumfassende Liebe angesichts sich verweigernder menschlicher Freiheit zu illustrieren. An anderer Stelle entwickelt Verweyen einen Begriff von Gottes Wesen als «vorbehaltloses Wartenkönnen». Vgl. H. VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg 1997, 50.

das buch zum thema

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

DAS GESETZ DES MITLEIDS

Fjodor Dostojewskis «Idiot» und die Frage nach dem Leiden Gottes

«Das Mitleid ist ja doch das wichtigste und vielleicht
das einzige Gesetz des Seins der ganzen Menschheit.»¹

Es gibt Fragen, die immer wieder neu gestellt werden, ohne dass sich je eine für alle Zeiten und für alle Menschen befriedigende Antwort gäbe. In gewisser Weise ist die Geschichte der Philosophie gerade dies: ein je neues Fragen einiger weniger, den Menschen aber zutiefst betreffender Grundfragen. Jede Epoche, sogar jede Generation muss sich erneut denjenigen Fragen stellen, die den Menschen allererst menschlich machen, den großen Fragen nach dem Woher und dem Wohin, nach Gott, dem Ich und der Welt. Jede Epoche wird an die großen Versuche der Vergangenheit anknüpfen können und sich auf die Antworten, auf die Versuche einer Antwort beziehen, die bereits gegeben wurden. Denn die Antworten auf die großen, auf die letzten Fragen sind selten ganz neu. Sie bewegen sich in einem Zwischenbereich zwischen Vergangenheit und Gegenwart – und dies in einem unaufhebbaren Bezug auf die Zukunft: Knüpfen wir auf der einen Seite mit ihnen an unsere Geschichte an, können wir dies auf der anderen Seite nur dann, wenn wir selbst als wir selbst diese Fragen stellen und zu beantworten suchen: Es gibt Fragen, die jeder Mensch selbst stellen muss und die jeder Mensch auch selbst für sich selbst beantworten muss.

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Diese Fragen kann man nicht von anderen für sich beantworten lassen. Denn jede Antwort auf diese Fragen verlangt, um im vollen Sinne Antwort zu sein, eine bestimmte Weise, sich zu sich selbst und zur Wirklichkeit im Ganzen zu verhalten. Sie ist, mit anderen Worten, unmittelbar praktisch oder vielmehr vor der Scheidung von Theorie und Praxis in ihrem neuzeitlichen Sinne anzusiedeln.

Damit rückt, zur Beantwortung dieser Fragen, das konkrete Leben des Menschen in den Mittelpunkt des Denkens – und damit eigentlich etwas Unmögliches: Denn entzieht sich dieses nicht gerade dem denkerischen Zugriff? Wie kann man denn überhaupt über die Innerlichkeit einer letzten Entscheidung, über eine unmittelbar auch praktische Antwort sprechen? Die Theologie und die Philosophie geraten hier sehr schnell an Grenzen – an Grenzen, gegen die sie immer wieder zu denken versuchen: Die Grenze der unvertretbaren Existenz des einzelnen Menschen.

Die Fragen jedoch bleiben. Die Not, Antworten zu finden, auch. Und auch die Not, bestimmte Antworten immer wieder in Frage zu stellen, Antworten, die leer geworden sind: durch ein Fragen und Antworten, das mehr ist als intellektuelle Spielerei, sondern zumeist sogar bitterer Ernst – der Ernst, das je neue Fragen auszuhalten, ohne sich mit vorschnellen Antworten zufrieden zu geben, der Ernst, Antworten sich selbst neu anzueignen, da sie nur so, in einer je neuen Aneignung, auch zu eigenen Antworten werden, und der Ernst, sich der eigenen Verantwortung bewusst zu werden, Antworten wirklich werden zu lassen, sie zu leben. Angesichts der Fragen, von denen hier die Rede ist, zeigen sich nicht nur sehr schnell – neben ihren großartigen Möglichkeiten – die Grenzen des philosophischen und theologischen Denkens, sondern auch die Möglichkeiten – neben ihren Grenzen – der Kunst, der Musik und der Literatur. Zunächst scheint es der Kunst, der Musik und der Literatur an dem Ernst zu mangeln, den die theologische oder philosophische Rede für sich beansprucht. Ihnen fehlen die Schärfe des Gedankens, der Anspruch auf Eindeutigkeit und intersubjektive Gültigkeit der Argumente oder Methoden der Korrektur, der Kritik, der Auseinandersetzung. Doch handelt es sich nur um den höchst subjektiven Ausdruck der Innerlichkeit eines Künstlers, Komponisten oder Schriftstellers? Oder zeigt sich nicht ein anderer, ein tiefer reichender Anspruch, der dem Ernst des menschlichen Lebens nicht nur anders, sondern sogar besser entspricht als theologische und philosophische Diskurse? Was aber bleibt, so wissen wir von Hölderlin, stiften die Dichter. Warum stiften sie das Bleibende? Und inwiefern stiften sie es?

Der Künstler, der Komponist, der Schriftsteller: ihnen ist die Aufgabe gegeben, aus einer anderen, einer unmittelbar schöpferischen Perspektive Wirklichkeit zu erfassen oder sich von Wirklichkeit angehen zu lassen. Ihr Schaffen ist aber zunächst nicht von Fragen bestimmt, auf die eine Antwort

gesucht würde, sondern vor allem von einer – immer perspektivischen, immer endlichen – Beschreibung der Wirklichkeit, wie sie sich ihnen gibt, einem selbst neue Wirklichkeiten schaffenden Beschreiben, in dem es auch um die Fragen und Antworten des menschlichen Lebens geht, die in der Theologie und Philosophie explizit erörtert werden – hier aber nicht explizit, eigentlich noch nicht einmal implizit, sondern – in weit größerer Abständigkeit noch – in Form einer indirekten Anzeige.

Einer der großen Beschreiber des menschlichen Lebens in seinen Höhen und vielmehr noch in seinen Tiefen ist Fjodor Dostojewski. Dostojewski ist kein Theoretiker. Bei ihm finden sich keine lehrbuchartigen, keine argumentativ entfalteten Antworten auf die Fragen des Lebens. Er beschreibt, und was und wie er beschreibt, eröffnet einen Blick in die Tiefen der menschlichen Seele, der nur von wenigen anderen vorher und danach erreicht wurde. Selbst Friedrich Nietzsche konnte angesichts dessen nur seine Bewunderung für Dostojewski ausdrücken: So sagte er über Dostojewski, er schätze «ihn [...] als das wertvollste psychologische Material, das ich kenne – ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwider geht. Ungefähr mein Verhältnis zu Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat; der einzige *logische* Christ.»²

Der einzige logische Christ oder sogar, wie andere annahmen, ein Heiliger? «Julien Green», so hat Albert Camus in seinen Reisetagebüchern notiert, «fragt sich (Tagebuch), ob ein Heiliger denkbar ist, der einen Roman schreibt. Natürlich nicht, denn es gibt keinen Roman ohne Revolte. Oder aber man müsste sich einen Roman denken, der die irdische Welt und den Menschen in Anklagezustand versetzt – einen Roman absolut ohne Liebe. Unmöglich.»³ Hat Camus Recht? Stimmen die Alternativen? Oder müsste der Heilige, der einen Roman schreibt, nicht gerade die irdische Welt und den Menschen in einen Anklagezustand versetzen und gleichzeitig einen Roman voll von Liebe schreiben – statt absolut ohne Liebe? Und ist nicht gerade dies das, was für Dostojewski Romane charakteristisch ist – eine Revolte ganz anderer, viel fundamentalerer Art?

Wenn man allerdings die Romane Dostojewskis liest, so fällt dem Leser sehr schnell auf: Um Gott, Religion oder Glauben geht es zunächst einmal – auf einen ersten, verhaltenen Blick – kaum. Aber dies besagt sehr wenig: Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Werk Dostojewskis zeigt sich sehr deutlich, dass es zumindest zwei verschiedene Arten religiöser Dichter gibt: Die einen, die gerne und oft das Wort religiös im Munde führen (und die – mit Verlaub – literarisch und religiös oft im schlechtesten Sinne erbaulich sind), und die anderen, die dieses Wort selten nur im Munde führen und es, wenn überhaupt, mit jener scheuen Vorsicht und Achtung aussprechen, die nur den besonderen, den an tiefe Geheimnisse rührenden

Worten einer jeden Sprache zukommt. Herbert Meier hat einmal seinen poetologischen Glauben – und den poetologischen Glauben vieler anderer Schriftsteller – in folgender, über sich in der schützenden Distanz der dritten Person redender Weise ausgedrückt: «Was der Gedichteschreiber an jenem Abend der Gesellschaft nicht verriet, war sein poetologischer Glaube. Bei allem, was er schrieb, empfand ich, dass für ihn Sprache etwas Gestisches, rhythmisch Gestalthaftes, Inkarnatorisches ist. Doch fällt es auch mir nicht leicht in diesem Augenblick, die tieferen Beweggründe seines Schreibens zu sehen. Ich erinnere mich, dass er mich einmal auf eine Maxime Goethes hinwies, die in dessen Nachlass zu finden sei: «Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst.» [...] In einem andern Sinn aber wirke auf ihn, meinte unser Gedichteschreiber, die Maxime aktuell, wobei er das Wort Kunst in einem weiteren Bereich sehe. [...] Nun, ich finde, das alles hätte er auch der Gesellschaft an jenem Abend sagen können. Nein, fand er, ein Wort wie «religiös» mache alle geheimnisvollen Katzen und Sphinxen grau, und also spreche man am Besten dieses Allerweltswort nicht aus. Nun gut, sagte ich, wie du meinst. Das aber reizte ihn offenbar, sich mir doch näher zu erklären. Er sagte: «Was mich eines Tages erschüttert hat ...» Daraufhin schwieg er einen kurzen Augenblick. Und ich wiederholte für ihn: «Was dich eines Tages erschüttert hat, war ...» Da kam er heraus mit der Sprache und sagte: «Was mich erschüttert hat, nun ja. Es gibt offenbar einen Gott, der zu uns spricht. Der das Wort ist.» «Und?» fragte ich ihn. «Eben,» sagte er und ließ mich stehen.»⁴

«[...] und ließ mich stehen.» – Hier haben wir gewissermaßen einen Schlüssel auch für Dostojewskis dichterisches Schaffen – und vor allem auch für die religiöse Dimension seines Schaffens. Denn Dostojewski ist ein religiöser Dichter gerade insofern, als er über den Menschen redet oder, um es noch präziser zu fassen, als er den Menschen mit all seinen Facetten und in seiner Abgründigkeit auslotet, beschreibt, zur Erscheinung kommen lässt. Man wird kaum die Seele des Menschen in einer Tiefe ausloten können, wie Dostojewski es tat, ohne die Geheimnisse des Religiösen – und vielleicht können wir hier noch weiter gehen: ohne die Geheimnisse des Inkarnatorischen, der Inkarnation – auch nur annähernd zu berühren. Wozu aber all diese Vorüberlegungen? Lenken sie und nicht von dem direkten Zugang zum Werk ab? Das mag der Fall sein. Doch lenken sie uns nur dann ab, wenn wir schon wissen, wo und wie wir einen Zugang gewinnen können. Das aber ist bei weitem nicht fraglos gegeben. Im Gegenteil. Und überdies: Sind allzu direkte Zugänge nicht oft irreführend? Legen sie nicht nahe, was es gar nicht gibt, nämlich die Illusion von problemloser Unmittelbarkeit und komfortabler Direktheit, wo der mittelbare Gang eines Umwegs und die indirekte, die vorsichtige Annäherung durch oft verstellte Hintereingänge und enge Hintertreppen wesentlich ratsamer wäre. Und

weiter: Welche Zumutung, welche Anmaßung besteht darin, überhaupt aus der Haltung der Reflexion und literaturwissenschaftlichen Interpretation über Literatur schreiben zu wollen? Kann man erst die Grenzen des philosophischen und theologischen Diskurses angesichts der letzten Fragen und Antworten erörtern und die – *Deo gratias* – anders gelagerten Grenzen und Möglichkeiten der Kunst, Musik und Literatur ins Spiel bringen, um dann, in einer Geste schlussendlichen Triumphs, das schöpferische Zeugnis wieder theoretisch und diskursiv heimzuholen? Wohl kaum. Deshalb kann jede Interpretation immer nur selbst Anleitung zur Lektüre sein, ein Hinweis, eine Anzeige, die Blicke lenkt und Zugänge schafft. Was daher wie eine Vorüberlegung aussieht, ist gewissermaßen schon das Zentrum, die einzig mögliche Mitte eines weisenden Weges zur eigenen Erfahrung: eine Hermeneutik des Stehenlassens.

Weisen wir aber vielleicht noch etwas weiter – denn das scheint durchaus möglich – und versuchen wir, in aller Vorsicht, einen Zugang zu den Fragen, vielleicht zu einer der Grundfragen, um die es Dostojewski geht. Zu den Fragen, angesichts derer das philosophische und theologische Denken immer wieder seine Grenzen erfährt, gehört die Frage nach dem Leid: Wenn denn Gott die Welt erschaffen hat, wenn er denn ein persönlicher, ein dem Menschen zugewandter Gott ist: Wieso und woher dann das Leiden des Menschen? Wer sich daran macht, eine Antwort auf dieser Frage zu geben, bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen Trost und Vertröstung. Und allein schon die Frage «Woher das Böse?» zu stellen, führt in eine Gefahr. Berühren wir hier nicht eine der Grundfragen, die im menschlichen Leben immer wieder aufbrechen, die uns aber auch in einen gefährlichen, einen zutiefst abgründigen Bereich bringen? Leidet Gott unter dem Bösen? Muss er nicht sogar selbst leiden, wenn er denn das Leiden des Menschen nicht verhindern kann? Was aber heißt das: dass er leidet, dass er mit dem Menschen leidet? Sind wir hier nicht in der Gefahr, das Problem durch einen praktischen Atheismus zu lösen – denn wäre ein leidender Gott noch ein göttlicher Gott? Eine Antwort auf die Frage nach dem Leid ist Hans Holbeins Darstellung des vom Kreuz abgenommenen Christus. Auch hier kann der theoretische Diskurs den Leser letztlich immer nur stehen lassen: Bleib hier, Du, ganz allein als Du selbst, und sieh! Der theoretische Diskurs kann helfen, tiefer in das Bild einzudringen und seine indirekte Mitteilung zu erschließen. Er kann die Botschaft des Kreuzes zu erschließen helfen. Ob sie aber erschlossen wird, hängt vom Betrachter, nicht mehr von den Leistungen theoretischer Erläuterungen ab. Diese können Schlüssel anbieten; aufschließen muss sich jeder das Bild selbst. Aber was, wenn sich die Türen eines solchen Bildes gar nicht aufschließen lassen? Oder wenn es nicht ausreicht, einen Schlüssel zur Hand zu haben? Wenn sie sich selbst öffnen? Wenn Bilder im letzten sich nur selbst erschließen – in einer Auf-

merksamkeit des Betrachters, die jenseits des aktiven Ausgriffs auf Sinn und Bedeutung anzusiedeln ist und die der Gelassenheit des Wartens und Empfangenkönnens bedarf? Lassen wir diese Fragen hier offen. Gestellt müssen sie aber zumindest sein. Hat sich ein solches Bild aber erst einmal in seinen Dimensionen erschlossen, kann es selbst noch einmal zu einem Schlüssel werden – einem Hinweis, der den Blick lenkt und empfindsam für andere indirekte Mitteilungen macht, so etwa für diejenigen, die Dostojewski in seinem Roman *Der Idiot* zu machen versucht hat.

Denn Fürst Myschkin, der Idiot, erblickt eine Kopie dieses Bildes in der Wohnung von Parfjónn Rogóshin. Nur flüchtig schaut er dieses Bild an. Die Wirkung dieses Bildes bleibt aber nicht aus: «Er fühlte sich sehr bedrückt und wollte schneller dieses Haus verlassen.» Denn er hatte, so erfahren wir, dieses Bild schon einmal gesehen und habe es seitdem nicht vergessen können: «Dieses Bild liebe ich zu betrachten», sagte Rogóshin nach kurzem Schweigen [...]. «Dieses Bild!» rief der Fürst unter dem Eindruck eines plötzlichen Gedankens ganz erschrocken aus, «dieses Bild! Aber vor diesem Bilde kann ja manch einem jeder Glaube vergehen!»⁵ Er *kann* vergehen – gewiss. Indirekte Mitteilungen sind meistens ambivalent, manchmal erfordern sie gar Ab- und Umweg. Aber das Geheimnis dieses Bildes liegt darin, dass der Glaube auch gestärkt werden kann. Denn darin lag ja gerade die Möglichkeit eines solchen Bildes: Nicht in der nihilistischen Verherrlichung des Leidens oder im kühnen Aufruf zum Atheismus, sondern in der Darstellung eines Leidens, das auf Erlösung hingeeordnet bleibt und dessen Sinn somit in der Erlösung liegt, eines Todes, in dem deutlich wird, dass Gott dem Leiden der Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist, dass er mit-leidet, dass er aber auch selbst nicht nur und im Kerne seines Wesens leidend ist. Wäre das der Fall, wäre die Darstellung des vom Kreuze abgenommenen Christus vielleicht das traurigste Sujet der Kunstgeschichte: Nichts ist mehr vollbracht, alles ist nur noch vorbei. Dieses Bild steht aber – in all der trostlosen Schonungslosigkeit der Darstellung⁶ – letztlich in einer von Hoffnung bestimmten Spannung, von der das Kreuz nur den einen Pol darstellt, es ist ein Bild des Übergangs, der Transformation, des Vollbringens, nicht zu verstehen, ohne das Geheimnis eines dreifaltigen Gottes und somit die Ereignisse der kommenden, der folgenden Tage.

Und dies, diese Darstellung eines Geheimnisses, das letztlich nicht in den Diskurs eingeholt werden kann und auf das nur scheu verwiesen werden kann, findet sich auch bei Dostojewski selbst. Denn in Holbeins Bild spiegelt sich – auch – das menschliche Leiden und Mitleiden des Fürsten Myschkin wider, das selbst wieder eine indirekte Mitteilung darstellt: verweisend auf ein Leid und Mitleid ganz anderer Art, aber nur so, in diesen zarten, mehrfach gebrochenen und aufeinander verweisenden indirekten Mitteilungen der Gefahr ledig, zynisch zu werden. Denn dies, der Zynismus, ist die Ge-

fahr des allzu Direkten und des Eindeutigen. Das Leben des Menschen ist keine mathematische Aufgabe, die sich lösen ließe. Es ist, vielmehr, selbst ein Kunstwerk, Schönheit eine seiner Grundkategorien: endlich und doch unendlich, immer wieder schuldig und doch rein, tragisch und zugleich komisch. Wie diese unauflösbaren, aber so wunderbaren schönen Vieldeutigkeiten fassen, wenn nicht in einer Weise, deren letzte Pointe im Stehenlassen liegt?

Auch dies ist nur vermeintlich eine wenig zum Thema beitragende *detour*. Denn sie führt uns zu der Frage, wer denn eigentlich dieser Fürst Myschkin, der Titelheld des Dostojewskischen Romans, sei. Myschkin scheint als Figur merkwürdig im Schatten der anderen Figuren und der Ereignisse um ihn herum zu stehen. Er reagiert eher, als dass er agiert. Man muss sich um ihn kümmern und sorgen, angesichts seiner manchmal verwundert und erstaunt die Nase rümpfen, seltener entsetzt sich abwenden, ihn lieb gewinnen ob seines Charakters: Ein Idiot ist er, so legt der Titel des Romans nahe, ein Epileptiker, so erfahren wir weiter, der letzte seines Geschlechts, ein ganzer Philosoph und vielleicht ein Dummkopf. Er ist ein besonderer Mensch: ein Heiliger, ein naives Kind, mitunter sogar komisch, ein kostbares Geschöpf und eine gottgesandte Gabe, ein Künstler und Kalligraph. Er ist ein Ausnahmемensch. Über ihn wird nur in den höchsten Tönen gesprochen, der Superlativ gebührt seinem Wesen: er ist der ehrlichste und wahrheitsliebendste Mensch, er hat unbegrenztes Vertrauen, verfügt über eine edle Schlichtheit, ist ein treuherziger Mensch, ist ein eifriger Christ, ist ein sehr lieber Mensch, vielleicht sogar ein großer Schlaukopf und nichts weniger als ein Idiot.

Was aber geschieht mit ihm? Was macht den Fürsten Myschkin aus? Dostojewski beginnt seinen Roman damit, ausführlich zu schildern, wie Fürst Myschkin aus der Schweiz zurück nach St. Petersburg kommt. Am Ende, nach einer langen, verwickelten Geschichte, kehrt er zurück in die Schweiz. Die Rückkehr nach Russland scheint nur eine Episode in seinem Leben gewesen zu sein, mehr nicht, ein kurzes Zwischenspiel im traurigen Leben einer kranken Existenz, die kaum fähig ist, ein normales Leben zu führen, und die bis zu ihrem Tod der Hilfe und Unterstützung anderer bedarf. Mangel an Normalität – das ist es, was Myschkins Bekannte – von Freunden zu reden wäre schon zuviel – immer wieder an ihm feststellen. Irgendwie passt er nicht in ihre Welt, er ordnet sich nicht ein, bleibt ein Fremder, der wieder geht, so wie er gekommen war: leise, unauffällig, das Leben geht weiter, wie vorher. Haben wir damit aber die Figur des Fürsten Myschkin erfasst? Ist er nur der Stoff für spätere Anekdoten?

Wohl kaum. Denn Fürst Myschkin gehört zu jenen Ausnahmestalten, die nicht einfach irgendwohin gehen und dann wieder gehen können. Nach seinem Kommen, mit ihm, dem seltsamen, dem unschuldigen und

doch so weisen Kinde und Heiligen, ist nichts mehr, wie es einmal war. Liegt es zu fern, hier von einer adventlichen Figur, einer Christusfigur zu sprechen? Selbst von den anderen Charakteren, geschweige denn von Dostojewski als dem Erzähler des Geschehens, wird Myschkin immer wieder mit Christus in Verbindung gebracht – sei es indirekt durch die Art und Weise, wie er charakterisiert und beschrieben wird, sei es, obwohl seltener, auch direkt.⁷ Und nach Myschkins Gehen wird es auch nicht mehr möglich sein, zur Normalität der Alltagssituation zurückzukehren – so sehr man sich auch oberflächlich den Anschein der zurückgewonnenen Normalität geben mag. Man mag sich großzügig an ihn beim nachmittäglichen Tee oder festlichen Dinner erinnern. Aber bleibt nicht eine Sehnsucht nach diesem «kostbaren Geschöpf»? So ist, was Dostojewski beschreibt, der Einbruch eines Geheimnisses in eine Welt, die einerseits alltäglich und langweilig ist, andererseits tragisch verstrickt ist – in Schuld, Verblendung, Hass, Intrigen und Neid. Der Ausnahmemensch bricht in eine Welt des gesellschaftlichen Umbruchs, der ersten, oft irritierenden Modernisierung und des Fraglichwerdens überlieferter Sicherheiten ein, er befindet sich plötzlich in einer Welt der großen und kleinen Verbrecher, der Säufer, der dem Tode geweihten Kranken, der Eitlen und Habsüchtigen, der Liberalen und der Atheisten, der gescheiterten Existenzen und hochmütigen Weltverbesserer und bezeugt, ohne viel davon zu reden, eine andere Welt: indirekt teilt er sie mit und geht weiter, lässt alle anderen einfach stehen, ohne dass er je etwas lehrte oder dozierte. Denn er ist der Ansicht: «Das Wesen des religiösen Gefühls ist durch keinerlei vernunftmäßige Überlegungen zu erfassen, wird von keinem Vergehen, keinem Verbrecher berührt und steht außerhalb aller Atheismen; es handelt sich da um etwas ganz Anderes, um etwas Andersartiges und wird in alle Ewigkeit anders sein [...]»⁸ Viel mehr als Weisen kann er daher gar nicht, und mit ihm, dem weisen-weisenden Idioten, lässt Dostojewski seine Leser einfach stehen.

Jemanden stehen lassen – das bedeutet hier nicht, an jemandem einfach nur vorbeizugehen, es bedeutet, sich jemandem zuzuwenden, ihn aber nicht mitzunehmen. Wege trennen sich, so wie sie sich manchmal berühren. Und manchmal müssen sie sich trennen, damit jeder seinen eigenen Weg in der ihm eigenen Weise weitergehen kann. Was aber liegt näherhin in der seltsamen Faszination, die in der Berührung mit dem Fürsten Myschkin liegt? Hilft uns die Figur des Fürsten Myschkin, die Frage nach dem Leid Gottes zu beantworten?

Wohl kaum. Vom Leiden Gottes ist im *Idioten* keine direkte Rede. Aber – so sahen wir bereits – indirekt vom Leiden und vom Mitleid des Menschen. Denn wenn der Fürst über eine Eigenschaft verfügt, so über die, dass er, das erwachsene, das unschuldige Kind, mitleidet. Wenn wir sein Mitleid charakterisieren wollten, so könnten wir mit Emmanuel Levinas von einem

«unersättlichen Mitleid» sprechen. «In einer Szene aus *Schuld und Sühne*», so Levinas, «spricht Dostojewski im Hinblick auf Sonja Marmeladowa, die den Raskolnikow in seiner Verzweiflung beobachtet, von *unersätlichem Mitleid*. Er sagt nicht *unerschöpfliches Mitleid*. Als ob das Mitleid von Sonja für Raskolnikow ein Hunger wäre, den Raskolnikows Gegenwart über alle Sättigung hinaus ernährte und ins Unendliche steigerte.»⁹ Wie ließe sich das Mitleid nicht nur Sonja Marmeladowas, sondern auch des Fürsten Myschkin besser charakterisieren als so: ein unersättliches Mitleid, das immer unerfüllt bleibt, Sehnsucht und Begehren nach mehr: «Das Begehrenswerte sättigt nicht das Begehren, sondern vertieft es, es nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger. Das Begehren gibt sich als Güte zu erkennen.»¹⁰ Mitleid, das ins Unendliche gesteigert ist, ein Begehren, ein Hunger, der gar nicht gesättigt werden kann: Güte. Gerade wegen seines Mitleids ist Fürst Myschkin eine Figur der Transzendenz. Er lebt nicht nur sein eigenes Leben, er verweist über sich selbst hinaus: Ausnahme und Einbruch des ganz Anderen. Er ist eine Ikone des Unendlichen. Und so ist im *Idioten* nicht nur vom Leiden des Menschen die Rede, sondern – in mehrfacher Spiegelung – auch vom Leiden Christi und damit von einer, der christlichen Antwort, auf die Frage nach dem Leiden Gottes – ohne dass diese Fragen hier je explizit gestellt würden. Und hier, an dieser Stelle, können wir nur auf ihn verweisen – und weitergehen und stehen lassen: «*Tolle, lege.*»

ANMERKUNGEN

¹ Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, übersetzt von E.K. Rahsin, München 1999, S. 355.

² Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Band III, herausgegeben von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 1334–1335, 1335.

³ Albert Camus, Reisetagebücher, herausgegeben und mit einer Einführung von Roger Quilliot, deutsch von Guido G. Meister, Reinbek bei Hamburg 1997, 42.

⁴ Herbert Meier, An einem Sommerabend, in: ders., Gesammelte Gedichte, Mit einem Essay von Alois M. Haas, Freiburg 2003, 137–143, 142f.

⁵ Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 335f.

⁶ Hierzu vgl. auch Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, S. 625ff.

⁷ Für eine solche direkte Verbindung siehe Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 696.

⁸ Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 340.

⁹ Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen, in: ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg und München ³1992, 209–235, 220.

¹⁰ Ebd.

perspektiven

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

KIRCHLICHES LEHRAMT UND EXEGESE

*Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens
der Päpstlichen Bibelkommission*

Das Thema meines Beitrags habe ich nicht nur gewählt, weil es objektiv zu den Fragen gehört, die sich in dem Rückblick auf 100 Jahre Bibelkommission sachlich ergeben, es gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie: Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist mein eigener theologischer Weg von dem Spannungsfeld mitbestimmt, das mit der Formulierung des Themas umschrieben ist.

In dem Dekret der Konsistorialkongregation vom 29. Juni 1912 «*De quibusdam commentariis non admittendis*»¹ finden sich zwei Namen, die sich mit meinem Lebenskreis berühren. Da wird zunächst die Einleitung in das Alte Testament des Freisinger Professors Karl Holzhey verurteilt, der zwar schon tot war, als ich im Januar 1946 das Theologiestudium auf dem Freisinger Domberg begann, von dem aber noch immer allerlei Geschichten kreisten. Er muß wohl ein eher hochmütiger und etwas düsterer Mann gewesen sein. Näher steht mir der zweite Name dieses Dekrets: Fritz Tillmann, der als Herausgeber eines als unzulässig charakterisierten Kommentars zum Neuen Testament genannt wird. In diesem Kommentar hatte Tillmanns Freund Friedrich Wilhelm Maier, damals Privatdozent in Straßburg, die Kommentierung der Synoptiker übernommen. Das Dekret der Konsistorialkongregation verfügte, daß diese Kommentare expungenda omnino esse ab institutione clericorum. Der Kommentar, von dem ich als Student ein verirrtes Exemplar im heimatlichen Studienseminar zu Traunstein gefunden habe, mußte abgebrochen und aus dem Handel gezogen werden, weil Maier darin für die synoptische Frage die heute fast

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

allgemein angenommene sogenannte 2-Quellentheorie vertreten hatte. Zugleich war damit die wissenschaftliche Laufbahn von Tillmann wie von Maier fürs erste beendet. Beiden wurde freilich freigestellt, in eine andere theologische Disziplin umzuwechseln. Tillmann machte von dieser Möglichkeit Gebrauch und wurde zum führenden deutschen Moraltheologen, der zusammen mit Th. Steinbüchel und Th. Müncker ein bahnbrechendes Handbuch der Moraltheologie herausgab, das diese wichtige Disziplin unter dem Grundgedanken der Nachfolge Christi neu bedachte und darstellte. Maier wollte von der Möglichkeit des Wechsels der Disziplin keinen Gebrauch machen; er war mit Leib und Seele der Arbeit am Neuen Testament verschrieben. So wurde er Militärpfarrer und hat als solcher den ersten Weltkrieg mitgemacht; hernach arbeitete er als Gefängnisseelsorger, bis er 1924 mit dem Nihil obstat des Breslauer Erzbischofs Kardinal Bertram in einem nun entspannteren Klima als Professor für Neues Testament an die dortige Theologische Fakultät berufen wurde. 1945 kam er mit anderen Kollegen der nun aufgehobenen Fakultät nach München und wurde so auch mein Lehrer.

Die Wunde von 1912 hat sich bei ihm nie ganz geschlossen, obgleich er jetzt praktisch ungehindert sein Fach dozieren konnte und von der Begeisterung seiner Studenten getragen war, denen er seine Leidenschaft für das Neue Testament und dessen rechtes Verstehen mitzuteilen vermochte. Ab und zu flossen Erinnerungen an das Damalige in seine Vorlesung ein. Mir hat sich vor allem ein Ausspruch eingepägt, den er etwa im Jahr 1948 oder 1949 getan haben mag. Damals sagte er, er könne nun zwar durchaus frei seinem historischen Gewissen folgen, aber die wirkliche Freiheit der Exegese, von der er träume, sei noch nicht erreicht. Er werde dies wohl auch nicht mehr erleben, aber er wünsche sich doch, wenigstens wie Mose vom Berg Nebo noch auf das Gelobte Land einer von allen lehramtlichen Überwachungen und Fesseln frei gewordenen Exegese hineinblicken zu dürfen. Wir spürten damals, daß dem gelehrten Mann, der ein überzeugendes priesterliches Leben aus dem Glauben der Kirche heraus führte, immer noch nicht nur das seinerzeitige Dekret der Konsistorialkongregation auf der Seele brannte, sondern auch die verschiedenen Dekrete der Bibelkommission – etwa über die mosaische Authentizität des Pentateuch (1906), über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis (1909), über die Autoren und die Zeit der Komposition der Psalmen (1910), über Markus und Lukas (1912), über die synoptische Frage (1912) usw. immer noch als unangemessene Fesseln seiner exegetischen Arbeit im Wege standen. Immer noch war da das Gefühl, daß die katholischen Exegeten durch solche lehramtliche Entscheidungen an einer uneingeschränkten wissenschaftlichen Arbeit gehindert seien und so katholische Exegese gegenüber der protestantischen doch nicht ganz auf der Höhe der Zeit stehen könne, irgendwie in ihrem wissenschaftlichen Ernst von den Protestanten mit Recht in Frage gestellt werde. Und natürlich war da auch die Überzeugung wirksam, daß strenge historische Arbeit verlässig die objektiven Gegebenheiten der Geschichte feststellen könne, ja, daß sie der einzige Weg sei, um der Geschichte gewiß zu werden und die biblischen Bücher, die ja historische Bücher sind, ihrem eigenen Sinn gemäß zu verstehen. Die Verlässigkeit und die Eindeutigkeit der historischen Methode stand für ihn unzweifelbar fest; der Gedanke, daß auch in die historische Methode philosophische Voraussetzungen einfließen und eine Reflexion über die philosophischen Implikationen der histori-

schen Methode nötig werden könne, kam ihm nicht. Philosophie erschien ihm wie vielen seiner Kollegen als etwas Störendes, das die reine Sachlichkeit der historischen Arbeit nur verunreinigen könnte. Und so stellte sich ihm die hermeneutische Frage nicht, die Frage nämlich, wie der innere Ort des Fragenden seinen Zugang zu einem Text mitbestimmt, so daß zuerst geklärt werden muß, wie man richtig fragt und wie man sein eigenes Fragen reinigen kann. Deshalb hätte ihm der Berg Nebo gewiß manche Überraschungen beschert, die durchaus außerhalb seines Gesichtsfeldes lagen.

Ich möchte nun versuchen, sozusagen mit ihm auf den Nebo zu steigen und aus der Perspektive von damals das Land abtasten, das wir in den letzten 50 Jahren durchschritten haben. Dabei mag es nützlich sein, sich an die Erfahrungen des Mose zu erinnern. Das Kapitel 34 des Deuteronomium beschreibt, wie Mose auf dem Nebo in das gelobte Land hineinschauen darf, das er in seiner ganzen Erstreckung sieht. Es ist sozusagen ein rein geographischer, kein historischer Blick, der ihm gewährt wird. Man könnte aber wohl sagen, daß das Kapitel 29 desselben Buches einen Ausblick nicht auf die Geographie, sondern auf die kommende Geschichte in und mit dem Land darstelle und einen ganz anderen, weit weniger tröstlichen Nebo-Blick überlieferte. Da heißt es: «Der Herr wird dich unter allen Völkern verstreuen, von einem Land der Erde bis zum anderen der Erde... Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden. Es wird keine Stelle geben, wohin du deinen Fuß setzen kannst...» (29,64f). Was Mose in diesem Innenblick gesehen hat, könnte man in die Aussage zusammenfassen: Freiheit kann sich selbst zerstören. Wenn sie ihr inneres Maß verliert, so hebt sie sich selber auf.

Was könnte nun ein historischer Nebo-Blick ins Land der Exegese der letzten 50 Jahre wahrnehmen? Zunächst vieles, was Maier tröstlich gewesen wäre, sozusagen die Erfüllung seines Traumes. Schon die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 hatte eine neue Sicht des Verhältnisses zwischen dem Lehramt und den wissenschaftlichen Ansprüchen historischer Lektüre der Bibel gebracht. Die sechziger Jahre bedeuten dann – um im Bild zu bleiben – sozusagen den Einzug ins Gelobte Land exegetischer Freiheit. Da ist zunächst die Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 zu nennen,² dann aber vor allem die 1965 verabschiedete Konzilskonstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung, mit der nun in der Tat ein neues Blatt im Zueinander von Lehramt und wissenschaftlicher Exegese aufgeschlagen wurde. Dieser grundlegende Text braucht hier nicht eigens gewürdigt zu werden. Er definiert zunächst den Begriff der Offenbarung, die ja nicht einfach mit ihrem geschriebenen Zeugnis, der Bibel, identisch ist und öffnet damit den weiten, zugleich historischen und theologischen Horizont, in dem sich Bibelauslegung bewegt, eine Auslegung, die in diesen Schriften nicht nur menschliche Bücher, sondern Zeugnis von göttlichem Reden sieht. So kann von da aus der Begriff der Überlieferung bestimmt werden, der ebenfalls über die Schrift hinausreicht, aber sie zu ihrem Zentrum hat, denn sie selbst ist vor allem und ihrem Wesen nach «Überlieferung». Das führt dann zu dem dritten Kapitel, über die Interpretation der Schrift, in dem auf eindrucksvolle Weise einerseits der ganze Anspruch historischer Methode als eines unerläßlichen Teils des exegetischen Mühens dargestellt wird, aber dann auch die eigentlich theologische Dimension der Interpretation erscheint, die dann – wie oben gesagt – wesentlich ist, wenn dieses Buch mehr ist als Menschenwort. Gehen wir weiter in unserer

Wanderung vom Nebo aus: Der Betrachter hätte sich wohl besonders darüber freuen müssen, was im Juni 1971 geschah: Mit dem *Motu proprio* «*Sedula cura*» hat Paul VI. die Bibelkommission völlig umstrukturiert, so daß sie nun nicht mehr ein Organ des Lehramts ist, sondern ein Begegnungsort zwischen Lehramt und Exegeten, eine Stätte des Dialogs, in dem sich die Vertreter des Lehramts und herausragende Exegeten treffen, um sozusagen miteinander die inneren Maße der Freiheit zu finden, die sie daran hindern, sich selbst zu zerstören und die sie damit erst zu wirklicher Freiheit erheben. Der Beschauer hätte auch die Freude erleben können, daß einer seiner herausragenden Schüler, Rudolf Schnackenburg, der Kommission zugehörte und er, der Beschauer, dadurch sozusagen nun plötzlich selbst in der Kommission saß, die ihm vorher so viel Kummer bereitet hatte. Nennen wir noch ein wichtiges Datum, das von dem gedachten Nebo aus in der Ferne erscheinen konnte: das Dokument der Bibelkommission «*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*» von 1993, in dem nun nicht das Lehramt den Exegeten von oben her Normen auferlegt, sondern diese selber die Maßstäbe zu umschreiben suchen, die den Weg der sachgemäßen Auslegung dieses besonderen Buches leiten müssen, das rein von außen gesehen eigentlich nur eine Literatursammlung von Schriften darstellt, deren Entstehung sich über ein rundes Jahrtausend hinzieht: Nur das gemeinsame Subjekt, aus dem diese Literatur geboren wurde – das wandernde Gottesvolk – macht diese Literatursammlung in all ihrer Vielfalt und äußeren Gegensätzlichkeit zu *einem* Buch; dieses Volk aber wiederum weiß, daß es nicht einfach aus Eigenem spricht und handelt, sondern sich dem verdankt, der es zu einem Volk macht: dem lebendigen Gott selbst.

Ist nun der Traum erfüllt? Haben die zweiten 50 Jahre der Bibelkommission das aufgelöst und als Unrecht beiseite geschoben, was die ersten 50 Jahre produziert hatten? Zur ersten Frage würde ich sagen, daß der Traum in Wirklichkeit überführt wurde und dabei auch korrigiert worden ist. Die reine Objektivität der historischen Methode gibt es nicht. Die Philosophie bzw. die hermeneutische Vorfrage ist einfach nicht auszuschneiden. Das wurde noch zu Lebzeiten Maiers zum Beispiel in Bultmanns Johannes-Kommentar deutlich, wo die Philosophie Heideggers nicht nur als Mittel zur Vergegenwärtigung des historisch Entfernten dient, sozusagen als Transportmittel, das das Damalige in unser Heute befördert, sondern auch als der Steg, der überhaupt in den Text hineinführt. Nun, dieser Versuch ist gescheitert, aber daß es die reine historische Methode – auch in profaner Literatur übrigens – nicht gibt, ist deutlich geworden.³ Es ist durchaus begreiflich, daß katholische Theologen in der Zeit, in der die Entscheidungen der damaligen Bibelkommission sie bei der sauberen Anwendung der historisch-kritischen Methode behinderten, neidisch auf die evangelischen Theologen hinüberblickten, die inzwischen mit dem Ernst ihrer Forschung ganz neue Erkenntnisse darüber vorlegen konnten, wie im Weg des Gottesvolkes diese Literatur, die wir Bibel nennen, gewachsen ist. Aber dabei haben wir viel zu wenig wahrgenommen, daß es auch das umgekehrte Problem in der evangelischen Theologie gab. Es wird zum Beispiel deutlich sichtbar in dem 1936 gehaltenen Vortrag von Bultmanns großem, später zum Katholizismus konvertierten Schüler Heinrich Schlier über die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten.⁴ Die evangelische Christenheit stand damals in Deutschland in dem lebensgefährlichen Kampf zwischen den sogenannten deutschen Christen,

die das Christentum der Ideologie des Nationalsozialismus unterordneten und so zutiefst verfälschten einerseits und der bekennenden Kirche andererseits. In diesem Zusammenhang hat Schlier den Studenten der Theologie diese Worte zugerufen: «...Überlegen Sie einen Augenblick, was besser ist: daß die Kirche in geordneter Weise und nach reiflicher Überlegung einem Theologen das Lehramt wegen falscher Lehre wieder abnimmt, oder daß der einzelne in unverbindlicher Weise diesen oder jenen einen falschen Lehrer nennt und vor ihm warnt. Man darf ja doch nicht meinen, daß das Verurteilen aufhöre, wenn man jeden nach Gutdünken urteilen läßt. Hier ist konsequent nur die liberale Ansicht, daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, daß Gott wirklich unter uns entschieden hat...»⁵ Wer sich daran erinnert, daß damals ein großer Teil der Evangelisch-Theologischen Fakultäten nahezu vollständig in den Händen der deutschen Christen war und daß Schlier aufgrund solcher Aussagen, wie ich sie eben zitierte, aus dem akademischen Lehramt ausscheiden mußte, kann auch die andere Seite der Problematik sehen.⁶

So kommen wir zu der zweiten, der abschließenden Frage: Wie sollen wir heute die ersten 50 Jahre der Bibelkommission bewerten? War dies alles nur eine tragisch zu nennende Gängelung der Freiheit der Theologie, eine Summe von Irrtümern, von denen wir uns in den zweiten 50 Jahren der Kommission befreien mußten, oder müssen wir diesen schwierigen Prozeß doch differenzierter betrachten? Daß die Dinge nicht ganz so einfach liegen, wie es im ersten Enthusiasmus des konziliaren Aufbruchs auszusehen schien, ist durch das eben Gesagte wohl schon deutlich geworden. Es bleibt richtig, daß das Lehramt mit den erwähnten Entscheidungen den Bereich der Gewißheiten überdehnt hat, für die der Glaube bürgen kann; es bleibt daher richtig, daß damit die Glaubwürdigkeit des Lehramts beeinträchtigt und der nötige Freiraum exegetischen Forschens und Fragens ungebührlich beeengt wurde. Aber es bleibt auch richtig, daß der Glaube in Sachen Schriftauslegung ein Wort zu sagen hat und daß daher auch den Hirten aufgetragen ist, Korrekturen zu setzen, wo das besondere Wesen dieses Buches aus dem Blick kommt und eine nur vermeintlich reine Objektivität das Besondere und Eigene der Heiligen Schrift zum Verschwinden bringt. Insofern war ein Prozeß des Ringens um die rechte Hermeneutik der Bibel und um den richtigen Ort historisch-kritischer Exegese unerlässlich.

Mir scheint, daß man zwei Ebenen des Problems unterscheiden kann, um das es ging und geht. Die eine Ebene ist die Frage, wie weit die rein historische Dimension der Bibel reicht und wo ihr Besonderes beginnt, das sich der bloßen historischen Rationalität entzieht. Anders herum könnte man auch sagen, daß es sich um ein Problem innerhalb der historischen Methode selbst handelt: Was vermag sie zu leisten, und wo sind ihre inneren Grenzen? Welche anderen Weisen des Verstehens sind für einen Text dieser Art nötig? Der Prozeß des Ringens, der hier aufgegeben war, läßt sich in gewisser Hinsicht mit dem Ringen vergleichen, das durch die Affäre Galilei ausgelöst wurde. Bis dahin schien es, daß das geozentrische Weltbild mit der Offenbarungsaussage der Bibel unlöslich verknüpft sei; daß den Offenbarungskern auflöst, wer das heliozentrische Weltbild vertritt. Das Verhältnis von äußerer Anschauungsform und der eigentlichen Aussage des Ganzen mußte völlig

neu bedacht werden, und erst langsam konnten die Maßstäbe erarbeitet werden, die es gestatteten, die naturwissenschaftliche Rationalität und die eigene Botschaft der Bibel ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Ganz lösen läßt sich der Streit freilich nie, weil der von der Bibel bezeugte Glaube auch die materielle Welt einbezieht, also auch über sie eine Aussage macht – was ihre Herkunft im ganzen und die Herkunft des Menschen im besonderen angeht. Die Rückführung der ganzen uns begegnenden Realität auf bloß materielle Ursachen, die Verbannung des Schöpfergeistes in die Sphäre bloßer Subjektivität ist mit der Grundbotschaft der Bibel unvereinbar. Damit ist aber ein Streit über das Wesen wirklicher Rationalität selber gegeben; denn wenn eine rein materialistische Erklärung der Wirklichkeit sich als einzig möglicher Ausdruck der Rationalität darstellt, ist diese selbst falsch verstanden. Ähnliches ist im Bereich der Geschichte zu sagen. Zunächst schien es, als ob die grundsätzliche Zuweisung des Pentateuch an Mose oder die Autorschaft der einzelnen, von der Überlieferung genannten Verfasser der Evangelien, für die Verlässigkeit der Schrift und damit für den auf ihr gründenden Glauben unerlässlich sei. Auch da mußten sozusagen die Territorien erst langsam neu vermessen werden; das grundsätzliche Verhältnis von Glaube und Geschichte war neu zu bedenken: Eine solche Klärung konnte nicht von heute auf morgen glücken. Auch hier wird immer umkämpfter Raum bleiben. Die Meinung, der Glaube wisse als solcher überhaupt nichts von geschichtlichen Fakten und müsse dies ganz den Historikern überlassen, ist Gnostizismus: Sie entleibt den Glauben und macht ihn zur bloßen Idee. Aber für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel. Daher ist die Realität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die wirkliche Einsetzung des letzten Abendmahles durch Jesus, seine leibliche Auferstehung von den Toten – das heißt das Leersein des Grabes – ein Element des Glaubens als solchen, das er gegen vermeintliche bessere historische Erkenntnis verteidigen darf und muß. Daß Jesus wirklich in allem Wesentlichen der war, als den ihn uns die Evangelien zeigen, ist nicht historische Konjektur, sondern eine Sache des Glaubens. Einsprüche, die uns das ausreden wollen, sind nicht Ausdruck wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern Selbstüberschätzung der Methode. Aber daß dabei vieles im einzelnen offen bleiben und dem Ringen verantwortungsbewußter Auslegung überlassen werden muß, das haben wir inzwischen gelernt.

So zeigt sich schon die zweite Ebene des Problems: Es geht nicht einfach um einen Katalog unentbehrlicher historischer Elemente des Glaubens. Es geht darum, was die Vernunft kann und warum Glaube vernünftig und Vernunft gläubig zu sein vermag. Inzwischen sind ja nicht nur die Entscheidungen der Bibelkommission korrigiert worden, die zu weit in den Bereich der rein historischen Fragen ausgegriffen hatten; inzwischen haben wir auch über die Weise und Grenzen historischer Erkenntnis dazugelernt. Werner Heisenberg hat im Bereich der Naturwissenschaft mit seiner Unsicherheitsrelation festgestellt, daß unser Erkennen nie reine Abbildung des Objektiven ist, sondern immer auch durch die Beteiligung des Subjekts, seinen Frageort und seine Fähigkeit des Wahrnehmens mitbestimmt ist. Das gilt natürlich in ungleich höherem Maß überall da, wo der Mensch selbst im Spiel ist oder gar, wo das Geheimnis Gottes sich vernehmbar macht. So stehen sich nicht mehr Glaube

und Wissenschaft, auch nicht mehr Lehramt und Exegese wie zwei in sich geschlossene Welten gegenüber. Der Glaube ist selbst eine Weise des Erkennens; ihn ausschalten zu wollen, produziert nicht die reine Sachlichkeit, sondern ist die Setzung eines Erkenntnisstandortes, der eine bestimmte Perspektive ausblendet und die zufälligen Bedingungen der gewählten Sicht nicht mehr wahrhaben will. Wenn man dagegen wahrnimmt, daß die Heiligen Schriften von einem Subjekt stammen, das auch heute lebt – vom wandernden Gottesvolk –, dann ist auch rational klar, daß dieses Subjekt beim Verstehen des Buches etwas zu sagen hat.

Das Gelobte Land der Freiheit ist spannender und vielgestaltiger, als der Exeget des Jahres 1948 sich vorstellen konnte. Die inneren Bedingungen der Freiheit sind sichtbar geworden. Sie setzt ein waches Hören, Erkenntnis der Grenzen der einzelnen Wege, den ganzen Ernst der Ratio, aber auch Bereitschaft zur Selbstbescheidung und Selbstüberschreitung voraus im Mitdenken und Mitleben mit dem Subjekt, das uns die vielfältigen Schriften des Alten und Neuen Bundes als ein einziges Werk – eben als Heilige Schrift – verbürgt. Wir sind zutiefst dankbar für die Öffnungen, die uns das II. Vaticanum als Frucht eines langen Ringens geschenkt hat. Aber wir verurteilen auch nicht einfach das Vorangegangene, sondern sehen es als notwendigen Teil eines Erkenntnisprozesses an, der angesichts der Größe des ergangenen Wortes und angesichts der Grenzen unseres Vermögens uns immer neu anfordern wird, aber gerade das ist schön. Und so können wir nach 100 Jahren Bibelkommission trotz aller Probleme, die dieser Zeitraum umschließt, dankbar und hoffnungsvoll auf den weiteren Weg vorausblicken.

ANMERKUNGEN

¹ Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura (Bologna 1993) Nr. 400a, S. 354ff.

² Ebd. Nr. 644-659, S. 682-697.

³ Vgl. zu den hier in Frage stehenden methodologischen und hermeneutischen Problemen: I. de la Potterie ed altri, *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme 1991); M. Reiser, *Bibel und Kirche*, in: *TThZ* 108 (1999) 62-81; ders., *Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in: F. Sedlmeier (Hg.), *Gottes Wege suchend* (Würzburg 2003) 433-465; P. Grech, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in: *St Pat* 49 (2002) 641-662.

⁴ H. Schlier, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 225-240.

⁵ S. 232.

⁶ Ein anderer Aspekt des Problems Kirche und Exegese im Inneren des Protestantismus erscheint in dem autobiographischen Werk eines Maier-Schülers aus der Breslauer Zeit, des nachmaligen Münchener Exegeten Otto Kuss: *Dankbarer Abschied* (München 1981). Kuss erzählt darin, wie er «in der Nacht vor dem Beginn der Subdiakonatsweiheexerziten» das Priesterseminar in Breslau verließ und nach Berlin ging, um dort klassische Philologie zu studieren und die großen protestantischen Theologen zu hören, die dort lehrten: «...zahlreiche, grundsätzliche wie akzidentelle Bedenken und Zweifel hatten sich angesammelt und stauten sich jetzt, vor der... rasch nahenden Entscheidung» (S. 20). Dazu kam: «Alles, aber auch wirklich alles, was dem heranwachsenden <Wissenschaftler> wichtig schien, war von Protestanten, zumeist liberalen» Protestanten, gedacht

und geschrieben worden...» (S. 23). Das Schlußergebnis dieses Studiums in Berlin war indes enttäuschend, so daß Kuss ins Breslauer Priesterseminar zurückkehrte und sich zum katholischen Priester weihen ließ. Er sagt dazu: «Aber wo es um ›Kirche‹ ging, schien auch hier eine Konfliktsituation zu bestehen: der Professor auf dem Katheder..., für den die ›Bibel‹... ein Buch wie alle anderen Bücher war... und der Pastor in der Kirche mit der Bibel... mit der Auslegung durch die Bekenntnisschriften in der Hand auf der Kanzel... – das deckte sich nicht so leicht. Allmählich und zuletzt kam ich zu der... Erkenntnis, daß die ›heilige Schrift‹... in der verwegenen Zuversicht der römisch-katholischen Kirche in besseren Händen war als unter der Obhut der anscheinend unendlich variierenden professoralen Möglichkeiten, wie sie in der weiten Welt des Protestantismus vorerzert wurden...» (28f). Tragischerweise hat Kuss gerade im nachkonziliaren Klima der völligen Freiheit der Exegese den Glauben verloren; ihm schien nun die liberale Meinung bestätigt, daß «die Bibel ein Buch wie alle anderen Bücher war»; er konnte nicht mehr sehen, «daß es sich dabei um etwas konkurrenzlos Unvergleichbares, um ein Fundamentales handelte» (28f). So schildert sein Buch seinen «Abschied» vom Glauben der Kirche, von seiner eigenen Vergangenheit als katholischer Exeget.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Christinnen in den Anfragen des Feminismus

.....

- | | |
|----------------------|--|
| H.B. Gerl-Falkovitz | Gang durch ein Minenfeld? |
| Consuelo Ballestrem | Als Ehefrau im Spannungsfeld des Postfeminismus |
| Ingeborg Schoedl | Hildegard Burjan · Christin, Politikerin,
Sozialpionierin |
| Viki Ranff | Jungfräulichkeit als Weg der Freiheit
nach Hildegard von Bingen |
| Claudia Meriéle Wulf | Frauen in Säkularinstituten · Gegenbild
und Inbild der «Welt» |
| Beate Beckmann | Edith Stein · Spiritualität einer intellektuellen Frau |
| Michele Schumacher | Leben in der Begegnung der Gaben.
Die existentielle Theologie Adriennes von Speyr |

CHRISTINNEN IN DEN ANFRAGEN DES FEMINISMUS

Editorial

Wer heute zum Thema «Weiblichkeit» schreibt, wagt sich in den Drachenswald – die Drachen sind gängige Dekonstruktionen. Masken der Weiblichkeit werden abgerissen, hinter denen sich das Gesuchte unvermutet verflüchtigt. Gibt es überhaupt *das* Weibliche, am Ende gar *die* Frau, woraus sich unschwer ein *Wesen* der Frau ableiten ließe? Wer solche Allgemeinbehauptungen ablehnt, kann noch weiter in den Widerstand gegen das bisher Selbstverständliche getrieben werden. In anderer Betonung läßt sich dieselbe Frage aussprechen: Gibt es überhaupt die *Frau* – und nicht vielmehr nur fließende Übergänge in einem binären System, das die Wörter Mann und Frau logisch benötigt – aber trifft das Zeichensystem damit die Wirklichkeit? So hat der «Geschlechterdiskurs» seit 10 Jahren die *fließende Identität* auf der Grundlage möglicher Selbstwahl des Geschlechtes zum Paßwort des neuen Ich gemacht. Daher ist Frau zunächst ein Konstrukt, eine soziale Jacke, die unter der Hand zur Zwangsjacke werden kann. Wer hingegen – sprachkritisch – den Schleier des Isis lüftet, entdeckt dahinter bekanntlich das Nichts. Das Nichts des Unterschieds nämlich, wie Freud die Ballade von Schiller weiterschrieb. Nichts wäre es also mit der Frau, und selbst wenn es sie «natural gesehen» gäbe, würden die «naturalen» Unterschiede zwischen Mann und Frau nachrangig, sofern schon die Unterschiede zwischen Mensch und Affe biologisch nur noch geringe Prozentanteile betragen.

In diesem Feld verschwimmender Differenzen hat sich das Thema «christliche Frauen» zu behaupten, zum einen durch die theoretischen Selbstaussagen von Christinnen, zum anderen durch ihr gelebtes Leben, und zwar, ob bewußt oder unbewußt, *als Frau*. Sich als Christin verstehen, umschließt beides: Annahme des überindividuellen Thesaurus der Kirche und dessen individuelle weibliche Profilierung.

So wird mit dem Stichwort «weiblich» keine *biologische* Frage losgetreten, sondern eine kulturelle: Der Gang durch die Geschichte zeigt gelebte, geglückte, mißglückte Viten von Frauen, einzeln oder gesamt-kulturell betrachtet. Daraus gattungshafte Rückschlüsse auf das «Wesen weiblicher Spiritualität» abzuleiten, ist vergangener Stil. Allerdings sind geschichtliche Übereinstimmungen erkennbar: Aus Einzelprofilen entstehen übergreifende

Signaturen. Sie sind selbstverständlich zeitabhängig, aber: Der hier gewählte ideale Hintergrund, der christliche Anstoß oder der Anstoß Christi, treibt die Frauen an, Grenzen der Anlage, des sozialen Milieus, des Selbstverständnisses «aufzuheben». Solche Grenzen werden geweitet und rückgebunden an die Ursprungsgestalt der Inspiration, an Christus selber. In dieser Nähe zum göttlichen Ursprung treten milieubedingte Konzepte weiblichen Handelns in den Raum neuer Lösungen. Unter dem Ernst des Evangeliums bleibt nichts, was es war: nur Natur. «Klassische», kulturell durchgängige Elemente des Frauseins werden so verändert: von der Ehefrau und ihrer Haltung zu den Kindern (C. BALLESTREM) bis zu modernen Berufsbildern. Das 20. Jahrhundert zeigt nie dagewesene Versuche, die Nachfolge Christi mit Arbeit an der Welt und ihren Strukturen zu verbinden: Mystikerinnen betreten den Boden demokratischer Politik im Blick auf soziale Nöte wie Hildegard Burjan (I. SCHÖDL). Dazu kommt eine historisch neue Gestaltung des Frauseins: Lösung aus den Aufgaben der Sippe und Selbstand in der Nachfolge Christi. Schon seit der ersten Generation der Jüngerinnen (Lk 8) gibt es den Entschluß zur unmittelbaren Nachahmung seines Lebens, sei es in der monastischen Ordnung der evangelischen Räte (V. RANFF), sei es in den modernen, der Welt ausgesetzten Säkularinstituten (C. WULF). Die Frauenbewegung seit dem 19. Jahrhundert hat es erreicht, daß Frauen auch im wissenschaftlich-theoretischen Bereich arbeiten; die Transformation solcher neu erschlossenen Denkbereiche in fraulich-christliche Problemlösungen findet etwa bei Edith Stein Ausdruck (B. BECKMANN-ZÖLLER).

Frausein ist in diesem Erfahrungsfeld weder einfach «naturalisiert» noch ideologisch überhöht noch «dekonstruiert» zu sehen. Die hier exemplarisch gewählten Frauen bewegen sich durchaus im Feld solcher Anfragen, aber sie sind *zuerst* von ihrem Selbstverständnis und der sie bedrängenden Aufgabe her zu deuten, also von ihrer eigenen Wahrnehmung als Frau, im Überstieg ihrer geschlechtsspezifischen Kräfte, in der (über)fordernden, aber auch erfüllenden Dynamik einer Christus-Beziehung. Sie kann in einer bestürzenden Unmittelbarkeit wahrgenommen werden, die wie bei Adrienne von Speyr zu einem leibhaften Mit-Leiden und Mit-Auferstehen führt, einer weiblichen «Existenziellen Theologie» (M. SCHUMACHER).

Der (post-)feministische Diskurs hätte an diesen Gestaltungen zu lernen: Er unterschlägt oder blendet aus basale Fragen des Frauseins wie Leib-Bezogenheit, Überwindung des Geschlechts durch Glauben, Ich-Findung durch Transzendenz (H.B. GERL-FALKOVITZ). Christinnen verweigern weder die Leibvorgabe noch kulturelle Erfahrungen und Prägungen gemeinsamer Frauengeschichte, weil sie beide nicht absolut, also nicht als Beschränkung setzen. Immer wieder werden solche empirischen Gegebenheiten «aufgebrochen» durch das Wirklichwerden persönlicher Freiheit, im Blick auf den «Ur-Freien».

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

GANG DURCH EIN MINENFELD?

Christinnen und Feminismus

Horizonte, heute

Die Frauenfrage spielt sich heute weithin im areligiösen Feld ab, fernab von irgendwelchen christlichen Vorgaben. Oder, falls sich die Theorie auf die Vergangenheit einläßt und auf deren jüdisch-christliche Bausteine, so bestellen die Forschungen überwiegend ein religionskritisches, auch bibelkritisches Feld. Der herkömmliche Glaube, gestützt auf viele Bibelstellen, sei – von einigen «positiven Anstößen» abgesehen – dem Thema Frau eher abträglich gewesen, habe Unterordnung, Dulden, Sich-Einfügen gelehrt. «Wie vormals gegen ihre Feinde muß sich die Kirche heute zuweilen vor ihren eigenen Kindern verteidigen. Hamlet, der seiner Mutter das Gewissen erforscht, ist die Rolle Tausender auf offener Szene, Zehntausender hinter den Kulissen geworden.» So Joseph Bernhart 1935, so die Lage heute.

Besonders wer heute über das Thema «Frau» schreibt und das Ganze in die Helle des Christentums stellt, gerät ohne weiteres Dazutun in die Abrechnung mit dem Christentum in einer unduldsamen, ja gehässigen Variante. Geschichte läßt sich herrlich ungeschichtlich unter den Leitlinien heutiger Emanzipation abfragen. Nicht ohne meine Vorurteile! Hier stehen die Väter in der Mutter Kirche, aber auch die gläubigen Frauen in der Männerkirche vor einem eigentümlichen Tribunal, das in den letzten Jahren scharf zu einer immer noch anschwellenden Kirchenschelte überging. Wer als Frau heute zur Kirche gehört, kann das nur «trotzdem» – meinen viele (auch Frauen). Kirche sei mega-out – meinen viele (auch Frauen).

Dabei bleibt jedoch – so die These – in der Regel die reiche, vielgesichtige Frauengeschichte auf der Strecke. Vor allem bleibt auf der Strecke, wie sich die Frauen der jüdisch-christlichen Lebenswelt selbst verstanden. Die gelebten, geglückten oder mißlungenen Leben werden nach dem ersten tatsächlichen Vergessen nun ein zweites mal auch theoretisch begraben.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Rilke wies in der Dritten Duineser Elegie hin auf «*die Väter, die wie Trümmer Gebirgs uns im Grunde beruhen, das trockene Flußbett einstiger Mütter, die ganze lautlose Landschaft*». Sofern unsere Zeit ihr kulturelles Gedächtnis verliert, ist es entscheidend, dieses Flußbett mit dem Strom des Geschehenen zu füllen, es gegen die massiv-unwirkliche Einebnung – die doch so wirksam ist – zu verlebendigen. Freilich war auch in der Frauenfrage die Kirche selbst ihr eigenes Problem. Anstelle des Leuchtfeuers, das sie in ihren Ursprungsschriften bei sich trägt, kennzeichnet manche Ereignisse und Aussagen ein zähes Widerstreben gegen die eigenen Frauen. Sehr wohl könnte die Kirche im Spiegel ihrer Testamente das Gesicht der Freiheit auftauchen sehen, ja den Freien selbst. Die Unterscheidung der wirklichen Emanzipation von der faulen Frucht der Willkür wird ihr niemand abnehmen. Nicht selten verschenkt und vergrämt sie aber in ihrer langen Geschichte die eigenen Erzeugnisse, denn Emanzipation ist ein altes christliches Erbe. Nur kam zuweilen der Mut abhanden, sich dieser eigenen Schätze, des eigenen Pulvers aus der Pulverkammer zu bedienen. So läuft heute ein Vorgang der Enterbung, der die Ergebnisse und Leistungen dieser christlichen Geschichte wie eine Beute unter sich verteilt, häufig auch nur mit deren Bruchstücken um sich wirft.

Trotzdem *bleiben* Frauen nicht nur – gerade noch – in der Kirche, viele *sind* in ihr und wollen in ihr sein, nicht am Rand, sondern in der Mitte. Und es wäre gut, es würde jenseits von Verteidigung und Angriff gelingen, die Gründe dafür aus der Sache heraus darzustellen. Sofern die Sache Bestand hat, bedarf sie keiner Verteidigung. Sie bedarf einer Augenöffnung, und auch diese soll sich im Folgenden nicht erstrangig auf Glaubensaussagen abstützen (die nicht alle teilen), sondern zunächst wird auf Geschichte, Daten, Erfahrungen, Grundlagen verwiesen.

Ein Blick in andere religiöse Kulturen: Die Asymmetrie der Geschlechter

Das schwierig gewordene Verhältnis Frau und Mann scheint zunächst ein Sonderproblem des 19. und 20. Jahrhunderts zu sein, mehr noch der Nachkriegsentwicklung seit 1945. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, daß die heutige Fragestellung nach Freiheit und Gleichheit der Frau mit dem Mann vielmehr ein moderner Ausschnitt aus einem auch sonst interkulturell und interreligiös nicht befriedigend gelösten Feld der Geschlechterzuordnung ist. Denn die Geschlechter *stehen in allen Kulturen und Religionen asymmetrisch zueinander*. Ihre Vorgaben und Aufgaben («Natur» und «Kultur») sind unterschiedlicher Art und daher *nicht austauschbar* aufeinander bezogen.

Drei solcher Zuordnungen von Mann und Frau lassen sich skizzieren. Sie treten durchgängig durch die bekannten Kulturen als Grundmuster auf;

ihre Entwicklung, aber auch Gleichzeitigkeit sind für den alteuropäischen Kulturraum (Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, Rom) gut erforscht. Judentum und Christentum haben beide an den drei Grundmodellen Anteil, verändern aber jede der Zuordnungen in bedenkenswerter Weise. Die Darstellung dieser drei Zuordnungen schließt bereits ein tieferes Verständnis auf, da auch in diesem Fall die Geschichte nicht einfach «hinter» uns, sondern «in» uns liegt. Zu beachten ist, daß es sich um *Typologien* handelt: Nicht jede Frau und jeder Mann verhält sich im Einzelschicksal gleichermaßen.

Die Macht der Mütter. Typik der Fruchtbarkeit

Die Gleichsetzung von Frau = Mutter ist eine erste grundlegende kulturelle Konstante. Und hier setzt bereits die erste Asymmetrie ein: Der Mutterschaft entspricht kaum eine vergleichbare Vaterschaft, beides biologisch betrachtet. Im Lebensgefühl dieser frühen Zeit übernimmt die Frau als Fruchtbare (aber eben auch nur als Fruchtbare) eine bestimmende Aufgabe: Nur über die Geburten ist die Lebensfähigkeit eines Stammes zu erhalten. Unfruchtbare Frauen gelten daher in der Regel als verflucht. In der Mutter (oder auch in der Großen Mutter = Großmutter, die die Geburten überlebt hat) wird die geheimnisvolle Tatsache verehrt, ja als «göttlich» empfunden, daß die Frau das Leben aus sich heraus weitergibt. Lange Zeit hindurch ist der Vater – oder ein bestimmter Vater – wohl nicht einmal als zugehörige «andere Hälfte» im Bewußtsein, auf jeden Fall nicht in der Verantwortung für das Kind. Nicht selten findet sich die urtümliche Vorstellung, die Mutter empfangt das Kind von Naturkräften (durch den Wind als «Windsbraut», durch Wasser und Mond, durch Essen von Beeren oder Fisch), nicht von einem bestimmten Mann. In dieser naturhaft-autonom empfundenen Fruchtbarkeit der Frau ist auch die Wiedergeburt verankert: Es sind die Mütter, die die verstorbenen Mitglieder des Stammes zu neuem Leben erwecken (müssen). Ebenso weiblich betont ist die Verabschiedung in den Tod und das Versorgen oder Ernähren der Verstorbenen auch nach dem Tod.

In diesem «weiblichen» Netz von Leben und Tod sind die vielfachen religiösen Rituale angesiedelt, die gerade die Mütter «verwaltet» haben. Als Trägerin numinoser (=naturhaft göttlicher) Fruchtbarkeit garantiert die Gebälerin in den alten Kulturen das Leben der Sippe. So wirkt die Frau als Heilerin, Zauberin, Richterin (welche die Tabuverletzungen bestraft), als Weissagende, als Priesterin in der rituellen Erweckung der Fruchtbarkeit, als Flucherin und Töterin (häufig wird ein Kind, etwa die Erstgeburt, geopfert, was heißen will: dem numinosen Kreislauf der «heiligen Naturkräfte» zurückgegeben). Erschreckend für das heutige Bewußtsein sind in der Regel gerade die Fruchtbarkeitsriten, sofern sie entweder Tier- und Menschenopfer oder auch Sexualverkehr anonymen Art einschließen; dazu gehören

etwa jahreszeitliche «heilige Hochzeiten», Tempelprostitution, Verehrung von Genitalien als Gottheiten. Mit solchen Riten wurde (auch in Kanaan als dem Nachbarland Israels) die mütterlich-göttliche Fruchtbarkeit auf die Erde herabgerufen; das Göttliche war vielfach ausdrücklich sexuell besetzt und wurde im Geschlechtsakt verehrt.

»Mutterkulturen« bedeuten in der Regel allerdings keine moderne «politische» Wirksamkeit der Frau; «nach außen» repräsentieren meist Männer die Gruppe, nicht selten kraft der Verwandtschaft zu einer bestimmten hochrangigen Frau, bei der die Sippenverbindungen blutsmäßig zusammenlaufen.

*Die Frau als Rätsel des Mannes – der Mann als Löser der Frau.
Typik des Erotischen*

Die erotische Anziehung und das Werbungsspiel der Geschlechter ist ebenfalls interkulturell asymmetrisch angelegt. Wie die großen Geschlechtermythen wiederum quer durch die Religionen und Kulturen anschaulich schildern, stellt sich die Frau dem Mann als Rätsel und lockende Aufgabe dar, der Mann bietet sich ihr umgekehrt als Befreier («Freier») und Löser aus ihrer Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit an. Die Frau erscheint häufig passiv-abwartend, bei genauem Zusehen ist es aber sie, die einen hohen, sogar den höchsten Preis fordert, indem sie die Bedingungen für die Heirat setzt und den Mann zu (fast unerfüllbaren) Aufgaben anstachelt. In vielen Kulturen ist es freilich auch die Sippe, die den «Brautpreis» festlegt.

Wo die Kultur des Erotischen nicht zum bloßen Sexualgenuß oder zur männlichen Gewaltübung verkommen ist, wird sie also wesentlich von den Vorgaben, den Erwartungen, der Selbsteinschätzung der Frau bestimmt. Der Mann muß – so in den Urmythen – die von ihr gestellten Bedingungen des Wettkampfes erfüllen und darf nach deren Lösung nicht erneut «zu anderen Ufern» aufbrechen. Die Frau ist es, die den Mann herausfordert und lockt – eine ebenso bedrohliche wie beseligende Verheißung, die in der Weltliteratur als eigenartige, unentwirrbare Verflechtung der Geschlechter dargestellt wird: aufeinander angewiesen, kämpfen sie doch um die Macht. Frühe Mythen, etwa das Nibelungenlied oder die Artus-Erzählungen, enden nicht selten mit der Bluthochzeit: dem Sichfinden im Untergang, dem nichtbestandenem Wettbewerb. Kampf und Erlösung, beides gegenseitig gemeint, sind offen: Die Geschlechterbeziehung kennt Beispiele für tiefstes Gelingen wie Mißlingen.

Die Versuchung der Frau besteht darin, ihren Wert entweder zu hoch oder zu gering anzusetzen; die Versuchung des Mannes, den «Schatz im Acker» und «die einzige Perle» mit List zu erschleichen oder auf der Suche nach weiteren Perlen umherzuschweifen. Die Frau bedarf des Mannes zu

ihrer «Lösung», der Mann der Frau zu seiner «Bewährung»: eine polare, aber nicht austauschbare Zuordnung.

Der Mann als Mensch, die Frau als «die andere». Typik der Vaterkultur

«Vaterkulturen» oder Patriarchate sind auf einen Mann als Haupt und Vorstand einer Sippe bezogen, also keineswegs – wie häufig mißverstanden wird – auf jeden Mann, und sie bezeichnen auch nicht vorrangig die Qualität *biologischer* Vaterschaft. «Vater» wird vielmehr ein Rechtstitel. Neben der weiter bestehenden Betonung der Mutter als «innerer» Mitte des Stammeslebens und der Stammesethik bildet sich vom Zweistromland bis zum Mittelmeerraum (ähnlich auch in Indien und Fernost) der von den Müttern abgesetzte Aufgabenbereich des Vaters heraus.

Das Patriarchat ist knapp in vierfacher Hinsicht bestimmbar: Der «Vater» ist der Träger des Rechts. Vaterkulturen entwerfen die ersten *schriftlichen* Rechtssatzungen (Hammurabi, Minos, Lykurg, Solon, Mose) und regeln die Konflikte des Oberhauptes einer (Groß-)Familie mit einem anderen Oberhaupt. Die übrige Sippe, Frauen wie Männer und Kinder, kommt in diesem «Vaterrecht» nur mitverwaltet vor. Alle alteuropäischen Rechte sind in diesem Sinne für Männer und nicht für Frauen geschrieben. Die Frau ist durchaus Rechtsobjekt und wird als solches vom Mann vertreten, ist aber nicht mündiges Rechtssubjekt.

Zweitens ist der «Vater» kraft dieses Rechtes der Besitzer der Frau(en), Kinder, Sklaven, des Viehs, des Bodens etc. Aus dem Besitz erwächst auch seine Sorgspflicht. Andere Sippenmitglieder nehmen am Besitz teil, sofern ihnen die Nutzung übertragen wird.

Drittens folgt die religiöse Verpflichtung des «Vaters», die Familie in Gebet und Opfer kultisch zu vertreten. Er hält die Verbindung zu den Göttern aufrecht und hat die religiöse Verwaltung des Heiligen inne in der Kulthierarchie.

Schließlich ist der «Vater» Träger des Geistes, des Wissens, der Wissenschaft in all ihren Zweigen, eingeschlossen die Künste und die Literatur. Den Vaterkulturen ist seit der «Achszeit» um 800 bis 500 v. Chr. die «Entdeckung» der Welt des Geistes und der Naturgesetzmäßigkeiten (Astronomie) im Sinne von rationalem Ursache-Folge-Denken zuzuschreiben. Die Griechen faßten dieses zielgerichtete Vermögen in das Wort *ménis* = Absicht, Mut, Zorn, Wissen, wovon sich die lateinische *mens* und das deutsche Wort Mensch = Mann herleiten. Viele europäische Sprachen kennen überhaupt nur ein gemeinsames Wort für Mensch und Mann (*l'homme, man*), während für die Frau andere Herleitungen gelten.

In der Vaterwelt steht also der «Vater» für den Bereich des Denkens und für die Eindeutigkeit des Rechts: Was er abgrenzt und festlegt, ist gültig.

Die Frau rückt auf die Seite des Verhüllten, bis in die Mode hinein: Der Schleier, das Verbinden der Mundpartie beim Verlassen des Hauses, das Ausgehen nur unter Begleitung und so fort sind Zeichen dieser Entwicklung. Im Haus bleibt sie für Haushalt und Kinder zuständig, oft mit mehreren Frauen zusammen; ansonsten ist sie Besitz des Mannes. Dies hat auch, vielleicht sogar erstrangig, Schutzfunktion, hat sich aber auf die Dauer zu einem deutlich spürbaren einseitigen Übergewicht der männlichen Rechte über die Recht-Losigkeit und von daher Minderstellung der Frau ausgewachsen. Im römischen Recht beispielsweise «adoptiert» der Vater in einem Rechtsakt das Neugeborene, wenn er es aufziehen will, im anderen Fall wird es ausgesetzt. Im mosaischen wie im islamischen Scheidungsrecht kann der Mann die Frau vor Zeugen entlassen – in beiden Fällen bleibt die Frau unbefragt. Dies gilt in vielen Abwandlungen für die meisten alten Kulturen, während daneben – für unseren Blick verwirrend – durchaus Züge der erwähnten Mutterkultur mitlaufen. Grundsätzlich gilt aber, daß die Frau als Gebärerin der «Innenseite» der Familie zugeordnet bleibt und vom Mann in allen öffentlichen Belangen mitvertreten wird.

Aus diesen Gründen bleiben Frauen im Patriarchat zumeist «unsichtbar», was heißen will, daß sie selten eine Selbstdarstellung, noch seltener den rechtlichen, finanziellen und lebensmäßigen Selbststand kennen. Ob es gerechtfertigt ist, deswegen von einem «Leben aus zweiter Hand» zu sprechen, «nur» als Frau von, Mutter von, Tochter von, ist damit noch nicht beantwortet. Jedenfalls suchte in den letzten Jahrzehnten die Frauenforschung in großer Breite nach der unsichtbaren «Frauengeschichte», nicht nur der wenig aufgeschriebenen, sondern vor allem jener Geschichte, die «hinter die kanonisierten Texte» auf Bilder, Kunstwerke, mündliche Überlieferungen, Bräuche zurückgreifen kann. Dieser reiche Strang der gemeinsamen Geschichte lief bisher vorwiegend auf der «unbeleuchteten Rückseite» mit.

*Menschlichkeit und Göttlichkeit beider Geschlechter.
Der jüdisch-christliche Entwurf*

Judentum und Christentum haben an diesen – spannungsreich nebeneinander zu beobachtenden Strukturen – Anteil, sofern diese den vorfindlichen geschichtlichen Boden des Vorderen Orients und Alteuropas bilden. Zugleich verändert die jüdisch-christliche Tradition diesen Boden entscheidend in Richtung auf die Personalität beider Geschlechter, was heißen will: auf eine Konzeption des Menschlichen hin, das von Gott selbst durchdrungen ist. Die neu erwachte Suche nach «Frauengeschichte» bezieht auch die Frauengestalten des Alten und des Neuen Bundes ein.

Notwendige Erinnerungen: Frauen im Alten Testament

Der Grundimpuls gleicher Menschlichkeit geht bereits von der Genesis (1,26ff) aus: «Er schuf den Menschen nach Seinem Ebenbild. Als Mann und Frau schuf er sie.» Zugleich betrachtet Israel die Verknüpfung der Gottheit mit einem bestimmten Geschlecht oder sogar mit dem Geschlechtsakt selbst als Götzendienst: Baal, der die «Mutter Erde» im Frühlingsregen in «heiliger Hochzeit» befruchtet, ist ein Götze, desgleichen die vielnamigen Astarten oder Fruchtbarkeitsgöttinnen, gegen welche die Propheten weherufen. Die Schöpfungsgeschichte erklärt beide Geschlechter aus mehr als sexueller, nämlich ursprünglich «göttlicher» Qualität. Dies hebt das Judentum aus den umgebenden Religionen Kanaans oder des Zweistromlandes oder auch Ägyptens bereits entscheidend heraus.

Der Fortpflanzung gemäß ist der herausragende soziale Aufgabenbereich der Frau als Mutter weiterhin festgelegt; für die meisten Frauengestalten des Alten Testaments gelten der Wunsch und die Notwendigkeit, Kinder vorzuweisen. Doch das Erstaunliche ist: In einer durchgängigen Erzähllinie bleiben gerade wichtige Frauen unfruchtbar; sie erhalten aber wider Erwarten, *gegen die Natur*, von Gott selbst ein Kind – so Sarah, Rachel, Hannah, auch Elisabeth an der Schwelle des Neuen Bundes. Damit ist das Muttersein aus einem geheimnisvoll magischen Vorgang, den die Frau herbeizurufen, ja zu bannen hat, in ein freies Eingreifen Gottes und in den dazu nötigen Glaubensakt (nicht mehr Naturakt) der Frau übergegangen. Auch das Kind ist nicht mehr ihr Besitz, nicht Habe, sondern Gabe; es wird zum Kind einer Verheißung und Gott gehörig = frei. Das gilt selbst für Hagar, die von Sarah benutzte und auch mißbrauchte Sklavin, deren Sohn Ismael zweimal durch Jahwe vom Tode gerettet wird und sie mit ihm, weil Er auf sie beide seine Verheißung gelegt hatte. Im Falle der Ruth fallen Verheißung und freie Wahl Gottes sogar auf eine andersgläubige Moabiterin, die in die Stammlinie Davids und damit des Messias selbst einrückt – eine Erwählung gegen alle Wahrscheinlichkeit, gegen die biologischen und kulturellen Voraussetzungen, ja selbst gegen die religiöse Herkunft.

An der Gestalt der Richterin Deborah (Ri 4 und 5) – ähnlich wie an Judith, Esther und den Prophetinnen Mirjam und Hulda – wird über das Muttersein hinaus der Zug der politisch handelnden Frau erkennbar. Sofern die männliche Führung Israels versagte und sich als kraftlos erwies, sandte Gott seinem Volk Frauen, die mit Stolz, List oder unter Todesgefahr das Überleben des eigenen Stammes sicherten. Im Fall von Judith handelt es sich um eine sinnbildliche, weniger um eine geschichtliche Gestalt: Sie köpft den Feind Holofernes, andernfalls das eigene Volk getötet worden wäre – die Männer erschlagen, die Frauen sexuell und sklavisches vernutzt. Entscheidend ist an solchen Aussagen, daß diese Frauen in drängender Not über ihre sonst zugebilligte Natur hinaus göttlich inspiriert handeln.

So ist die Frau bereits im Judentum dem Geist zugeordnet; es gibt dort Richterinnen, politische Führerinnen, Prophetinnen, aber keine Tempelprostitution, welche die Frau mit der sexuell vorgestellten Göttin gleichsetzt und die Tempeldienerinnen als Sexualreiz nutzt.

Gleichwohl ist Israels Erfahrung von Gott zutiefst von weiblichen und männlichen Zügen durchdrungen, obwohl Israel die Verwechslung Jahwes mit den sexuell-triebhaften Muttergottheiten streng abweist. Besonders in den Aussagen der Propheten Isaia und Hosea (11,1-9) bleibt Gott seinem Volke mütterlich-zärtlich nahe: in den Bildern einer stillenden Frau, der Mutter, die in Geburtswehen liegt, der Mutter, die ihres Kindleins nicht vergißt. Das sind Bilder, Hinweise auf Gottes unbildliches Antlitz; die Offenbarung hat sie ebenso freimütig gewählt wie die Bilder des Vaters, des Königs, des sieghaften Helden und unbestechlichen Richters. Gerade in den letzten Jahren sind die lang übermalten Bilder des Trostes, der unsäglichen Erbarmung, des mütterlichen Niemals-Aufgebens neu freigelegt worden, zusammen mit der «ruach», dem göttlichen Geist, und der «chokma», der göttlichen Weisheit, die beide weibliche Konturen tragen.

Für die Frömmigkeit bedeutet dies: Das Bilderverbot des Alten Testaments betrifft tatsächlich nur die *Götzenbilder*. Jahwe läßt sich aber sehr wohl im Antlitz der Frau, im Antlitz des Mannes, seiner beiden Eben-Bilder, erkennen und in deren Lebenswelt wiederfinden. Und obwohl die «Verwaltung des Heiligen» in Opferritus und Tempelkult eindeutig den Männern des Stammes Levi übertragen ist, kann jeder und jede das Ohr Gottes unmittelbar erreichen. Auch außerhalb des Tempels «hört Er das Schreien des Armen», wer immer es sei, zu jeder Stunde, an jedem Ort, in jeder auch ungefügten Sprache. Und was im interreligiösen Vergleich ebenfalls außergewöhnlich ist: Viele Religionen kennen aufwendige, abgestufte Vorgehen durch Mittel und Mittler, um der Gottheit überhaupt nahezukommen. Aber im Judentum ist Gott unmittelbar zur Frau wie zum Mann. Anstelle der Opfer tritt «das zerknirschte Herz» (Ps 50).

Freisetzungen: Frauen im Neuen Testament

Beim Auftreten Jesu war Israel eine römische Provinz, stand also unter dem jüdischen wie römischen Vaterrecht und zugleich unter einer Fülle religiöser Gesetze, die zum Teil geschlechtsspezifisch waren wie die Reinigungsgesetze des Mose. Liest man die Evangelien zunächst nur als Geschichtsdokumente, so läßt sich herausarbeiten: Jesus hat einige den Rahmen sprengende Forderungen oder Verhaltensweisen gelebt, die die damalige Lebenswelt außer Kraft setzten. Dennoch sollte man sich vor der zeitgenössischen Versuchung hüten, Jesus wegen seiner «Nonchalance» gegenüber Frauen zum besonderen «Frauenfreund» zu stilisieren. Frauen sind kein

«Biotop» im Evangelium. Vielmehr gründet Jesus seine Forderungen auf ein «Ohr, das hört» – und dies kann jedem, unabhängig von Stand, Geschlecht, Ausbildung, Klasse zukommen. Als Gegenbeispiel: In den asiatischen Wiedergeburtstheorien gebührt der Frau nur ein niedriger Rang in der Abfolge der Inkarnationen; sie muß auf jeden Fall als Mann wiedergeboren werden, um den endgültigen Absprung aus dem Irdischen vollbringen zu können.

Umgekehrt werden jedoch in den Evangelien die Frauen gerade in ihrer Personalität angesprochen. In sechsfacher Weise verläßt, ja verletzt Jesus die geltende Lebenswelt:

1. Für beide Geschlechter gilt der Ruf nach Umkehr und die Nähe des Gottesreiches, und zwar ununterschieden. Frauen wie Männer sind daher von Anfang an in seinem Kreis (Lk 8) und begleiten ihn, was für Frauen höchst ungewöhnlich ist.
2. Kult-Tabus wie Unreinheit der Frau werden nicht mehr beachtet, so bei der Begegnung mit der blutflüssigen Frau.
3. Bestimmte Sünden sind nicht vorrangig an ein Geschlecht geheftet, so bei der Szene mit der Ehebrecherin oder der namenlosen Frau am Jakobsbrunnen. Überhaupt greifen die geschlechtlichen und leiblichen Sünden weniger tief als die Sünde «wider den Heiligen Geist».
4. Hiesige Macht, besonders in der bekannten Form männlicher Herrschaft, wird erschüttert. Jesus dient an seinem letzten Abend wie ein Sklave bei der Fußwaschung, bevor er die Jünger als seine Sachwalter einsetzt: Amt ist Dienst, ist Umkehrung des gewohnten Oben und Unten.
5. Zeitweilig wird der Besitz verlassen – Familie, Haus, Äcker –, wenn dies die Nähe des Gottesreiches stört. Alles wird freilich nach dem Versprechen Jesu «hundertfach» zurückerstattet. Damit sind die üblichen Bindungen zurückgestellt, auch für die Frau. Tatsächlich begleiteten ihn zeitweise auch Ehefrauen, so Johanna von Chusa, die Frau eines Beamten des Herodes (Lk 8).
6. In den drei Jahren der Wanderschaft Jesu sind die üblichen Aufgaben der Frauen = Jüngerinnen außer Kraft gesetzt: Weder Haushalt noch Kinder noch sonstige Sippenverpflichtungen stehen im Vordergrund. Von daher bildet sich bereits für die frühe Kirche eine doppelte Lebensform aus: die unverheiratete Jungfrau oder Witwe und die verheiratete Ehefrau, die allerdings nicht mehr als einseitiger «Besitz» des Mannes angesehen wurde; Paulus bezeichnet vielmehr die Gatten als gegenseitigen «Besitz». Auf der Seite des Mannes entspricht dies dem unverheirateten Mann («um des Himmelreiches willen») und der Herausbildung der Mönchskultur mit den evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam, die gleichermaßen für beide Geschlechter gelten können.

Schließlich tritt in den Evangelien, besonders bei Johannes und Markus, die ausnehmende Zeugenschaft der Frauen hervor, obwohl sie nach geltendem

Recht keine Verbindlichkeit besaßen. Frauen sind jedoch die vorrangigen Zeugen des Todes und der Grablegung Jesu und sogar zunächst ausschließlich des Auferstandenen. Das Neue Testament zeichnet dabei die Gestalt der Maria von Magdala, der «Urapostolin» oder «Urzeugin», kraftvoll aus. Martha von Bethanien verdankt sich das erste Credo an den Messias (Jo 11,27), ebenso wie das Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen bis dahin unerhörte theologische Aussagen Jesu hervorholt (Jo 4,7-30). Überhaupt ist Johannes der Evangelist, der seine Aufzeichnungen wesentlich auf Handlungen und Aussagen von Frauen abstützt, so auf die Mutter Jesu bei der Hochzeit von Kana (Jo 2,1-11). Maria ist ohnehin die ausdrückliche Erbin der alttestamentlichen Verheißungen, schon im *Magnificat* (Lk 2); sie teilt in menschlich anrührenden Schwierigkeiten den harten Weg ihres Sohnes und bleibt bis in den Pfingstbericht hinein bei seiner Gruppe, übernimmt nach dem Auftrag des sterbenden Jesus auch die Mutterschaft für seinen Lieblingsjünger und überträgt für die ganze Kirche.

Die Umsetzung im Christentum

Jahrhunderte mühen sich nun um die Nachzeichnung dieses unausschöpflichen Beispiels Jesu, ob es nun wortlos oder worthaft war. Und so kommt es tatsächlich zu einer Art irdisch-geschichtlichen Wunders im Christentum. Paulus hat es als erster formuliert; das Zitat mag vielleicht übernutzt sein, ist aber doch in seinem geradezu revolutionären Gehalt noch nicht ausgeschöpft: «Es ist nicht Jude nicht Grieche, nicht Sklave nicht Freier, nicht Mann nicht Frau, alle seid Ihr eins in Christus» (Gal 3,28). Die handgreifliche Welt der Unterschiede aller zu allen tritt zurück. Von keiner der alten Philosophenschulen sind solche Sätze auch nur annähernd ausgesprochen worden. Wenn man über diese unsterbliche, in der ganzen Antike, auch bei Sokrates nie gehörte Botschaft nachdenkt, so war auch die berühmte Erklärung der Menschenrechte nur ein Neusingen dieser urchristlichen Melodie. Diese unerhörte Melodie ist das Konzept der freien Person, unabhängig von Geschlecht, Bildung, Rang und Würden, Volk und Rasse, Können, Nichtkönnen. Dies hat das Christentum vom Start weg über die spätantiken Religionen hinauskatapultiert, hat es als Sprengsatz in die Geschichte eingebaut: als Sprengsatz der vielerlei religiösen Vorbehalte, wer zu welchem Gott hinzutreten dürfe, wer überhaupt kultfähig, wer letztlich ein Mensch sei.

Zweifellos fanden sich Frauen in den früheren magisch-mythischen Kulturen wie in den späteren Vater-Kulturen «ingeräumt»: als Fruchtbarkeitssymbol, als Gebälerin, als Sexualreiz, als Dienerin und gefügiger Besitz... In manchen dieser Zuordnungen steckte unterschwellige Macht, in vielen, oft gleichzeitig, Zählung und Brechung des Weiblichen. In keinem

Lebensentwurf aber ging es, konnte es gehen um Freiheit. Wenn Griechenland von *eleutheria* redete, so meinte dies ausschließlich die Freiheit weniger Männer, die weder Sklave noch Weib noch Barbar waren. Und nur ein solcher Mann war Mensch, der größere Rest war Nicht-Mensch. Wenn aber Paulus von Freiheit spricht, meint er die alle einschließende Freiheit. Erlösung heißt hier präzise die Lösung von der Macht der Ungleichheit.

Und es waren die Frauen, die den Geruch vom Ende der Sklaverei, auch der religiösen Sklaverei schnell erfaßten. Was heißen soll, daß die Frau aus der gewohnten leiblichen Mitgift und dem daraus abgeleiteten Nutzen und der Übernutzung freigesetzt wurde: aus dem Nutzen als Sexualobjekt, als Gegenstand irritierender Faszination, als fruchtbare Gebälerin möglichst vieler Kinder, als magische Verwalterin lebendiger und tötender Kräfte des Unbewußten, als Dienerin und Unterworfen-Willenlose, als Kultsymbol ohne eigene Züge (wie in den Fruchtbarkeitsriten) – in jedem Fall als Wesen ohne eigene Individualität und Freiheit des Selbstseins. Zur Eigenständigkeit und Personalität der Christin gehörten weder mehr einfach das Mutterdasein noch der Triebbereich des Geschlechtes und seiner magisch-unbewußten Macht noch die bloße Arbeitsvernutzung, sondern jener «eigene Name», von dem die Apokalypse spricht und der paulinisch nicht weniger deutlich «die Freiheit der Kinder Gottes» heißt.

Ein solches Begreifen war durch den Alten Bund vorbereitet und läßt sich geschichtlich dingfest machen: Zu vielen Tausenden bekehrten sich Heidinnen der hellenistischen Welt zum Judentum. Denn es bot zu dieser Zeit Zuflucht für Frauen; dort suchten sie Würde und Freiheit. Noch einmal: Im Alten Testament gibt es keine Fruchtbarkeitsgöttinnen, keine Tempel-Prostitution, sondern Prophetinnen, Richterinnen, Mütter des Glaubens. Und das Christentum begann seinen siegreichen Zug von den neujüdischen Gemeinden im Ostteil des römischen Reiches aus. Frauen waren dort der zahlenmäßig größte Teil; ihre herausragende Mithilfe bei der Befestigung des Christentums ist bezeugt durch die berühmte Namensliste des Paulus am Ende seines Römerbriefs. Ja es scheint, daß das junge Christentum in den ersten Jahrhunderten einen ungeheuren Zulauf von Frauen hatte, weil es nämlich die Lebensform der unabhängigen Frau, als Jungfrau oder Witwe, entwickelte, sehr im Unterschied zu den vielerlei Rechtlosigkeiten der spätantiken Ehefrau, von den Sklavinnen ganz zu schweigen. Der bekannt mißgünstige Kritiker des Christentums Celsus schreibt im 2. Jahrhundert voll zeitüblicher Verachtung: «Dementsprechend spielt sich auch die christliche Predigt im Untergeschoß des sozialen Lebens ab: in den Frauenkemenaten, den Schusterwerkstätten und den Walkereien.» Der außergewöhnliche Zulauf selbständiger Frauen führte bereits im 1. Jahrhundert dazu, daß die jungen Gemeinden offenbar zu wenig Geburten aufwiesen, weswegen die Christinnen erneut darauf verpflichtet werden: «Die

Frau wirkt aber ihr Heil durch Kindergebären» (1 Tim 2,15). Das heißt aber, gegengelesen, daß die Christinnen von Anfang an sich unter dem neuen Zeichen der Personalität einfanden, und Personalität bedeutet wesentlich Eigenstand.

Diese Selbstverständlichkeit zieht sich durch die 2000jährige Geschichte kirchlichen Wachstums. Natürlich liegt deswegen nicht einfach ein goldenes Zeitalter vor Augen. Aber eine vorher undenkbbare soziale Dynamik brachte eine christliche «Frauengeschichte» hervor, die freilich keineswegs schon geschrieben oder hinreichend im heutigen Bewußtsein gegenwärtig ist. Durch alle europäischen Jahrhunderte finden sich Frauen (die große Caterina von Siena!), die sich auf nichts als ihre Geistbegabung und Sendung berufen; besonders erwähnenswert sind die Klöster, denen reiche Lebensformen der selbständigen und gebildeten Frau entspringen. Gerade hier zeigt das Eindringen in die Geschichte weit mehr weibliche «Selbstverwirklichung», als mit der Blickeinengung des 19. und 20. Jahrhunderts wahrgenommen wird und überhaupt möglich erscheint.

Nun wird an dieser Stelle Einspruch laut, sogar notwendig. Mittlerweile ist fast buchhalterisch aufgelistet, wie die christlichen Gesellschaften ihrerseits an der Unterordnung der Frau feilten, gedanklich wie praktisch. Auch bei einer nur beiläufigen Kenntnis der abendländischen Kulturgeschichte steigt fast von selbst die gegenteilige Erfahrung hoch: die Nötigung der Christin zum Schweigen, ihre – wie aus anderen Kulturen bekannte – Einräumung ins Innere des Hauses, ihre erforderliche Konzentration auf besondere Tugenden als da sind Demut, Gehorsam, Selbstlosigkeit bis zur Selbstverleugnung. Umgekehrt wird dem Mann mehr und anderes zugeschrieben: die Stellung als Haupt in der Familie, Amtsfähigkeit (übrigens nicht ausschließlich), Rechtsträger, «Besitzer» seines Haushalts mit Schutzverpflichtung. Augustinus nannte den Mann in Seele und Leib das Abbild Gottes, die Frau nur in ihrer Seele – der Leib war vom Phänomen her wohl zu stark mit Irdischem besetzt. Dies war eine wesentlich *neuplatonische* Mitgift für die christliche Anthropologie des Mittelalters.

So sehen Anthropologie und Alltags- wie Rechts-Praxis des Abendlandes vielfach anders aus als im Alten und Neuen Testament theoretisch grundgelegt. Das liegt auch an den Missionierungswellen, die immer wieder anders geprägte heidnische Denkwelten einbezogen und christlich bearbeiten mußten: etwa die Griechen und Römer, die Germanen und Slawen. So hat sich in den letzten Jahren ein Verdacht ins Glaubensgefühl geschlichen, der von nicht wenigen herausfordernd geäußert, von anderen eher unbehaglich empfunden wird: Verbaut unsere jüdisch-christliche Herkunft am Ende eine wirklich neue Geschlechterbeziehung? Irritierend gegenwärtig sind zudem andere Modelle: etwa die verbreitete Auffassung, daß erst die Renaissance und letztlich die Aufklärung auch für die Frau die strahlende

Vision von freier und vernünftiger Menschlichkeit geschaffen hätten – im Gegenzug gegen christliches Dunkelkammerdasein. Aber nicht nur von der selbstbewußten Neuzeit, auch von «rückwärts» wird die jüdisch-christliche Welt bedrängt. Die gegenwärtige Frauenforschung hat ein fast neues Gebiet eröffnet, das Studium «matriarchaler» Kulturen, worin die Göttinnen selbstverständlich und die Aufgabenbereiche der Frau vielfältig, fremd, anziehend anders sind. Zahlreiche Frauengruppen glauben, im Blick auf diese «einstigen Mütter» endlich ihr verlorenes Pantheon, den Raum eigener «weiblicher Kraft» zu finden.

Diese «Bedrängnisse» des Christentums, von innen wie von außen, sind ernst zu nehmen. Warum lehrte Teresa von Avila im 16. Jahrhundert ihre Schwestern ein Dankgebet, weil sie ins Kloster und nicht in die Ehe berufen seien, wo sie doch nur geschlagen würden? Warum hatte Tertullian die Frauen zum Einfallstor der Sünde erklärt? Warum wurde Mary Ward im 17. Jahrhundert mit ihrem genialen Konzept der Mädchenbildung aus geistlichem Munde daran erinnert, daß sie ja doch «nur eine Frau» sei? Oder prüft man nur die letzten 100 Jahre kirchlicher Aussagen über die Frau, und zwar *quer durch die Konfessionen*, so findet sich allenthalben der Tenor einer deutlichen Aufgabenscheidung von Mann wie Frau mit selbstverständlicher weiblicher Unterordnung gekoppelt.

Die späte Aufrechnung solcher Tatsachen ereilt uns heute massiv. So massiv, daß die Hauptwahrheit außer Blick gerät: Erst im jüdisch-christlichen Kulturraum vollzog sich die Menschwerdung der Frau (und die Menschwerdung des Mannes, was ein anderes ungeschriebenes Kapitel ist). Von Paulus lernt man, was Personalität heißt, vor und über aller Biologie, vor und über aller kulturgeschichtlichen Einebnung des göttlichen Entwurfes vom Menschen. Seit dem Spätmittelalter, verstärkt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wird in Europa die Frauenfrage auch gesellschaftlich wirksam. Und es ist bezeichnend, daß tatsächlich nur in Europa eine solche «Querelle des femmes» stattfinden konnte – Frucht des jüdisch-christlichen Gleichheitsimpulses.

Es gibt keinen rechten Sinn, zum Gegenbeweis auf die Kulturen der Mutter-Göttinnen zu verweisen: sind sie doch Symbole des Anonym-Fruchtbaren, der antlitzlosen Vervielfältigung. Und Göttinnen sagen noch nichts über den konkreten sozialen Rang der Frau aus. Wenn überhaupt, dann sprechen sie gegen ihn. Tatsächlich trifft die matriachale Forschung sogar eher auf «unmodische» Überraschungen, zum Beispiel auf die Ausgrenzung der Frauen gerade in Kulturen der Tempelprostitution. Freilich gibt es die Macht der weiblichen Fruchtbarkeit, den Zauber des Geschlechtes: so gesehen ist die Frau jedoch eine Funktion ihres Unterleibs. Wie übrigens nicht wenige der alten «Venus»-Statuetten einen ausladenden Leib, aber nur eine Andeutung von Kopf aufweisen, und wie fast alle Namen

für Weib (*gyne, femina, woman*) vom Genitalbereich abgeleitet sind. Im klassischen China war eine Frau für die Kinder, eine zweite für die ausgefeilte Technik der Liebe und eine dritte für Schönheit und Geist (zum Vorzeigen in der Gesellschaft) zuständig – eine dreifache Aufspaltung des Phänomens Frau in seine «verwertbaren» Teile.

Aber: Der jüdisch-christliche Grundsatz gleicher Menschlichkeit von Frau wie Mann bleibt in der Kirchengeschichte nicht vergessen. Beider Würde ist in Gott begründet, nicht mehr in einer Naturkraft oder einem Sippenzweck. Übrigens boten die Frauenklöster erstmals in Breite die Öffnung zu geistiger Betätigung und mitunter auch rechtlicher Unabhängigkeit – ein noch kaum ausgeschöpftes Kapitel der Frauengeschichte. Aber auch wo die Christin Mutter war, Gattin oder Hausfrau, war nicht mehr die magisch-mythische Bedeutung solcher Lebensformen vorrangig – auch hier ist sie *zuerst* Person, zuerst sie selbst und frei, ihre zuwachsenden Aufgaben sind nicht Zweck ihres Daseins, sondern von ihrem in sich sinnvollen Dasein her erhellt und durchleuchtet. Dieser mühsam gegen den Zeitgeist (und die einleuchtenden Funktionen) festgehaltene Gedanke läuft als Zündschnur durch die abendländische Geistesgeschichte mit, auch gegen sie selbst. Und von dorthin bildete sich keineswegs auf einen Schlag, aber beharrlich in immer neue und anders gepolte Kulturen eingepflanzt, das Bewußtsein von der Frau als Mensch heraus. Diese mühevoll, sich langsam ausformende Dynamik brauchte Jahrhunderte, bis sie sich aus der nur religiösen Sphäre auch in der Gesellschaft, der Politik, dem Recht, den Wissenschaften, dem Alltagsleben zu Wort meldete.

Erstmals der Schöpfungsbericht, viel später dann die Worte Jesu haben den Eigenstand, die aus sich selbst aufsteigende Würde der Frau konzipiert. Ihre Freiheit ist nur in Gott begründet, nicht in einer Naturkraft oder einem Sippenzweck. Aufgrund solcher wesentlich theologischer Einsichten erwächst das christliche Verständnis von der Person = Selbstand = Freiheit = Selbstbesitz. Die spätere Formulierung der Menschenrechte, die Parolen der Französischen Revolution, ja selbst die Forderungen der Frauenbewegung seit dem 19. Jahrhundert sind in dieser Weise nur innerhalb des europäischen Kulturraumes ausgesprochen worden; sie sind Blätter aus dem jüdisch-christlichen Buch, möglicherweise herausgerissen und zur Hälfte verfälscht, aber ihrem (häufig vergessenen) einzigartigen Ursprung eindeutig zuzuordnen. Und von der Bibel her bildete sich keineswegs auf einen Schlag, aber beharrlich in immer neue und anders gepolte Kulturen eingepflanzt, das Bewußtsein von der Frau als Mensch heraus. Sogar und vielleicht ausschließlich verdankt sich auch der gegenwärtige Feminismus dieser beharrlichen Botschaft. Es gibt keinen *ursprünglichen* Feminismus im außer-europäischen bzw. außerchristlichen Kulturraum. Daher sollte man die wirklichen «einstigen Mütter» (und Väter) dieser Botschaft dort suchen, wo sie

gründen: in der mühevollen, sich langsam ausformenden Dynamik der Offenbarung – nicht außerhalb und in der «blauen Ferne», in die man hinaus-träumt, was man im eigenen Hause verlegt oder aus den Augen verloren hat.

(Post-)feministische Entwicklungen

Mittlerweile haben sich Frauen mit Recht Freiheit und Gleichheit erkämpft – im säkularen Nachhall der Genesis-Botschaft von der paradiesischen Ausstattung beider Geschlechter mit gleichem Wert vor Gott, Freiheit zur Welt. Freilich stehen auch diese erkämpften Ideale heute unter der Gefahr, «wie ein Raub festgehalten zu werden», das heißt, sie nicht aus ihrer Gesamtwahrheit zu verstehen, die spannungsvoller, gegensatzbestimmter ist: Gleichheit *und* Unterschied, Freiheit *und* gegebene Anlagen, Haltung *und* Gehaltensein aus den jeweiligen Vorgaben, aus der Leiblichkeit, der seelischen Mitgift, den geistigen Vermögen. Unterschied und Vorgaben werden aber heute entweder ideologisch ins Wort gebracht (*Frausein ist besser*) oder tapfer-trotzig abgegeben (*die Frau gibt es gar nicht*); es fehlt an der gelassenen Formulierung des Unterschieds, überhaupt am *gelassenen Unterschied*. Wer zur Frau nur *gemacht* ist, wie Simone de Beauvoir in «Das andere Geschlecht» 1949 klagte, kann kaum noch Frau *sein*. Andererseits: Wie könnte eine Frau sich noch einer Beziehung zu einem Mann erfreuen, wenn sie die umgekehrte Karte ausspielt, wie es die Weiblichkeitsideologie tut, nämlich: Frauen sind besser als Männer? Zum Beispiel «von Natur aus» friedlicher, harmonischer, ganzheitlicher? Wird dann die Zuwendung nicht ein caritativer oder auch richterlicher Akt, indem die Frau den Mann erst einmal auf ihre per Geschlecht von Mutter Natur gegebene Stufe «heben» muß?

Zu diesen widersprüchlichen Entwicklungen tritt ein völlig neuer Diskurs: die sex-gender-Debatte. Schon Sigmund Freud hatte die Differenz der Geschlechter bezweifelt: Wer den Schleier des Weiblichen lüfte, treffe auf das Nichts (des Unterschieds). Nach de Beauvoir sind nur noch *strukturelle* Fragen zugelassen: Wie wird man eine Frau?, aber keine *Wesensfragen* mehr: Was ist eine Frau?

Seit den 90er Jahren ist im Rahmen der feministischen Dekonstruktion neu, daß auch Sexualität nicht mehr gegeben, sondern konstruiert sei. Der Anstoß kam von Judith Butler (1990, dt. 1992): *sex* sei nichts anderes als *gender*. Das biologische Geschlecht (*sex*) sei nur als soziales oder kulturelles Geschlecht (*gender*) faßbar. Biologische Fakten seien rollenmäßig konnotiert, also bewertet; vorsprachliche «Fakten» gebe es nicht, da Sprache immer schon Interpretation liefere. Zweigeschlechtlichkeit sei damit eine Interpretation zur Durchsetzung von Rollen, in diesem Fall repressiver weiblicher Rollen.

Biologie ist damit verschwunden; Geschlecht wird nur soziologisch wahrgenommen. Die Kategorie «Mensch» bleibt als einzige nicht-repressive

zurück, denn jede Bipolarität transportiere (unterschwellig oder offen) die Repression einer Seite. Mit der «Rolle» kommen Theater-Metaphern ins Spiel: Das Ich sei eine «Maske» (Jane Flax), hinter der «nichts» sei als eine Selbstfiktion.

Mit der Aufhebung der Kategorie Geschlecht (als biologisches Faktum) werden zumindest theoretisch angezielt: Geschlechtswechsel, Geschlechtsindifferenz, Rollentausch bis zur weiblich/männlichen Rollenidentität, Homosexualität/Lesbentum (als Ausgang aus der «Zwangsheterosexualität», Monique Wittig), Körperlichkeit als androgyne und virtuelle Selbstinszenierung (operative oder künstlerische Umwandlung). Die «neue Weiblichkeit» polarisiert sich also nicht mehr gegenüber der «Männlichkeit», sondern unterläuft den Gegensatz «männlich» und «weiblich».

Im internationalen Feminismus wird die These vom Verschwinden der Natur in Kultur (oder der Biologie in Soziologie) bereits stark kritisiert. Sofern der Mensch nur ein gesellschaftliches, geschichtliches oder sprachliches Artefakt sei, bleibe er in fiktiven Bedeutungen gefangen. Lebensweltlich sei die Multivalenz von Geschlecht und offenem Rollenspiel identitätszerstörend. Drei hauptsächliche Argumente sind entwickelt: Leiblichkeit ist unhintergebar, denn Kultur ist immer Kultivierung von «etwas»; Bipolarität ist grundsätzlich nicht auszuschalten (weder sprachlich noch lebensweltlich noch biologisch); die politische Frauenbewegung verliert durch Leugnung der Leiblichkeit ihr Subjekt, nämlich die Frau. Damit ist gegen die «fließende Identität» eine kritische Aufwertung der Leiblichkeit zu beobachten.

(Kulturelle) Geschlechtsdifferenz wird teilweise zustimmend gesehen und nach heutigen Kriterien erweitert durch den kulturellen Feminismus (Cultural Feminism) von Carol Gilligan (1982). Geschichtlich und im interkulturellen Raum hätten Frauen eine Alternative zur Ethik der analytischen Medizin entwickelt. «to care of» bedeute eine kulturgeschichtlich wesentlich männlich geprägte Betreuung in objektiver Distanz unter dem Kriterium von «Gerechtigkeit» (z. B. in der Verteilung der Mittel), während «to care for» durch parteiliche Voreingenommenheit unter dem Kriterium der persönlichen Bedürfnisse (z. B. in Bevorteilung eines bestimmten Einzelfalls) bestimmt sei. Kulturgeschichtlich hätten Frauen die Ausprägung des zweiten Modells vollzogen («beneficence» gegen «justice») und damit ein Muster subjektiver und emotionaler Fürsorge für eine überschaubare Lebenswelt geschaffen. Diese kulturelle Leistung komme in der naturwissenschaftlich akzentuierten Lebenswelt durch Orientierung an Rationalität, Autonomie (von Arzt und Patient) und Gerechtigkeit zu kurz. Für Gilligan ist die weibliche Fürsorge ein Musterfall geschlechtsdifferenter Kultur, die es zu wahren gelte.

Andererseits ergibt sich in der Form neuer Religiosität auch eine besondere Spielart von Feminismus: der esoterisch-synkretistische Feminismus. Seit den 80er Jahren wollen Forschungen an die in der Kulturgeschichte

angeblich verborgene «geheime Macht» der Frauen/Mütter anknüpfen: in der Rekonstruktion von Matriarchaten, Mythologien, Hexenkult, Astrologie, Aktivierung des Unbewußten, positiver Leiberfahrung (bis zu wellness), die die Analogie von Leib und Kosmos aufgrund esoterischer Weisheitslehren herstellen will, aber auch durch neue Frauenliturgien und -feste. Frauen wird ein spezifisches Instinktwissen mit eigener «nicht-repressiver» Moral unterstellt, in größerer Einheit mit der «Mutter Natur» und allen Lebens- und Sterbensvorgängen, in Alternative zum «rational-spaltenden Verhalten» des Mannes; diese Vorstellung bildet die Grundlage für eine stark gefühlsbesetzte «feministische Ökologie».

Gleichheit oder Unterschied? – Gleichwertigkeit und Unterschied!

Im christlichen Verständnis ist die natürliche biologische Ergänzung und kulturelle Aufgabenteilung von Mann und Frau immer wieder unterlegt durch die grundsätzliche, «göttlich» verbürgte «Ebengeburts» der beiden, die das Antlitz des Höchsten ausgestaltet. Anstelle der mißleitenden formalen *Gleichheit* tritt daher christlich die *Gleichwertigkeit* beider. Mehr noch: Frau wie Mann sind auch für sich genommen ein Ganzes und nicht einfach «Hälfte». So bildet sich seit der Urkirche der Stand der unabhängigen Frau heraus, die weder Mutter noch erotisches Gegenüber noch dem Manne unterstellt ist: etwa in der ersten geschichtlichen «Selbstorganisation» von Frauen in den Orden. Klöster sind über die Jahrhunderte hinweg Orte weiblicher Bildung und Selbstbestimmung. Ebenso war die mühsame Durchsetzung der Einehe und ihrer Unauflöslichkeit ein entscheidender Schritt zur Gleichachtung von Frau und Mann. Die Unauflöslichkeit, die dem heutigen Lebensgefühl so schwierig geworden ist, betont im übrigen den Vorrang der gegenseitigen Liebe vor der Fruchtbarkeit: Auch unfruchtbare Ehen sind kein Scheidungsgrund. (Über dieser Frage kam es sogar zu der Abspaltung der anglikanischen Nationalkirche von Rom.) Auch im Eros und in der Mutterschaft tritt damit eine Kultivierung und Personalisierung ein: das Gattungswesen war austauschbar, die Person wird einmalig.

Diese gelungenen Strukturen weiblich-christlicher Lebenswelt sind leider im Bewußtsein der Frauen selbst verblaßt; vielfach ist in der Literatur eine einseitige «Kriminalgeschichte» anzutreffen, zu deren Überwindung es neuer sachhaltiger Anstrengungen bedarf. Neuere Impulse versuchen, gerade den Differenzfeminismus christlich zu begründen: in der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter, in der biblischen Personalisierung der Frau und in kirchengeschichtlich bedeutsamen weiblichen Biographien. Ziel ist die Rückgewinnung der männlichen und weiblichen Symbolik Gottes und die Sicherung einer als lebenswert und beziehungsreich erfahrenen Unterschiedenheit der Geschlechter (in Eros, Freundschaft und Elternschaft). Biblisch

begründete Anthropologie sucht Gleichwertigkeit wie Anderssein der Geschlechter religiös transparent zu halten, um sie nicht auf «Rollenkonstrukte» einzuengen. Während der Egalitätsfeminismus die weitgehende oder völlige Aufhebung der Geschlechtergrenzen thematisiert, sucht der Differenzfeminismus die eigenverantwortliche Entfaltung der Vorgaben, auch der Leiblichkeit und der kulturellen Leistungen, zu thematisieren. An die Stelle des gegensatzbetonten Geschlechterdenkens tritt für beide Richtungen eine vernunftbetonte, sich selbst Gestalt und Ziel gebende Subjektivität, die für Frau wie Mann gleichermaßen einzuholen ist. Der Differenzfeminismus geht dabei allerdings von vorhandenen natürlichen oder kulturell gewachsenen Strukturen aus, die das «Anderssein» der Frau zu einem «Eigensein» weiterdenken lassen, während der Egalitätsfeminismus das Frausein überhaupt indifferent unterläuft.

Die religiöse Deutung des Frauseins darf nicht in einen esoterischen Irrationalismus «heiliger Weiblichkeit» einmünden. Insgesamt erscheint die Frage noch nicht beantwortet, ob und wie Gleichwertigkeit *und* Differenz der Geschlechter theoretisch und lebensmäßig zu gestalten sind, ohne daß ein Geschlecht durchgängig dominant wird. Von daher wäre der christliche zweipolige Entwurf, der weder auf ein dominantes Frausein noch auf ein Androgyn noch auf ein Neutrum zielt, deutlicher ins Gespräch der Feminismen einzubeziehen; er gewänne dadurch seinerseits umgekehrt an Konkretion.

Dazu bedarf es eines Neuverständnisses vom Verhältnis Frau und Mann: *einer Neufassung der Asymmetrie der Geschlechter einerseits, der religiös begründeten Gleichwertigkeit andererseits.* Schwierig wird die Lösung deswegen, weil beides sein Recht hat. Beides muß zugelassen, das heißt aus der Sphäre von Anklage und Recht behalten herausgenommen werden. Gleichwertigkeit *und* Unterschied ausbilden heißt: den Unterschied leben dürfen und dabei nicht nach höherem oder geringerem Wert beurteilt werden. Dies scheint nach den Erfahrungen der Geschichte nur schwer gleichzeitig möglich, und trotzdem macht es auf die Länge der Geschichte die Aufgabe aus. Beide Schwerpunkte werden sich in rhythmischer Abfolge immer wieder verschieben und in ihrem Gewicht ablösen.

Nochmals die These: Der Unterschied zwischen Frau und Mann ist gerade seiner Asymmetrie wegen wichtig. Asymmetrie ist ein Gesetz des Lebendigen, und übrigens auch des Schönen. Ein vollkommener Kristall kann nicht wachsen, außer wenn er unregelmäßig ist. Alles, was lebendig ist, was der Entwicklung und reizvollen Antwort auf Neues fähig ist, besteht nicht aus symmetrischen Kräften, die einander genau die Waage halten. Es setzt sich vielmehr zusammen aus ungleichen Energien mit unterschiedlichem Antrieb und getrennten Aufgaben. Allerdings sind die Kräfte auf ein einheitliches Ziel hin zu versammeln, sonst brechen die Strebungen

aus dem Lebendig-Ganzen aus. So sind die Geschlechter einander asymmetrisch zugeordnet – und das macht den Reiz der Beziehung aus. Zu modischer Breite angewachsen ist heute ein ideologisch unterfüttertes Ausweichen vor dem anderen Geschlecht, seiner Zumutung durch Andersein. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet die Zwei-Einheit aus Gegensatz, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem. Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig greifen, die alte Genesis-Vision erneuert werden, daß sich in dem Einlassen auf das *fremde* Geschlecht eine göttliche Spannung ausdrückt: die Lebendigkeit wirklichen Anderseins und die Freude asymmetrischer Gemeinschaft?

Die Suche nach der verlorenen Identität wird heute von Frauen vorangetrieben. Zu wünschen wäre, daß sie auf eine Einsicht stoßen, in welcher weder die gemeinsame Menschlichkeit noch die reizvolle Besonderung der Zweierheit auf der Strecke bleiben. Anders: eine Einsicht, worin Selbst und Sich-Ergänzen-Lassen zusammengehören. Das klingt freilich nach der Quadratur des Kreises. Im Unterschied zu früher sind aber diesmal die Komponenten klarer: Nicht muß der Efeu die Eiche umschlingen, nicht die Eiche den Efeu tragen, wie das eingängige Bild der Aufklärung für die männliche Eiche und den weiblichen Efeu lautete. Sich-Ergänzen-Lassen meint keineswegs bloße Angleichung und wechselseitigen Rollentausch. Rechts- und Chancengleichheit ist nicht Gleichheit der Lebenswelt und soll es auch nicht werden. Asymmetrie meint das Zulassen und Aushalten der genannten biologischen und kulturellgeschichtlichen Vorgaben, die ja letztlich Lebensspannungen sind. Allerdings heute mit neuen Balanceversuchen, ausgespannt zwischen dem lang Erprobten und dem Gegenüber neuer Möglichkeiten. Das scheint die unruhige Signatur unserer Epoche zu sein und vorderhand zu bleiben.

LITERATUR

- S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1952; J. Butler, *Gender Trouble*, 1990; *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1992; dies., *Bodies that matter*, New York 1993; J. Flax, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley 1990; R. Giuliani, *Der übergangene Leib*, Freiburg 1994; S. Benhabib u.a., *Der Streit um Differenz, Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt 1995; Carol Gilligan, *In a Different Voice*, New York 1982. M. Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, München 1982; S. Colegrave, *Yin und Yang*, Frankfurt 1986; H. Göttner-Abendroth, *Matriachale Spiritualität*, in: J. Lott, *Sachkunde Religion II*, Stuttgart 1985; J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, Mainz 1987; L. Irigaray, *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution*, Frankfurt 1991; E. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München 1978; E. Gössmann (Hg.), *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, 7 Bde., München 1985ff; H.-B. Gerl, *Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte*, Mainz 3. Aufl. 1992; G. L. Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 2¹⁹⁹⁹; M. Schumacher (Hg.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Fribourg 2002.

CONSUELO GRÄFIN BALLESTREM · EICHSTÄTT

ALS EHEFRAU IM SPANNUNGSFELD DES POSTFEMINISMUS

Persönliche Impressionen

Ende der 60er Jahre, als junge Ehefrau eines Assistant Professor an der University of Notre Dame (Indiana), lernte ich zum ersten Mal feministisches Gedankengut kennen. Da gab es Empfehlungen an die Frauen, genau zu berechnen, wie viele Stunden sie für die Familie einsetzten; Ermutigungen, sich der sexuellen Ausbeutung durch den Mann zu entziehen und insgesamt nicht Bindung, sondern Autonomie, nicht Mann oder Kinder, sondern Bildung, Berufstätigkeit und finanzielle Unabhängigkeit zum Kriterium für die eigene Lebensplanung zu machen.

Meine erste Reaktion war Heiterkeit. Ich war glücklich verheiratet, liebte Mann und Kinder, die Frauen in unserer Umgebung waren alles andere als verhuschte Mäuschen, das Leben war aufregend, die Welt schien uns offen zu stehen. Offenbar handelte es sich beim Feminismus um das Nörgeln einer frustrierten Randgruppe.

Meine zweite Reaktion war Ärger. Es gab damals – weiß Gott – echte Probleme in Amerika: den Vietnamkrieg, der die Universitäten tief bewegte und spaltete; die Armut in den Ghettos der Großstädte; die civil rights Bewegung der Schwarzen. Im Jahr 1967, nach der Ermordung von Martin Luther King, verbrachten wir den Palmsonntag mit einer farbigen Freundin im Kreis ihrer Baptistengemeinde. Ein weißer Fanatiker hatte ihn, das Symbol ihrer Hoffnung, umgebracht. In diesem Moment von Trauer und Zorn hat mich die liebevolle Aufnahme unserer Familie in ihrer Mitte tief beeindruckt.

Für mich bekam die Frauenbewegung damals deshalb einen unguuten Beigeschmack, weil sie die Vokabeln des echten Leids, der wirklichen Unterdrückung der Farbigen und des Todes vieler junger Soldaten gezielt

CONSUELO GRÄFIN BALLESTREM, Jg. 1945, Studium der Psychologie, Diplomheilpädagogik, Kommunikations- und Erziehungstraining; Tätigkeit als Psychotherapeutin und Autorin, langjähriges Mitglied in katholischen Organisationen und Gremien (u.a. Diözesanleiterin des Malteserhilfsdienstes), Ehefrau, Mutter von vier Kindern, Großmutter.

übernahm – und sich so per Symboltransfer eine Opferrolle konstruierte: Die Frau als Opfer von Gewalt und Unterdrückung durch den «weißen Mann». Gemessen am Klassenkampf, der eine ständige Möglichkeit und am Rassenkampf, der eine tragische Realität war, erschien mir der Geschlechterkampf als Absurdität, die Frauenbewegung als Schmarotzer des realen Leids. Und was die marxistischen, freudianischen und existentialistischen Theorien bezüglich der Geschlechter betraf, ging ich irrtümlich davon aus, dass sie wegen Einseitigkeit und Lebensferne ein nur geringes Echo finden würden.

Später wurde ich auf die berechtigten Anliegen der Frauenbewegung gestoßen, vor allem die ungleiche Bezahlung für gleiche Arbeit und den nur begrenzten Zugang zu allen Ausbildungsgängen und Berufszweigen. Die Geringschätzung der in Haus und Familie eingebrachten Arbeit läßt sich schwer messen, war aber ein für mich verständlicher Kritikpunkt. Der stigmatisierende Umgang mit Frauen, die ein uneheliches Kind erwarteten, war zwar kein männliches Phänomen, aber ein Skandal der Ungleichbehandlung.

Was ist daraus geworden?

Heute haben Frauen in Deutschland freien Zugang zu allen Ausbildungs- und Berufszweigen. Sie werden grundsätzlich auch in leitenden und öffentlichen Positionen anerkannt.¹ Der Artikel 141 des EG-Vertrags über gleiches Entgelt für Männer und Frauen veranlaßte die Bundesregierung im Jahr 2001 einen Bericht über die Berufs- und Einkommenssituation von Frauen und Männern vorzulegen. Bei gleichem Bildungsabschluss verdienen heute junge Frauen fast gleich viel wie junge Männer, in Westdeutschland 95 Prozent, in Ostdeutschland 99 Prozent. Heute sind von den 15 bis 65 jährigen männlichen Erwerbsfähigen 80,1 Prozent, von den weiblichen Erwerbsfähigen 64,9 Prozent erwerbstätig. Zu beobachten ist, dass der Anteil der Frauen ständig steigt, während derjenige der Männer eine schwankende bis sinkende Tendenz hat.² Die Stigmatisierung unehelicher Mutterschaft ist heute kein nennenswertes Thema mehr.

Das sind beachtliche Erfolge der Frauen-Agenda. Dennoch geht der Kampf gleich erregt weiter. Das läßt darauf schließen, dass es wenigstens einigen Feministinnen um mehr als Gleichberechtigung geht. Worum geht es?

Ambivalente Weiterentwicklung

Mit Interesse habe ich über die Jahre, soweit ich konnte, die Entwicklung der internationalen Frauenbewegung verfolgt. Einerseits die Theoriedebatten, die uns den Gleichheits-, den Differenz- und den Genderfeminismus be-

schert haben; andererseits den praktischen Kampf um die Umsetzung ihrer Ziele. Zu diesem Kampf gehört:

1. die systematische Verwirrung und Umpolung der Geister durch Sprachregelungen, Agendasetting und Umwertung herkömmlicher Kategorien³;
2. die konsequente, weltweite Vernetzung von Frauenvereinigungen auf allen Ebenen mit dem Zweck, Politik im Namen von Millionen von Frauen betreiben zu können, die in der Regel wenig davon wissen, was ihre «Schwestern» an der Spitze treiben;⁴
3. der feministische Kulturimperialismus in internationalen Gremien, der u.a. darin besteht, Entwicklungsländern neben notwendigen Gesundheitsleistungen liberale Sexualerziehung und Abtreibungsregelungen unter der euphemistischen Bezeichnung «reproduktive und sexuelle Gesundheit» aufzuzwingen⁵.

Zu welchen Folgen der Einfluss feministischen Gedankengutes in kirchlichen Gremien geführt hat, darüber gäbe es eine Menge und z.T. durchaus Vergnügliches zu berichten, was aber zur Entwirrung der Geister vermutlich wenig beitragen könnte. Das Problem des Feminismus besteht ja gerade darin, dass in ihm plausible und absurde, heilsame und zerstörerische Ideen und Absichten vermischt sind. Wie kann man sich darin zurechtfinden?

Kriterien der Beurteilung

Auf der Suche nach Kriterien der Unterscheidung, nach einem Lackmusktest zur Scheidung der Geister, haben mir zwei Überlegungen geholfen, eine sozialphilosophische und eine theologische.

Die sozialphilosophische Überlegung läßt sich so zusammenfassen: Wo mehrere Menschen mit unterschiedlichen Interessen zusammenleben, sind Konflikte unvermeidlich. Konflikte lassen sich im Prinzip auf zwei sehr verschiedene Weisen lösen. Entweder durch Aushalten der Polarität; Anerkennung dessen, was der andere zum Ganzen beiträgt; Ausgleich der Interessen; gegenseitige Ermutigung und Liebe, woraus neues Leben fließt.

Oder aber durch Auflösung der Polarität, indem der eine den anderen Teil unterdrückt oder vernichtet. Niemand wird mir widersprechen, wenn ich sage, dass die erste dieser Lösungsstrategien, wenn auch sehr abstrakt ausgedrückt, das richtige Rezept für eine gerechte Sozialordnung, für ein erfolgreiches Unternehmen, für eine glückliche Ehe angibt. Aber wir können nicht vergessen, dass es im 20. Jahrhundert viele hochintelligente, z.T. sogar im Priesterseminar (Stalin) oder von Jesuiten (Goebbels) erzogene Menschen gab, die den zweiten Weg als den einzig möglichen ansahen. Nach Ansicht dieser Ideologen sollte der Klassenkampf mit der Vernichtung

des Klassenfeindes, der Rassenkampf mit der Vernichtung des Rassenfeindes zu lösen sein.

Nun höre ich den Einwand: Diese Unterscheidung mag klar sein, aber was hat sie mit dem Feminismus zu tun? Die Zahl der Feministinnen, die den Geschlechterkampf durch Umbringen der Männer auflösen wollen, ist doch wohl eher gering! Worauf es hier ankommt ist, ob die Selbstbestimmung der Frau in der Familie die Aufrechterhaltung oder den Abbau von Polarität; Anerkennung und Ermutigung des Mannes oder seine Herabsetzung und Schwächung; das Leben und Gedeihen der Kinder oder primär die eigene Anerkennung in der Öffentlichkeit zum Ziel hat. Ob die fortschreitende Entmännlichung der Männer, die wir in den Medien und im Alltag beobachten können, auf die Ideen feministischer Pädagogik und Psychologie⁶ zurückgeht, mag dahingestellt sein. Klar ist, dass viele Feministinnen das Recht der Frau vertreten, das ungewünschte Kind als Störfall zu betrachten, dessen man sich nach subjektivem Belieben entledigen kann; das erwünschte Kind dagegen als Besitzstand, den man sich mit und ohne Vater sogar im fortgeschrittenen Alter noch zulegt.

Im Lackmustest, um heilsamen von zerstörerischem Feminismus zu unterscheiden, geht es also darum herauszufinden, ob Selbstbestimmung mit radikaler Fremdbestimmung, Selbstverwirklichung mit der Schwächung oder Vernichtung anderer einhergeht.⁷

Feministinnen sind sich weder über ihre biologische und soziale Identität noch über die Voraussetzungen ihres Denkens einig⁸. Aber sie wissen im Detail, nach welchen Kriterien sie die Welt verändern wollen.

Gegenwärtige theologische Anthropologie

Umgekehrt ist es in der theologischen Anthropologie des Papstes, der Orientierung für freie Entscheidungen und ein Leben aus dem Glauben gibt, indem er auf die Grundfragen der Menschen antwortet:

Wer bin ich und wozu bin ich da? Und wie kann ich die Angst vor Einsamkeit, vor Leid und Tod überwinden?⁹ Antwort: Du bist aus der Liebe Gottes zur Einheit von Mann und Frau erschaffen und Eure Berufung ist die Liebe. Ihr seid auch symbolisches Abbild der treuen Beziehung Gottes zu seinem Volk und der liebenden Beziehung Christi zur Kirche. Also wirst Du auch, wenn du etwas tiefer schaust, Deine Selbstverwirklichung in der Treue und der Hingabe finden. Wie Viktor Frankl das ausdrückt: *Ziele nicht auf Erfolg. Denn Erfolg, ebenso wie Glück, können nicht erjagt werden... Sie erfolgen aus der Hingabe an eine Sache, die größer ist als Du selbst oder an eine andere Person.*

Daraus folgen für den Menschen zwei große Berufungen, – zur Ehe und zur Jungfräulichkeit, d.h. zur Hingabe an Gott. Nicht wie von einem

großen katholischen Frauenverband gefordert, viele beliebige Beziehungsformen.¹⁰

Natürlich setzt hier der ideologiekritische Aufschrei der Entrüstung ein: Dienen war schon immer gut für die Ausbeutung und Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, für die Manipulation der Menschen durch Gebote und den Verweis auf das Jenseits. Wir wollen Teilhabe, hier und jetzt. Die Gefahr, dass eine Haltung der Hingabe nicht gegenseitig ist und den einen in der Ehe oder ganze Gruppen in Kirche und Gesellschaft zum Fußabtreter des anderen macht, ist nicht zu leugnen.

Gerade da aber läßt der Hl.Vater nicht locker. In seinem Brief an die Frauen vom Jahr 1995¹¹ dankt er ihnen für ihre aktuellen und historischen Leistungen, anerkennt ihre unterschiedlichen beruflichen Qualifikationen und ermutigt sie, weiterzukämpfen für mehr Frieden und Gerechtigkeit. In *Familiaris Consortio* läßt er keinen Zweifel daran, dass alle davon profitieren, wenn sich die Männer intensiv in Familien- und Erziehungsarbeit einbringen.

Und aus dem Ursprung der Schöpfung leitet er die gleiche Würde der Person von Mann und Frau ab und mißt ihre Größe an nichts anderem als der Nähe zu ihrem Schöpfer. Ein unsichtbares Maß.

Der enge Zusammenhang zwischen der Liebe des Schöpfers und dem Leben der Menschen, an dem Paare durch die Fortpflanzung biologisch und geistig Anteil haben, ist ihre größte Berufung. Die Perversion dieser Berufung ist einer Abkehr vom eigenen Sein vergleichbar. Es erinnert an Joh 8,44: «Er, der ein Mörder von Anfang an ist, ist auch ein Lügner und Vater der Lüge.»¹² Der ultimative Lackmustest des Feminismus ist sein Umgang mit dem Leben.

ANMERKUNGEN

¹ Piel, Edgar, Institut für Demoskopie Allensbach: Sture Böcke, eitle Zicken, In: GEO WISSEN, Nr.26, 2000.

² BMFSJ, Bericht zur Berufs- und Einkommenssituation von Frauen und Männern, 25.04.2002.

³ Judith Butler: «Es geht um den Versuch, zur Geschlechter-Verwirrung anzustiften. Dabei werden wir uns nicht solcher Strategien bedienen, die ein utopisches Jenseits ausmalen, sondern der Mobilisierung, subversiven Verwirrung und Vervielfältigung gerade jener konstitutiven Kategorien, die versuchen, die Geschlechtsidentität an ihrem Platz zu halten, indem sie in der Pose der fundierenden Illusion der Identität auftreten.» In: Butler, Judith, 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. Main, S.61.

⁴ Deutsche katholische Verbände sind im Deutschen Frauenrat vertreten, der wiederum Mitglied der Europäischen Frauen-Lobby ist. Beide Dachorganisationen machen sich als Agenda die sogenannte CEDAW (Convention on the Elimination of all forms of discrimination against women)

zueigen. Eine Erklärung, die 1979 in der UNO verabschiedet und inzwischen von über 170 Ländern ratifiziert wurde. Sie entspricht in weiten Teilen den allgemeinen Menschenrechten, nur in den §§ 12.1 und 16.1e) zu den Themen Gesundheit und Familie wird Wert auf den freien Zugang zu allen Maßnahmen der Familienplanung gelegt.

⁵ Kennzeichnend die Diskussion um den Sandbaek report, der im Frühjahr 2003 im europäischen Parlament verabschiedet und von den Mitgliedern der Europäischen Jugendallianz kritisch begleitet wurde. Vgl. <http://www.worldyouthalliance.org>.

⁶ Elfter Kinder- und Jugendbericht, BMFSFJ (Hrg.), S.108 und 112.

⁷ Dieser Text läßt sich übrigens nicht nur beim Selbstbestimmungsrecht der Frau anwenden. Auch das der Völker geht, wenn man genauer hinsieht, oft mit ethnischen Säuberungen und anderen Vernichtungs- und Unterdrückungsstrategien von Minderheiten oder Nachbarvölkern Hand in Hand.

⁸ Feministischer Empirismus, feministische Standpunkttheorie und postmoderne Ansätze führen zwar zu intelligenten Debatten, aber zu wenig Übereinstimmung darüber, was geeignete Methoden zur Wahrheitsfindung sind.

⁹ Die Nichtbeantwortung dieser Fragen führt zu der tiefen Existenzangst psychisch kranker Klienten – Vgl. dazu Yalom, I.D., Die Liebe und ihr Henker, Albrecht Knaus Verlag München, 1999, S.13.

¹⁰ «Leitlinien 99, Frauenleben sind vielfältig,» katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd): «Die Vielfalt gelebter Lebensformen (genannt werden nichteheliche, wiederverheiratete und gleichgeschlechtliche, Anm. d. Verf.) spiegelt sich nur unzureichend in gesellschaftlichen und kirchlichen Frauenleitbildern. Auch heute müssen sich Frauen häufig für ihren Lebensweg rechtfertigen, stehen unter dem Druck miteinander konkurrierender Frauenbilder.»

¹¹ Brief Papst Johannes Paul II. an die Frauen, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Hrg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 29. Juni 1995.

¹² «Wie wenn wirklich unser Dasein selbst identisch wäre mit dem Gewollt- und Geliebtsein, nicht von seiten einer vorzeitlichen imaginären Vaterfigur, sondern durch einen höchst realen absoluten Jemand, durch den Creator selbst; und wenn wirklich im Grunde Schuldigsein («Sünde»), soweit es an uns liegt, Mangel an Sein wäre, Widerstand gegen jenes kreatourische Gewollt- und Geliebtsein, worin, wie gesagt, unsere Existenz buchstäblich besteht?» Pieper, Josef, 1986: lieben, hoffen, glauben, Kösel-Verlag, München, S.70.

INGEBORG SCHÖDL · WIEN

HILDEGARD BURJAN

Christin, Politikerin, Sozialpionierin

Wien-Besucher finden im linken Querschiff der Votivkirche¹ ein 1964 vom Land Niederösterreich gestiftetes Glasfenster, das an die erste Päpstliche Sozialzyklika RERUM NOVARUM (1891) und an die Vertreter der katholischen Soziallehre in Österreich erinnern soll. Zu sehen sind darauf neben Papst Leo XIII. auch der große Sozialreformer Carl Freiherr von Vogelsang², der Arbeiterseelsorger und Gründer des Kalasantiner-Ordens Anton Maria Schwartz, der christlich-soziale Arbeiterführer und Politiker Leopold Kunschak und der bedeutendste Führer der Christlich-sozialen Partei in der Ersten Republik Österreich, Prälat Dr. Ignaz Seipel. Links am Rande entdeckt der Betrachter auch eine Frauengestalt. Es handelt sich dabei um die erste christlich-soziale Abgeordnete im österreichischen Parlament nach dem Zusammenbruch der Monarchie und Gründerin der religiösen Schwesterngemeinschaft CARITAS SOCIALIS – Hildegard Burjan (1883–1933).

Sie war eine der ersten Frauen, welche die Prinzipien der katholischen Soziallehre und die Aussagen der Sozialzyklika RERUM NOVARUM (RN) sowohl auf politischer als auch auf sozialer Ebene in die Praxis umzusetzen versuchte. Mit Weitblick erkannte sie, dass sich die katholische Kirche mit der aufbrechenden Frauenfrage, die durch die zunehmende weibliche Erwerbstätigkeit entstanden war, intensiv auseinandersetzen müsse. Mit der Organisation der Heimarbeiterinnen und den von ihr gegründeten Arbeiterinnenvereinen wurde Hildegard Burjan zur Gallionsfigur der katholischen Arbeiterinnenbewegung in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Durch ihre zahlreichen Werke und Initiativen auf sozialfürsorgischem Gebiet wirkte sie bahnbrechend an der Lösung sozialer Fragen besonders der Frauen mit³. Das von ihr entworfene Sozialprogramm ist heute genauso aktuell wie zu ihren Lebzeiten. Viele von ihr ins Leben gerufene Initiativen gehören heute noch unter meist anderem Titel zum festen sozialen Angebot von Gemeinden und karitativen Organisationen.

INGEBORG SCHOEDL, Publizistin aus Wien, Biographin Hildegard Burjans und Vizepostulatorin im eingeleiteten Seligsprechungsverfahren.

Wer war Hildegard Burjan? Wer war diese Frau, welche die Verkündigung der Botschaft des Evangeliums zu ihrer Lebensaufgabe machte? *«Das Heil ist... von der vollen Betätigung der Liebe zu erwarten..., die der kurzgefasste Inbegriff der evangelischen Gebote ist, ... bereit.. sich selbst für des Nächsten Heil zu opfern...»* (RN 45). Nachfolgend soll der Versuch unternommen werden, die politische und soziale Tätigkeit dieser Frau in Bezug zu wesentlichen Aussagen der Sozialenzyklika zu setzen.

Ganz für Gott und ganz für die Menschen

Hildegard Freund, so ihr Mädchenname, wurde am 30. Januar 1883 in Görlitz a.d. Neisse (damals Preußisch-Schlesien) geboren und stammte aus einer liberalen jüdischen Familie. Der Vater, ein Kaufmann, übersiedelte 1895 mit seiner Familie aus beruflichen Gründen zuerst nach Berlin, wo Hildegard gemeinsam mit ihrer älteren Schwester Alice das Gymnasium besuchte, und 1899 in die Schweiz. Hildegard entwickelte sich zu einer nach hohen Idealen strebenden Persönlichkeit. Sie war, wie viele junge Menschen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, auf der Suche nach Zielen, nach Idealen, nach etwas Großem. Sie maturierte 1903 und begann als eine der ersten Frauen in Zürich zu studieren, und zwar Germanistik. In zusätzlich belegten philosophischen Vorlesungen begegnete sie den Philosophen und Pädagogen Robert Saitschik und Friedrich Wilhelm Foerster⁴.

Saitschik gehörte zwar nicht dem katholischen Glauben an, bezeichnete sich aber als «Gottgläubiger». Er war es, der Hildegard die Augen für Religion öffnete. Mit Jesus Christus wurde sie vermutlich durch F.W. Foerster erstmals konfrontiert. Obwohl religionslos, waren seine Zielvorstellungen eindeutig christlich geprägt.

Hildegard fühlte sich von den Vorträgen und Diskussionsrunden angezogen. Sie hatte viele Fragen – nach dem Sinn des Lebens, nach Wahrheit. In ihr begann die Erkenntnis zu reifen, dass das unbedingte Anstreben des vollkommenen Mensch-Seins immer unvollkommen bleibe, wenn nicht Gott das Ziel allen Tuns und Handelns werde. Sie spürte, dass sie eine Entscheidung für ihr weiteres Leben treffen müsse, stieß aber noch an innere Grenzen. Die Gnade des Glaubenkönnens wurde ihr noch nicht zuteil.

Noch während des Studiums heiratete sie 1907 den jungen Diplomingenieur Alexander Burjan, gebürtiger Ungar von ebenfalls jüdischer Herkunft. Ein Jahr nach ihrer Heirat, das junge Paar war inzwischen nach Berlin übersiedelt, erkrankte Hildegard schwer. Insgesamt sieben Monate verbringt sie im Spital. Nach einer letzten Operation, von den Ärzten bereits aufgegeben, geschieht an ihr ein Wunder. Am Ostermorgen des Jahres 1908 ist eine seit Wochen offene und eiternde Wunde plötzlich zugeheilt. Zugleich mit der körperlichen Genesung erfährt sie nach der langen Zeit des

Suchens und Ringens auch die Gnade des Glaubenkönnens. Am 11. August 1909 empfängt sie in Berlin das Sakrament der Taufe.

In der Zeit der Rekonvaleszenz versuchte Hildegard in sich hineinzuhorchen – was Gott von ihr wolle? Sie sah jetzt für ihr wiedergeschenktes Leben ein anderes Ziel als eine wissenschaftliche Laufbahn und wollte sich nun *«ganz für Gott und ganz für die Menschen»* einsetzen.

Noch im selben Jahr übersiedelte das junge Paar nach Österreich, wo Alexander Burjan einen leitenden Posten in der Österreichischen Telephonfabriks AG in Wien übernahm. Hildegard, die an den Folgen der Erkrankung ihr ganzes Leben litt – dazu kamen später noch Diabetes und Bluthochdruck –, wurde schwanger. Die Ärzte rieten infolge der vorliegenden medizinischen Indikation zu einer Abtreibung. Sie wehrte entschieden ab; am 27. August 1910 brachte sie ein gesundes Mädchen Elisabeth zur Welt.

Hildegard Burjan suchte bald nach ihrer Übersiedlung nach Wien Anschluß an katholische Kreise. Es interessierten sie vor allem jene Gruppierungen, die sich mit den Aussagen von RERUM NOVARUM Papst Leos XIII. und dem Gedankengut des Sozialreformers Carl Maria Freiherr von Vogelsang auseinandersetzten.

Der Beginn sozialer Pionierarbeit

Am Anfang des Jahrhunderts begannen sich die katholischen Frauenvereine, die sich bislang vornehmlich karitativ engagierten, auch mit der Frauenfrage zu beschäftigen. Vornehmlich ging es um das Recht der Frauen auf Bildung und Berufsausübung. Aufgerüttelt von dem Gedankengut Vogelsangs setzte man sich aber auch mit der sozialen Frage vor allem in Bezug auf die Situation der erwerbstätigen Frauen auseinander.

Zur Vorbereitung auf den *«Ersten Österreichischen katholischen Frauentag»* 1910 in Wien fand eine Vortragsreihe statt, in der speziell die sozialen Probleme der Arbeiterfrauen im Mittelpunkt standen. Hildegard Burjan, die diese Veranstaltungsreihe besuchte, fühlte sich von den Intentionen, die ihren eigenen Ideen zum Thema nahe kamen, angesprochen. Sie versuchte nun, sich nicht nur intensiver mit der Situation der Arbeiterinnen zu beschäftigen, sondern auch Lösungsstrategien zu entwickeln. Sie begann damals an ihrem Lebensprogramm zu arbeiten, auf dem sie später ihre politische Tätigkeit im Parlament, ihr karitatives Engagement in der Kriegs- und Nachkriegszeit und die Gründung der CARITAS SOCIALIS aufbaute.

Die Grundlage ihres Tuns formulierte sie so: *«Christliche Nächstenliebe und soziale Arbeit müssen zusammenwirken... all unser Handeln und Tun für die Unterdrückten ist nur dann segensreich, wenn es basiert auf den Grundwahrheiten unserer Religion.»* (RN 22: *Indessen die Kirche lässt es*

nicht dabei begnügen, bloß den Weg zur Heilung zu zeigen... Ihr ganzes Arbeiten geht dahin, die Menschheit nach Maßgabe ihrer Lehre und ihres Geistes umzubilden...)

Vor allem drei wesentliche Punkte von RERUM NOVARUM versuchte die tatkräftige Frau im Sinne von «Gerechtigkeit für alle» zu verwirklichen: eine gerechte Lohnpolitik, die Gründung christlicher Arbeitervereine als Hilfe zur Selbsthilfe und verstärkten gesetzlichen Schutz, um dadurch die Lohnabhängigen vor Ausbeutung und Not zu bewahren.

Die «Heimarbeiterinnenmutter» von Wien

Zu den Ausgebeuteten der Gesellschaft zählten in dieser Zeit die Heimarbeiterinnen, meist verheiratete Frauen mit Kindern, die vornehmlich in der Textilbranche tätig waren. Rechtlich vollkommen ungeschützt, wurden sie von ihren Auftraggebern schamlos ausgebeutet. Ein Wochenverdienst von zwölf Kronen reichte gerade zum Leben, dafür musste täglich fünfzehn Stunden gearbeitet werden.

Mit einigen Mitstreiterinnen aus dem «Sozialen Kurs» begann Hildegard Burjan in mühevoller Kleinarbeit mit Hausbesuchen, um die Frauen zu Versammlungen einzuladen. Am Anfang standen Ablehnung und Misstrauen, aber dann wagten es einige Mutige doch, und am 13. Dezember 1912 konnte der «Verein der christlichen Heimarbeiterinnen» in Wien gegründet werden. Hildegard Burjan machte die Frauen in Vorträgen auf ihre Rechte aufmerksam und entwarf mit ihnen einen Forderungskatalog zur Verbesserung der Lohnsituation. Ihr schwebten vor allem Stellenvermittlungsbüros vor, wo die Arbeit ohne Zwischenschaltung von Vermittlern vergeben würde, «denn ein großer Teil des Lohnes wird von diesen beschlagnahmt und ist eine Ursache des Elends».

Innerhalb kürzester Zeit konnte sie für die Vereinsmitglieder die Festsetzung von Mindestlöhnen erreichen und durch organisierte Großaufträge von Spitalsdirektionen und Militärbehörden tatsächlich den Zwischenhandel ausschalten. Außerdem bot sie den Mitgliedern einen Wöchnerinnenschutz, Unterstützung im Krankheits- und Sterbefall sowie einen unentgeltlichen Rechtsschutz. *(RN 36: Hierher gehören Vereine zur gegenseitigen Unterstützung... zur Hilfeleistung für den Arbeiter und seine Familie bei plötzlichem Unglück ...)*

Bei ihrer Arbeit erkannte Hildegard Burjan bald, dass nicht nur der umfassende Zusammenschluss aller Heimarbeiterinnen notwendig sei, um auf Gesetzesebene etwas in Gang zu bringen, sondern dass diese Vereinigungen auch die Aufgabe hätten, das Selbstbewusstsein der Betroffenen zu stärken: «Mit Geld oder Kleinigkeiten ist einem Menschen nicht geholfen, man muss ihn von vornherein wieder auf die Füße stellen und ihm auch wieder

die volle Überzeugung geben: Ich bin jemand und ich kann etwas leisten.» Ihr schwebte daher vor, den Vereinsmitgliedern zusätzlich berufliche Fortbildungsmöglichkeiten, Schulungen, Erholungsangebote usw. zu bieten. Großes Augenmerk sollte auch auf die Festigung der Persönlichkeit auf sittlicher und religiöser Ebene gelegt werden. *(RN 42: Die Religiosität der Mitglieder soll das wichtigste Ziel sein, und darum muss der christliche Glaube die ganze Organisation durchdringen.)*

In einem Vortrag vor dem «Zweiten Österreichischen katholischen Frauentag» am 16. April 1914 – wo sie am Ende ihrer Rede von den aufgeführten Zuhörern zur «Heimarbeiterinnenmutter» von Wien proklamiert wurde – skizzierte sie exakt ihre Vorstellungen und verwies dabei auch eindringlich auf ein mit der Heimarbeiterinnenfrage eng verbundenes Problem: die Kinderarbeit.

Ganze Industriezweige, vor allem die Textilbranche, bedienten sich dieser «billigen» Arbeitskräfte, da die vorhandenen Kinderschutzgesetze in der Praxis nicht kontrolliert wurden. Ein 14-Stunden-Tag zählte schon für Sechsjährige zur Regel. Und schon Dreijährige wurden in der Heimtextilindustrie Böhmens und Mährens zum Knopfnähen oder in der Haarnetzherzeugung herangezogen. Mit Zahlen und Fakten konfrontierte Hildegard Burjan die Zuhörer mit der traurigen Realität, die gerne verschwiegen wurde. «Wie bitter muss sich eine solch unnatürliche, allem Christentum hohnsprechende Verletzung der Menschlichkeit rächen.» *(RN 33: Die Kinderarbeit insbesondere erheischt die menschenfreundlichste Fürsorge. Es wäre nicht zuzulassen, dass Kinder in die Werkstatt oder Fabrik eintreten, ehe Leib und Geist zur gehörigen Reife gediehen sind.)*

Hildegard Burjan stellte in ihrem Referat nachdrücklich fest, dass diesem «zum Himmel schreienden Problem» nicht nur durch die rigorose Kontrolle der Einhaltung der Kinderschutzgesetze beizukommen sei, sondern auch über eine gerechtere Entlohnung der Familienerhalter, da diese infolge der bitteren Not gezwungen seien, ihre Kinder zu dieser frühen Erwerbsarbeit anzuhalten. *(RN 10: Ein dringendes Gesetz der Natur verlangt, dass der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nötige verschaffe...)*

Der 1914 ausgebrochene Weltkrieg zwang Hildegard Burjan, vorläufig andere Prioritäten in ihrem sozialpolitischen Konzept zu setzen. Sie richtete Nähstuben und Arbeitsbeschaffungsstellen ein, um den nichterwerbstätigen Frauen mit Kindern, deren Familienerhalter in den Krieg ziehen mußte, einen Unterhalt zu garantieren. Als im Verlaufe des Krieges auch die Not im Hinterland spürbar wurde, organisierte sie zentrale Lebensmittelverteilungsstellen.

Bereits 1918, zu Kriegsende, begann sie sich wieder mit der «Frauenfrage» auseinanderzusetzen. Vor katholischen Arbeiterinnen stellte sie fest, dass die Frauen, deren Lebensumstände durch den Krieg völlig verändert

wurden, nicht das erste Opfer einer wieder männerorientierten Arbeitsmarktpolitik werden dürften. Sie forderte daher schon zu diesem Zeitpunkt die Einführung einer Arbeitslosenfürsorge, die Einsetzung weiblicher Gewerbeinspektoren, welche die Arbeiterinnen über ihre Rechte informieren sollten, vor allem aber «gleichen Lohn für gleiche Leistung» als vordringlich anzustrebendes Ziel. «Nirgends zeigt sich die Verschiebung der Verhältnisse zwischen Mann und Frau so krass wie auf dem Gebiet der Arbeit.» (RN 17: *Dem Arbeiter den ihm gebührenden Verdienst vorzuenthalten, ist eine Sünde, die zum Himmel schreit ...*)

Das «Gewissen des Parlaments»

Im Spätherbst 1918 war der Zerfall der Donaumonarchie nicht mehr aufzuhalten. Die sich ankündigende neue Epoche verlangte die Mitentscheidung aller Staatsbürger ohne Unterschied des Standes und des Geschlechts. Mit der neuen Wahlordnung vom 21. Oktober 1918 erhielten erstmals auch die Frauen das aktive und passive Wahlrecht. Führende Männer der Christlich-sozialen Partei wurden auf Hildegard Burjan aufgrund ihres öffentlichen Einsatzes gerade in der Frauenfrage aufmerksam. Man erkannte, dass sie das richtige «Zugpferd» bei den kommenden Wahlen besonders für die erstmals wählenden Frauen sei. Nach Beratungen mit ihrem Mann und dem Kardinal von Wien, Dr. Friedrich Gustav Piffl (1864 – 1932), entschloss sie sich, den Schritt in die Politik zu machen. Als Christin fühlte sie sich verpflichtet, den an sie ergangenen Auftrag anzunehmen, sah sie doch dadurch eine Möglichkeit, auf der politischen und gesetzlichen Ebene zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Randschichten, der Unterprivilegierten und sozial Schwachen beizutragen. Politische Gleichgültigkeit und Abstinenz betrachtete sie als gefährlich: «Religiöse Vereinigungen allein genügen heute nicht... Wir müssen eine geschlossene Macht darstellen, wenn wir nicht zusehen wollen, wie über unsere Köpfe hinweg regiert und – zerstört wird... Volles Interesse für die Politik gehört zum praktischen Christentum.» Es war politisches Neuland, das sie betrat, aber aus dem Verständnis ihres katholischen Glaubens heraus wagte sie diesen Schritt.

Am 12. März 1919 zieht Hildegard Burjan nach einem kurzen, aber harten Wahlkampf als erste christlich-soziale Abgeordnete ins Parlament ein. Bereits am Tage ihrer Angelobung bringt sie einen Antrag auf Mutter- und Säuglingsschutz ein. Vehement setzte sie sich später gegen die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern im Staatsdienst ein, forderte den Ausbau der Mädchenbildung und die Errichtung von Fürsorgeeinrichtungen für in Not geratene Frauen. Einen besonderen Meilenstein in ihrer politischen Tätigkeit setzte sie durch ein Hausgehilfennengesetz, mit dem erstmals sowohl die Rechtsgrundlagen wie auch die Arbeits- und Lohnbedingungen

dieses Berufsstandes geregelt wurden. Der Abgeordneten Hildegard Burjan gelingt es in diesem Falle über Parteibarrieren hinweg, in der von beiden Seiten oft ideologisch geführten Diskussion einen Konsens zustande zu bringen. (RN 27: ... so muss der Staat durch öffentliche Maßnahmen sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen ...)

Viel zu früh, im Juni 1920, schied Hildegard Burjan, die Kardinal Piffli «das Gewissen des Parlaments» nannte, aus dem politischen Leben aus, um sich ganz ihrem Lebensziel, dem weiteren Aufbau der CARITAS SOCIALIS, zu widmen. Bereits im Oktober 1919 wurde der Grundstein dafür von ihr gelegt. Aus ihrer sozialpolitischen Arbeit heraus wuchs der Gedanke, eine religiöse Schwesterngemeinschaft zu gründen, deren Mitglieder sich ganz in den Dienst am Menschen stellen sollten. Sie wählte dafür das Paulus-Wort «Caritas Christi urget nos» – die Liebe Christi drängt uns – zum Wahlspruch. Nichts hätte die Zielrichtung dieser kirchlichen Gemeinschaft besser skizzieren können. Erfüllt von der Liebe Christi und in seiner Nachfolge sollten sich Frauen, die dafür ganz zur Verfügung standen, jenen Menschen zuwenden, die aus der Not ihres Lebens heraus verlernt hatten, an diese Liebe zu glauben.

Der Zustrom zu dieser neuen Gemeinschaft war von Beginn an groß. Die Schwestern legten bei der Aufnahme das Versprechen ab, nach den evangelischen Räten in Gehorsam, Armut und in Ehelosigkeit zu leben. Hildegard Burjan übernahm als verheiratete Frau und Mutter das Amt der ersten Vorsteherin. Eine Fülle von Arbeit wartete auf die Frauen, die sich von der Idee angezogen fühlten. Die CS-Schwester wurden vor allem auf dem Gebiet der Jugend- und Gefährdetenfürsorge gebraucht. Sie übernahmen die Betreuung von schwererziehbaren Jugendlichen und aufgegriffenen Prostituierten. Auch dabei ging Hildegard Burjan von dem Gedanken aus, diesen Randgruppen der Gesellschaft jene Hilfe zukommen zu lassen, die es ihnen ermöglichte, wieder in geordnete Verhältnisse zurückzukehren.

Als Hildegard Burjan am 11. Juni 1933, erst 50 Jahre alt, stirbt, ist die CARITAS SOCIALIS bereits eine über die Grenzen der Diözese hinaus bekannte Gemeinschaft. «Ich habe die CARITAS SOCIALIS Gott übergeben, Gott wird sie führen», waren die Worte der Gründerin auf dem Sterbebett⁵.

Im Jahre 1936 bestätigte der Kardinal von Wien, Dr. Theodor Innitzer, die CARITAS SOCIALIS als «Gemeinschaft diözesanen Rechts». Unter Papst Paul VI. wurde sie im Jahr 1960 zu einer «Gemeinschaft päpstlichen Rechts» ernannt.

Hildegard Burjan war eine Frau, die in das zu ihrer Zeit herrschende gesellschaftliche Frauenbild nicht einzuordnen war, da sie im Agieren und Reagieren ihrer Zeit weit voraus war. Sie stieß daher nicht immer auf ungeteilte Zustimmung, sondern sehr oft auf Kritik, auch aus den eigenen

Reihen. Sie ließ sich dadurch von ihrem Weg nicht abbringen. Sie tat das, wozu sie sich als Mensch und gläubige Katholikin berufen fühlte. An der Lösung der in RERUM NOVARUM angeschnittenen «wichtigen sozialen Fragen» mitzuwirken, betrachtete sie auch für sich als Frau in einer damals von Männern dominierten Gesellschaft als Verpflichtung. (RN 45: *Möge jeder Berufene Hand anlegen ...*)

Am Glasfenster in der Wiener Votivkirche sieht der Betrachter Hildegard Burjan im Kreise der katholischen Sozialreformer am äußersten Rand stehen. In ihrem mutigen Eintreten für soziale Gerechtigkeit, in ihrem Einsatz für Frauenfragen und ihrem Mut, zu neuen Wegen in der Sozialarbeit aufzubrechen, spielte diese Frau aber keineswegs eine «Randfigur». Ihr Seligsprechungsprozess ist eingeleitet.

ANMERKUNGEN

Literatur: Ingeborg Schödl: *Zwischen Politik und Kirche – Hildegard Burjan*. Wien: Dom-Verlag, 2000

¹ Die neugotische Kirche (1090 Wien, Rooseveltplatz 8) wurde 1856 vom Wiener Baumeister Heinrich Ferstel erbaut. Anlaß war der glückliche Ausgang eines am 18.2.1853 verübten Attentats auf den jungen Kaiser Franz Joseph.

² Der Konvertit Vogelsang stammte aus einer alten preußischen Adelsfamilie. Nach einem abenteuerlichen Leben verschlug es ihn nach Österreich. Er wurde publizistisch tätig und setzte sich in den Leitartikeln der von ihm geleiteten Zeitungen für eine christliche Sozialreform ein. Er legte das ideelle Fundament für die christlich-soziale Bewegung in Österreich.

³ Zitiert nach : Michaela Kronthaler, *Die Frauenfrage als treibende Kraft – Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur Selbstausschaltung des Parlamentes*, Graz, 1995.

⁴ Robert Saitchik (1868–1965), Lebens- und Kulturphilosoph; Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966), Moralpädagoge.

⁵ Die CARITAS SOCIALIS durfte während des NS-Regimes ihre Tätigkeit nur innerkirchlich ausüben. Die CS-Schwester wurden vielfach zu Kontaktpersonen für Widerstandskämpfer, Juden und Flüchtlinge. Nach dem Ende des 2. Weltkrieges setzte die CS ihren Weg im Geiste ihrer Gründerin fort. Heute ist die CARITAS SOCIALIS vor allem in der Hospizbewegung und in der Betreuung von alten Menschen, unheilbar Kranken und Sterbenden tätig.

VIKI RANFF · FREIBURG

«FREI IN GOTT OHNE JEDE FURCHT»

Jungfräulichkeit als Weg der Freiheit nach Hildegard von Bingen

Zu den Existenzweisen der Frau in der Kirche gehört seit sehr früher Zeit das klösterliche Leben mit dem Versprechen immerwährender Jungfräulichkeit um Christi willen.

Die Äbtissin Hildegard von Bingen im 12. Jahrhundert spricht in ihren Schriften oft von der Jungfräulichkeit. Eine erste Sichtung der einschlägigen Textstellen läßt erahnen, daß sich darin eine tiefe und kontinuierliche theologische Reflexion über die Gottesmutter Maria, die Menschwerdung Christi sowie über die Kirche und deren Vollendung in der Ewigkeit verbirgt.¹ Ferner erläutert Hildegard die sowohl allein als auch in Gemeinschaft verwirklichte Lebensform der Jungfräulichkeit, die zu den genannten theologischen Aspekten in enger Beziehung steht. Seit den Zeiten der Kirchenväter wurde deren Sinn bedacht und erklärt, so daß Hildegard eine lange theologische Tradition weiterführt.

Im Folgenden soll gezeigt werden, daß Hildegard in dieser Lebensform einen Weg der Freiheit sieht, der es den Berufenen ermöglicht, nicht nur von innerweltlichen Bindungen und Pflichten Abstand nehmen zu können, sondern vielmehr für die Gottesliebe und eine universale Liebe zu den Menschen Raum zu schaffen.

1. Die Freiheit der Wahl

Nach Paulus in 1 Kor 7,25–29.34 ist die Jungfräulichkeit nicht als Gesetz, sondern als Rat zu verstehen, da sich der Mensch nicht aus Furcht, sondern in Liebe dazu entschließen soll. Hildegard legt diese Bibelstelle aus, indem sie die unvollkommene, unfreie und knechtische Furcht mit der vollkommenen, von aller Furcht freien Liebesbindung vergleicht. Da der Mensch

VIKI RANFF studierte an der Katholischen Universität Eichstätt Philosophie, kath. Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte. 1999 Promotion an der TU Dresden, Wiss. Mitarbeiterin am Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg.

zur Freiheit geschaffen ist, soll er nicht zu einer Form der Gottesliebe, wie es die Jungfräulichkeit um Christi willen ist, gezwungen werden.²

«Paulus aber hatte das Gebot der Jungfräulichkeit nicht im Gesetz, daher erlegte er jene den Menschen nicht auf, sondern er gab sie als Rat, weil das Gebot Furcht enthält, der Rat aber Liebe. Und darum führt das Gebot der Furcht, das äußerlich gehört wird, vielfach auf krumme Wege, der Rat der Liebe aber, den alle Adern des Menschen in Sehnsucht erfassen, wird mit Festigkeit festgehalten. Aber weil zuerst durch die Schlange der Ratschluß verwirrt worden ist, ist aus dem alten Ratschluß Gott Mensch geworden. Und in ihm brannte die Liebe so sehr, daß er die ganze Welt erleuchtete. Und darum hat auch Paulus aus dem geheimen Ratschluß über die Jungfräulichkeit einen Rat und nicht einen Befehl gegeben, da diese keiner von den Menschen durch einen Befehl grundlegen darf, weil Gott jene in sich selber zur Vollkommenheit geführt hat. Daher hat auch die Keuschheit kein Gesetzesgebot der Knechtschaft oder der Furcht, sondern als einzige ist sie frei in Gott ohne jede Furcht.»

Gebote bleiben dem Menschen äußerlich, wenn er sie nicht aus tieferer Einsicht und Liebe bejahen kann. Wenn er sich jedoch vor den Konsequenzen einer Übertretung oder vor Gott als Urheber der Gebote fürchtet, ohne zu einer persönlichen Aneignung ihrer Inhalte und ihres Sinnes durchzudringen, wird sich ein solcher Mensch nur unter Vorbehalt, Zwang oder zum Schein an die Gebote halten, worin die «krummen Wege» bestehen. Ganz anders reagiert der gottliebende Mensch, der nicht nur den Sinn der Gebote innerlich erfaßt, sondern freiwillig, ohne die Verpflichtung durch Gebote, auf den Rat der Liebe hört. Er ist zuinnerst von der Sehnsucht nach Gott durchdrungen und kann den Rat der Jungfräulichkeit fest entschlossen als Ausdruck seines Verlangens nach ungeteilter Gottzugehörigkeit leben, wenn Gott ihn dazu ruft. Hildegard verbindet aufgrund des gleichlautenden Begriffes «consilium» den paulinischen Rat der Jungfräulichkeit mit dem ewigen Erlösungsratschluß Gottes und stellt somit diese besondere Lebensform einzelner Christen in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang. Wie die Menschwerdung Gottes in Christus als Antwort auf den verwirrten Rat der Schlange in Gen 3 zu verstehen ist, antworten manche durch die brennende Liebe Christi erleuchtete Menschen auf diese Gabe mit dem evangelischen Rat der ungeteilten jungfräulichen Liebe. Gott hat die Jungfräulichkeit in sich selbst zur Vollkommenheit geführt, so daß sie keine unvollkommenen Wahlmotive, wie etwa knechtische Furcht, zuläßt. Ihre herausragende Stellung als Rat der Liebe neben den Geboten zeigt sich darin, daß sie «als einzige frei (ist) in Gott ohne jede Furcht».

Nach Offb 14,3 singen die Jungfräulichen im Himmel vor dem Thron Gottes ein neues Lied. Hildegard deutet dies als Lied der Freiheit, das erst durch die Menschwerdung Christi ermöglicht wurde. Jedoch besteht auch

die Möglichkeit, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht und ein Gott gegebenes Versprechen bricht:³

«In jenen Gläubigen, die mit guter Absicht die Keuschheit umfassen und ihre Jungfräulichkeit um der Liebe Gottes willen unvermindert bewahren, bricht ihr guter Wille zum Lobe ihres Schöpfers wunderbar hervor. Wie? Weil in der Morgenröte der Jungfräulichkeit, die allzeit dem Sohne Gottes anhängt, das stärkste Lob verborgen ist, dem kein irdisches Amt und keine Bindung des Gesetzes standzuhalten vermag, (und) in des Jubels Stimme zur Verherrlichung Gottes ein himmlisches Lied erklingt. Wie? Denn offenbar hat jenes Lied einen raschen Weg und äußert sich wunderbar in der Neuheit der Freiheit. Und bevor der Einziggeborene Gottes, der die wahre Blüte der Jungfräulichkeit ist, fleischgeworden und von der Welt zu den Himmeln zurückkehrend, sich wieder zur Rechten des Vaters hinsetzte, wurde es nicht gehört. [...] Denn indem er (der das Gelübde brach) ihre Gesellschaft verließ, hat er die Freiheit seines Vertrages verworfen und sie (seine Unversehrtheit) in die Knechtschaft der Sünde zurückgeführt.»

Der in Treue ausgeführte gute Wille zur Bewahrung der Jungfräulichkeit in ihrer Ursprungskraft ist das stärkste Loblied auf Gott, das jede irdische oder gesetzliche Dimension aufgrund der Freiheit und unbelasteten Gottzugewandtheit des evangelischen Rates übersteigt. Die Originalität dieser Lebensform, die immer jung ist wie die Morgenröte, drückt sich in neuen, nie gehörten Liedern aus. Die Superlative heben Unvergleichlichkeit hervor, da sie nicht nur neu gegenüber dem Alten Testament ist, sondern jegliche bekannte Bindung übersteigt. Der schnelle Weg des Liedes deutet eine große Gottesnähe an, die dem Gebet eines Gott in Freiheit verbundenen Menschen einen raschen Zugang zu ihm vermittelt. Neu ist dieses Freiheitslied, weil erst die Menschwerdung Gottes in Christus diese Lebensform ermöglicht. Christus erscheint in seinem Erdenleben als Blüte der Jungfräulichkeit, da er als von einer Jungfrau Geborener und selbst jungfräulich Lebender dieser Lebensweise Sinn und Ziel verleiht, indem er ihr Raum in der Ewigkeit schafft. Die Blüte könnte als Bild der Verheißung gedeutet werden, die im Himmel in Früchten ihre Erfüllung findet.

Freiheit bedeutet jedoch auch Verantwortung für die eigene Treue und ist den Gefahren des Abfalls ausgesetzt. Indem ein Mensch die Freiheit des Gott gegebenen Wortes verläßt, fällt er in die Knechtschaft der Sünde zurück. Damit wird nicht die eheliche Verbindung für sündhaft erklärt, sondern der Treuebruch eines Menschen, der sich freiwillig für Gott entschieden hat und diesen Bund durch nachträgliches Eingehen einer menschlichen Bindung verläßt.

Diese Wahlfreiheit für eine Lebensform ist die Voraussetzung für eine tiefere Freiheit, die sich zeigt, wenn sich der Mensch gebunden hat.

2. Freiheit in der Bindung

Welche Fülle der Freiheit die Jungfrau aktuell besitzt und zugleich symbolisiert, erklärt Hildegard in einem Brief an eine Äbtissin. Waren die bisher vorgestellten Textabschnitte auf beide Geschlechter bezogen, wird nun die Jungfräulichkeit der Frau als Tochter Evas in Zusammenhang mit der Erlösung gebracht:⁴

«Daher soll sich die Frau nicht wegen ihres Haares überheben und sich schmücken oder sich mit einem auffallenden Diadem oder irgendeinem Goldschmuck hervortun, außer auf Wunsch des Mannes, um ihm im rechten Maß zu gefallen. Das betrifft die Jungfrau nicht. Sie steht vielmehr in der Einfalt und Unversehrtheit des schönen Paradieses da, das niemals welk erscheinen wird, sondern immer in der vollen Grünkraft der Blüte am Reis bleibt. Der Jungfrau ist es nicht geboten, ihr üppiges Haar zu bedecken, sondern sie verhüllt sich freiwillig in größter Demut, weil der Mensch die Schönheit seiner Seele verbirgt, damit sie kein Habicht durch Hochmut raubt. Die Jungfrauen sind im Heiligen Geist der Frömmigkeit und im Morgenrot der Jungfräulichkeit vermählt. Daher ziemt es sich für sie, wie ein Gott geweihtes Brandopfer vor den Hohenpriester zu treten. Deshalb steht es der Jungfrau um der Freiheit und der Offenbarung im mystischen Hauch des Fingers Gottes willen gut an, ein glänzendweißes Gewand anzulegen, als deutlichen Hinweis auf die Vermählung mit Christus. Sie soll erkennen, daß sich ihr Geist festigt, wenn er sich in die Unversehrtheit einfügt, und auch erwägen, wer der ist, dem sie vermählt ist, wie geschrieben steht: «Sie tragen seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihrer Stirn geschrieben» (Offb 14,1); und auch: «Sie folgen dem Lamm, wohin immer es geht» (Offb 14,4).»

Die Warnung vor übermäßigem Schmuck, um dem Mann zu gefallen, entstammt der paulinischen Tradition nach 1 Tim 2,9, das Gebot der Verschleierung aus 1 Kor 11,2-10. Überraschend ist, daß Hildegard die Jungfrau davon ausnimmt. Sie argumentiert hier nicht mit irdischen Sitten, sondern mit der gottgegebenen Freiheit, die einer Jungfrau geschenkt ist. Während Paulus wegen der Ursünde Evas für das Gebot eintritt, verweist Hildegard auf die Freiheit der Kinder Gottes aufgrund der Erlösung durch Christus, da die Jungfrau in der «Einfalt und Unversehrtheit des schönen Paradieses» steht. Die Jungfrau ist somit das Ur- und Vorbild für alle Erlösten, die nicht mehr unter dem Gesetz stehen. Dennoch folgt die Jungfrau dem Gebot, jedoch aus freiem Entschluß, um die Schönheit der Seele, symbolisiert durch das üppige Haar, vor der Gefahr des Hochmuts zu schützen. Der Böse erscheint im Bild eines Habichts, der über dem Menschen kreist und aus der Vogelperspektive dessen Schwächen ausspäht, um sich wie im Sturzflug darauf zu stürzen, so daß er die Tugend gleichsam erbeutet. Um

der Versuchung zum Hochmut klug vorzubeugen, verhüllt die Jungfrau ihre innere Schönheit durch den Schleier. Damit variiert Hildegard die altkirchliche Auffassung vom Jungfrauenschleier als Symbol der Verborgenheit für Christus. Da sie bräutlich mit ihm verbunden sind, dürfen sie das Brautkleid aus glänzendweißer Seide tragen. Vor dem Altar drücken sie in ihrer Vermählung mit dem Hohenpriester Christus ihre Lebenshingabe aus. Dazu bedarf es der Frömmigkeit im Heiligen Geist. Zugleich wird die Neuschöpfung durch Christus in der Ursprungskraft der Jungfräulichkeit sichtbar. In dieser wiedergeschenkten Unversehrtheit festigt sich der Geist in der Gotteserkenntnis und unbedingten Nachfolge. Wie in Scivias II 5, 8 ist auch hier Offb 14 als Weg der Freiheit aufgefaßt: Das neue Lied, der Gottesname auf der Stirn und die Kraft und Beweglichkeit, immer bei Christus zu sein, sind Ausdruck des von allen Hemmnissen und Folgen der Sünde befreiten Menschen.

Schließlich hat die neu gewonnene Freiheit ein Ziel, das Hildegard in einem anderen Brief ebenfalls mit dem Motiv der Jungfräulichkeit beschreibt. Nachdem sie die Notwendigkeit des Verzichtes auf die Ehe und weltliche Güter für Jungfrauen und Mönche erklärt hat, bricht sie in einen Lobpreis der Jungfräulichkeit aus, da diese an der Menschwerdung Gottes mitwirkte und zur Freiheit führt, um bei der Vollendung der Welt mitzuhelfen:⁵

«So stand die Königin zu seiner Rechten, in ein goldverziertes, viel-farbiges Gewand gekleidet» (Ps 45,10). Denn die Jungfräulichkeit leistet dem Teufel Widerstand und steht der Kraft der Gottheit zur Seite in einem strahlenden Werk, überall von vielen verschiedenen Tugenden umgeben. Die Gottheit hat sich ja mit der Jungfräulichkeit vermählt, als der erste Engel zur linken Seite fiel, und erwählte sich dann in Adam auch das Volk der Erlösung, das Er seine Rechte nannte. Von diesem Volk ausgehend, verband er sich mit der Jungfräulichkeit, die ein gewaltiges Werk hervorbrachte, weil – wie Gott alles durch sein Wort geschaffen hat – so auch die Jungfräulichkeit durch die Glut der heiligen Gottheit den Sohn Gottes hervorbrachte. So ist die Jungfräulichkeit nicht ohne Fruchtbarkeit; denn die Jungfrau gebar den Gottmenschen, durch den alles existiert. Auf diese Weise jedoch sind alle Tugenden des Alten und Neuen Testaments, die Gott in seinen Heiligen gewirkt hat, wie ein goldverziertes Gewand vergoldet, und die Jungfrau wird sich diese ungehindert erwerben, weil keine Bindung an einen Mann sie fesselt. Auch das Rad, das Ezechiel sah, deutete die Jungfräulichkeit an, weil die Jungfräulichkeit vor der Fleischwerdung des Gottessohnes unter dem Gesetz vorgebildet wurde. Nach seiner Fleischwerdung aber wirkte sie auf wunderbare Weise viele Wunder, weil Gott durch sie alle Schuld tilgte und einer jeden Einrichtung die rechte Ordnung gab. Die Jungfräulichkeit erträgt ja das Alte und erwartet das

Neue, und sie ist Wurzel und Fundament alles Guten, weil sie immer und ewig bei dem war, der ohne Anfang und Ende ist.»

Dieser Lobpreis entzündet sich an Ps 45, der wie ein roter Faden die Jungfrauenmesse und das Offizium der Jungfrauenfeste durchzieht. Gold und Farben des Verses symbolisieren das strahlende Werk der Mitwirkung mit Gott und die Tugenden, mit denen die Jungfräulichkeit – wie schon im Bild der Verhüllung vor dem Habicht – dem Teufel widersteht. Die Jungfräulichkeit ist Teil des Erlösungsratschlusses Gottes, der bereits beim apokalyptischen Engelsturz und der Erwählung des Menschengeschlechtes angebahnt wird, da die Glut der Überschattung Mariens durch den Heiligen Geist in der Inkarnation die Jungfräulichkeit fruchtbar machte. Die Menschwerdung Gottes als Neuschöpfung durch die Jungfrauengeburt erscheint hier parallel zur ursprünglichen Schöpfung durch das Wort Gottes. Alle gottgewirkten Tugenden der Heilsgeschichte werden durch die Jungfräulichkeit veredelt, denn die Jungfrau kann sie aufgrund ihrer Freiheit von irdischen Bindungen ungehindert erwerben. Was hier noch als gleichsam negative Freiheit von irdischen Bindungen erscheint, wird im Folgenden als positive Freiheit einer umfassenden Gottesbeziehung verstanden.

Die mindestens seit Pseudo-Dionysius Areopagita als Engel gedeuteten Räder der Vision aus Ez 1,15–21 in ihrer Beweglichkeit und ihrem beständigen Verweilen vor Gott gelten Hildegard als alttestamentliches Vorbild der Jungfräulichkeit. Jedoch erfolgt deren Erfüllung erst im Neuen Testament, da sie durch ihre Mitwirkung an der Menschwerdung Christi Anteil an der Sündenvergebung und Erlösung der Menschen und somit an der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung empfängt.

3. Ein Weg der Freiheit

Die hier vorgestellten Texte Hildegards zum Verhältnis von Freiheit und Jungfräulichkeit lassen einen Aufstiegsweg erkennen. Zunächst erscheint die Jungfräulichkeit als Freiheit von der Ehe und ihren weltlichen Verpflichtungen. Ein positiver Aspekt ist jedoch die Freiheit von knechtischer Furcht, da der Mensch die Lebensform der Jungfräulichkeit aus Liebe zu Gott wählen soll. Hierin kündigt sich bereits die Teilhabe am Erlösungsratschluß Gottes an.

Die frei gewählte Jungfräulichkeit hat nicht nur am Sieg Christi teil, sondern ist auch in sich ein großer Lobpreis. Doch ist der Mensch noch gefährdet, den einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen. Dadurch kann er die Früchte der Gottesliebe verlieren, wenn er durch Untreue zum gegebenen Versprechen wieder in die Knechtschaft der Sünde zurückfällt.

Die unter dem Vorzeichen der Erlöstheit des Christen stehende Jungfräulichkeit befreit den Menschen von den Folgen des Sündenfalles, da

prototypisch für alle Erlösten die himmlische Freiheit gleichsam vorweggenommen wird. Es ist frei gewählte Klugheit, wenn sich die Jungfrau dennoch manchen Forderungen des Gesetzes unterwirft, die für sie nicht mehr den Charakter der Sündenstrafe haben.

Schließlich wird die Jungfräulichkeit als universale Kraft vorgestellt, welche die ganze Heilsgeschichte umfaßt, die den ewigen Ratschluß Gottes, Engelsturz, Sündenfall, Verheißung und Anfang der Erlösung des Menschen bis zu seiner Wiederherstellung und Befähigung zum Leben nach den Tugenden einschließt. Der Lobpreis verbindet die jungfräulichen Menschen mit den beständig vor Gott stehenden Engeln und verweist exemplarisch auf das Ziel aller Menschen in der Freiheit des ewigen Lebens, nämlich die uneingeschränkte Gottesnähe.

ANMERKUNGEN

¹ Eine Untersuchung dieser Thematik bei Hildegard von Bingen ist seitens der Verfasserin in Planung. Einzelne Aspekte wurden bisher behandelt in: Christel Meier: Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen, in: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972) 245–355, bes. 252–254, 273–281, 285–287 passim. Margot Schmidt: Maria – «materia aurea» in der Kirche nach Hildegard von Bingen, Münchener Theologische Zeitschrift 22 (1981) 16–32, bes. 24f. und 27f. Barbara Newman: Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine, Berkeley/Los Angeles 1987, 220f. Margot Schmidt: «Maria, Spiegel der Schönheit». Zum Marienbild bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg, in: Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen?, hg. von Elisabeth Gössmann und Dieter R. Bauer, Freiburg/Basel/Wien 1989, 86–115, bes. 97f. und 112–114. Pamela Sheingorn: The Virtues of Hildegard's Ordo Virtutum; or, It Was a Woman's World, in: Audrey Ekdahl Davidson: The Ordo Virtutum of Hildegard von Bingen, Kalamazoo 1992, 43–62. Maria-Assumpta Hönnmann: Die Morgenröte (aurora) bei Hildegard von Bingen, – Symbol für die «andere», die göttliche Dimension, Erbe und Auftrag 71 (1995) 486–495. Viki Ranff: Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen, (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 17), Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, Sachverzeichnis: Jungfräulichkeit, Jungfrau, Jungfrauengeburt, virginitas, virgo. Zur soziologischen Komponente der Freiheit in der Jungfräulichkeit vgl. Peter Brown: Die Bedeutung der Jungfräulichkeit in der frühen Kirche, in: Bernard McGinn/John Meyendorff/Jean Leclercq (Hg.): Geschichte der christlichen Spiritualität, 1. Bd.: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack, Würzburg 1993, 423–435, bes. 425f., 428, 432f.

² Hildegardis Bingenensis: Liber divinorum operum III 5, 9, ed. Albert Derolez/Peter Dronke, (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis 92) Turnholti 1996, 422, 95–108: «Paulus autem preceptum uirginitatis in lege non habuit. Vnde et illam hominibus non indixit, sed consilium dedit; quia preceptum timorem, consilium uero amorem habet, et ideo preceptum timoris, quod exterius auditur, multociens preuaricatur; consilium uero amoris, quod omnes uene hominis in desiderio percipiunt, firmiter tenetur. Sed quoniam primitus per serpentem consilium disturbatum est, ex antiquo consilio Deus homo factus est, in quo caritas ita ardebat, ut totum mundum illuminaret. Et ideo etiam Paulus ex occulto consilio de uirginitate consilium et non imperium dedit, quam nemo hominum per imperium constituere debet, quoniam Deus illam in semetipso ad perfectum duxit. Vnde et castitas, legale preceptum seruicij seu timoris non habens, sola libera in Deo absque omni timore stat.» Hildegard von Bingen: Das Buch der göttlichen Werke. Liber Divinorum Operum,

vollständig neu übersetzt durch Paul Suso Holdener CSSR, Ronchin/Marquain 1989, 463. Margot Schmidt: «Maria, Spiegel der Schönheit», (wie Anm. 1), 99 erklärt zu dieser Stelle: «Diese Worte dürften als Kritik gegenüber der zeitgenössischen Sitte zu verstehen sein, aus kinderreichen Familien Söhne und Töchter für den geistlichen Stand vorherzubestimmen.» Zur Tradition des Ratschlusses vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt (*Mystik in Geschichte und Gegenwart* I 11) Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 369–372, Anm. 127 zu *consilium Trinitatis*.

³ Hildegardis Bingensis: *Scivias* II 5, 8, ed. Angela Carlevaris, (*Corpus Christianorum continuatio mediaevalis* 43), Turnholti 1978, 182, 379–183, 390: «In illis fidelibus qui bona intentione castitatem amplectentes uirginitatem suam pro Dei amore illibatam conseruant, bona uoluntas ipsorum in laudem creatoris sui mirabiliter erumpit. Quomodo? Quia in aurora uirginitatis quae Filio Dei semper adhaeret, fortissima laus abscondita est, cui nullum terrenum officium nec ulla ligatura legis resistere ualens, in uoce exultationis ad gloriam Dei caeleste carmen decantat. Quomodo? Videlicet quoniam uelox iter habens canticum illud in nouitate libertatis mirabiliter promit, quod antequam Vnigenitus Dei qui uerus flos uirginitatis est, incarnatus de mundo ad caelos rediens ad dextram Patris resedit, auditum non est; [...]» und *Scivias* II 5, 10, (wie oben), 184, 435–437: «[...] quoniam societatem illorum deserens libertatem pacti sui abiecit et eam in seruitutem peccati redegit.» Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege*. *Scivias*, vollständig neu übersetzt durch Paul Suso Holdener CSSR, Ronchin/Marquain 1990, 262f.

⁴ *Epistola* 52R in: *Hildegardis Bingensis: Epistolarium*, ed. Lieven van Acker, (*Corpus Christianorum continuatio mediaevalis* 91), Turnholti 1991, 128, 20–129, 39: «Ideo non debet mulier se in crinibus suis subleuare nec ornare, nec erigere in ulla sublimitate corone et auri uilius rei, nisi in uoluntate uiri sui, secundum quod illi in recta mensura placuerit. Hec non pertinent ad uirginem; sed ipsa stat in simplicitate et in integritate pulchri paradisi, qui numquam aridus apparebit, sed semper permanet in plena uiriditate floris uirge. Virgo non habet tegmen crinium uiriditatis suae in precepto, sed in propria uoluntate sua per summam humilitatem se tegit, quoniam homo pulchritudinem anime suae abscondet, ne accipiter eam per superbiam rapiat. Virgines coniunctae sunt in Spiritu Sancto sanctimonie et in aurora uirginitatis. Unde decet illas peruenire ad summum sacerdotem sicut holocaustum Deo dedicatum. Quapropter decet per licentiam et per reuelationem in mystico spiramine digiti Dei, quod uirgo candidam uestem induat, claram significationem desponsationis Christi, uidens quod intexte integritati mens eius solidetur, considerans etiam, quis ille sit cui coniuncta est, sicut scriptum est: «Habentes nomen eius et nomen Patris eius scriptum in frontibus suis», et iterum: «Sequuntur Agnum quocumque ierit.» Hildegard von Bingen: *Im Feuer der Taube*. *Die Briefe*. Erste vollständige Ausgabe, übersetzt und hg. von Walburga Storch OSB, Augsburg 1997, 112f.

⁵ *Epistola* 84R in: *Hildegardis Bingensis: Epistolarium*, (wie Anm. 4), 193, 136 – 194, 159: «Sic astitit regina a dexteris eius in uestitu deaurato, circumdata uarietate, quoniam diabolo repugnans astitit uirginitas uirtuti diuinitatis in opere fulgente, ubique comprehensa multitudine diuersarum uirtutum. Diuinitas quippe uirginitatem sibi desponsauit, cum primus angelus ad sinistram partem cecidit, et tunc etiam populum saluationis in Adam sibi elegit, quem dexteram suam nominauit, de quo populo uirginitatem sibi adiunxit, que maximum opus protulit, quia, ut Deus per uerbum suum omnia creauit, ita uirginitas per calorem sancte diuinitatis Filium Dei genuit. Sic uirginitas absque fecunditate non est, quoniam Virgo Deum et hominem, per quem omnia sunt, genuit. Sed hoc modo omnes uirtutes Veteris et Noui Testamenti, quas Deus in sanctis suis operatus est, uelut uestimentum auro decoratum deaurate sunt, et has uirgo ad se libere colliget, quoniam ligatura uiri eam non constringit. Rota quoque quam Ezechiel uidit, uirginitatem presignauit, quia eadem uirginitas ante incarnationem Filii Dei in lege prefigurata est. Post incarnationem autem eius illa mirabiliter plurima miracula operabatur, quoniam Deus per ipsam omnia piacula purgauit et unamquamque institutionem recte ordinauit. Virginitas quippe uetera suffert ac noua sustinet, et ipsa radix et fundamentum omnium bonorum est, quia semper et semper cum illo fuit qui sine initio et sine fine est.»

CLAUDIA MARIÉLE WULF · ST. GALLEN

FRAUEN IN SÄKULARINSTITUTEN

Gegenbild und Inbild der «Welt»

Es gibt die Leute, die Gott nimmt und beiseite stellt. Andere gibt es, die läßt er in der Masse, die zieht er nicht aus der Welt zurück.

Es sind die Leute, die eine gewöhnliche Arbeit verrichten, eine gewöhnliche Wohnung haben und gewöhnliche Ledige sind. Leute, die gewöhnliche Krankheiten, gewöhnliche Traueranlässe haben. Leute, die ein gewöhnliches Haus bewohnen und gewöhnliche Kleider tragen. Es sind Leute des gewöhnlichen Lebens, Leute, die man in einer beliebigen Straße antrifft. Sie lieben ihre Tür, die sich zur Straße hin öffnet, wie ihre der Welt unsichtbaren Brüder die Tür lieben, die sich endgültig hinter ihnen geschlossen hat.

Wir ändern, wir Leute von der Straße, glauben aus aller Kraft, daß diese Straße, daß diese Welt, auf die uns Gott gesetzt hat, für uns der Ort unserer Heiligkeit ist.

Wir glauben, daß uns hier nichts Nötiges fehlt, denn wenn das Nötige fehlte, hätte Gott es uns schon gegeben.

Madeleine Delbrêl¹

Die Welt, Ort der Heiligkeit

«Es genügt heute noch nicht, ein Heiliger zu sein; es bedarf der Heiligkeit, die der gegenwärtige Augenblick fordert, einer neuen Heiligkeit.»² Als 1947 die Enzyklika «Provida mater» zum ersten Mal geistliche Gemeinschaften als Säkularinstitute bestätigte und damit geistliches Leben in der Welt anerkannte, war auch für Frauen eine offenere, selbstbestimmtere Lebensform im Kontext der Moderne geschaffen. Doch bekanntlich folgt das Gesetz dem Leben – wie der gute Hirt den Schafen. Das Leben hat sich weiterentwickelt. Viele geistliche Gemeinschaften streben heute nicht mehr die Form des Säkularinstitutes an, sondern begnügen sich mit einer kirchlichen Anerkennung als Verein von Gläubigen, der in weit geringerem Maße als die Institute geweihten Lebens der kirchlichen Autorität untersteht und in dem alle Lebensstände vertreten sind.³ Auf der anderen Seite

CLAUDIA MARIÉLE WULF, geb. 1962, 1982 Eintritt in ein Säkularinstitut; 1987-91 Studium der Pädagogik und Theologie in Bonn, 1991-2000 Erwachsenenbildung in Paderborn und St. Gallen; seit 2000 Assistentin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Fribourg; 2001 Promotion in Philosophie.

nehmen Säkularinstitute monastischen Charakter an und bleiben doch dezidiert in der Welt.⁴ Werden sie damit ihrer Aufgabe, Gegenbild einer von Gott sich entfernenden und Inbild einer auf Gott ausgerichteten Welt zu sein, gerecht?

1. SÄKULARITÄT

1.1 Säkularität als Grundhaltung der Zeit

Die Säkularinstitute, die Anfang des 20. Jahrhunderts auf den Plan traten, entwickelten sich in einem aufblühenden Katholizismus. Dennoch gab es schon damals Lebensbereiche, in denen der Sauerteig des Glaubens nicht mehr wirksam war, und der Konfrontation mit diesen Lebensbereichen verdanken diese Gemeinschaften ihren Gründungsimpuls. Wenngleich nicht in Gemeinschaften eingebunden, so können doch Frauen wie Madeleine Delbrêl und Simone Weil – freilich auf je unterschiedliche Weise – Auskunft darüber geben, was zur Suche nach einer anderen Lebensform inspiriert hat. War es damals das kommunistische Arbeitermilieu⁵, das diese Frauen zur Mission im eigenen Lande trieb, so begegnet uns heute ein weitgehend agnostisches Umfeld, in dem Gott nicht bekämpft wird, sondern einfach keine Relevanz hat oder lediglich eine Möglichkeit unter vielen ist im Supermarkt von Sinnversprechungen. Die lebensweltliche Säkularisierung, der Zweifel, der zur Weltanschauung wird, die Urteilsenthaltung, der gegenüber alles gleich gültig ist, die Konstruktion und Dekonstruktion des Sinnhorizontes im Feld der Beliebigkeit, diese Haltung bewegt nicht mehr nur die philosophischen Diskussionen, sondern ist Lebenshaltung aller, auch gerade derer, die die Kurzlebigkeit theoretischer Konstrukte zu erfassen nicht in der Lage sind. Die Säkularisierung der Grundhaltung – nicht nur die der Gesellschaftsstrukturen – und die damit einhergehende «religiöse Hungersnot»⁶ sind eine Herausforderung, der zu stellen sich die Kirchen neu entscheiden müssen.

1.2 Säkularität als Grundhaltung von Christen

Hier nun liegt der spezifische Ort der Säkularinstitute, die das im Namen führen, was die Krankheit der Zeit ausmacht: Säkularität – die Haltung einer Welt, die sich selbst zu genügen vorgibt. Säkularität des Christen ist demgegenüber die bewusste Zuwendung zu der von Gott sich emanzipierenden Welt. Die Mitglieder der Säkularinstitute setzten sich zur Aufgabe, nicht als Institution, sondern in jedem ihrer Mitglieder die Welt wieder mit Gott in Verbindung zu bringen, Welthaftigkeit und kompromisslose Gottbindung in sich zu realisieren: «Tief in sich selbst, zwischen der Menschenmenge

und Gott, laut die Erkenntnis dessen zu verkünden, was Gott ist, heißt, sich der einmütigen Gewißheit einer Lebensgemeinschaft entgegenstellen, ohne daß sie darum weiß, heißt ihr Gegenspieler werden. Das heißt auch eine Einsamkeit annehmen, die mit keiner anderen vergleichbar ist, nämlich absolut einsam und absolut solidarisch sein. Heißt sich «bekehren», sich umwenden, und schon das ist keine Kleinigkeit. Sich umwenden aber im Namen aller.»⁷ Darin spricht sich der Weltgestaltungsauftrag der Säkularinstitute aus, der in dem Augenblick einsetzte, als die monastische Lebensform mit ihrem Zeugnis nicht mehr alle Menschen erreichte.

2. WELTHAFTIGKEIT

2.1 Säkularität als Lebensform der Kirche

In der Gründungszeit der Säkularinstitute wurde ihre Lebensform der der «Religiosen» entgegengestellt: als Abhebung davon, ja gar als Antipode dazu⁸. Während sich die Religiosen von der Welt zurückziehen, sehen die Mitglieder der Säkularinstitute ihre Aufgabe gerade in der Präsenz in der Welt in einer äußerlich ununterscheidbaren Lebensform, die sie aber auch unsichtbar macht⁹. Die Kirche tat sich schwer mit dem Begriff «säkular», war ihr doch seit den gnostischen Einflüssen im frühen Christentum die «Welt» als zu überwindende erschienen.¹⁰ Und doch waren sich Christen immer bewusst, dass ihnen die Aufgabe der Weltgestaltung zgedacht sei. Insofern ist ««Welt» eine Grunddimension für jeden Christen»¹¹, wie das II. Vatikanum bestätigt¹². Die biblischen Bilder vom Sauerteig, vom Licht und vom Salz drücken das Anderssein wie das Insein in Welt aus.¹³ In diesem Sinne ist der Christ in die Verantwortung für die Welt hineingenommen, hat ihrem Hunger und ihrer Verzweiflung zu begegnen.¹⁴

Begründet ist die Weltdimension der Kirche in der *Inkarnation*¹⁵, der radikalen Weltbejahung durch den fleischgewordenen Logos. Christus ist das Gegenbild des unerlösten und das Inbild des erlösten Menschen, ein Bild, das Christen durch alle Zeiten und in allen Räumen je neu zu «inkarnieren» berufen sind¹⁶. «Wenn wir unser Evangelium in Händen halten, sollten wir bedenken, daß das Wort darin wohnt, das in uns Fleisch werden will, uns ergreifen möchte, damit wir – sein Herz auf das unsere gepfropft, sein Geist dem unsern eingesenkt – an einem neuen Ort und in einer neuen Zeit, in einer neuen menschlichen Umgebung sein Leben aufs neue beginnen.»¹⁷

2.2 Säkularinstitute «in der Welt, nicht von der Welt»¹⁸

Das Charisma der Säkularinstitute ist die «Zurückgewinnung des weltlichen Raumes»¹⁹. Die Ausrichtung auf «Welt» wird darum im CIC eigens festge-

schrieben.²⁰ Doch nur im Dialog mit der Welt, der das radikale Ernstnehmen des jeweiligen Dialogpartners voraussetzt und darum auch die geistlichen Gemeinschaften pro-voziert²¹, entsteht die «spannungsreiche Korrelation»²² zwischen der Anerkennung dessen, was Menschen heute als «heilig» empfinden, und dem Auftrag zur Heilsverkündigung²³, die zur Veränderung der Welt «von innen»²⁴ beiträgt: Die Welt wird in einer solchen Tiefe begriffen, dass das Christliche nicht mehr als ein «von außen» Hinzuzufügendes, sondern als die der Welt eigene, ihr qua Schöpfung gegebene Dimension erscheint: Die Welt ist nicht aus sich, sondern aus Gott und auf ihn hin und bedarf zur Ausrichtung auf ihren Ursprung der Erlösung. In diesem Sinne ist die Berufarbeit der Säkularinstitutsmitglieder nicht Alibi oder Vehikel des «eigentlich Christlichen», sie *ist* das Christliche. Das unterscheidend Christliche ist nicht das Was, sondern das Wie. Der «Christ in welthafter Existenz»²⁵ wird wie Christus den Menschen gleich – außer in der Emanzipation der Moderne von Gott – und zeigt so, dass die Welt in radikaler Verbindung zu Gott steht.

Dieser Anspruch der säkularen Lebensform stellte im kirchlichen Kontext zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine Provokation dar. Nach der Aufgipfelung der Hierarchisierung im I. Vatikanum wird das Laikat im II. Vatikanum als eigene Lebensform gesehen und definiert²⁶, in der Vollkommenheit bzw. Heiligkeit ebenso möglich ist²⁷ wie ein Leben nach den evangelischen Räten²⁸.

3. GOTTBINDUNG

3.1 Die diffizile Balance zwischen weltlichem und geistlichem Leben

Die Balance zwischen Göttlichem und Weltlichem zu halten, ist die Aufgabe des Christen schlechthin. Die chalzedonische Formel «ungetrennt und unvermischt» bestimmt auch den Vollzug des Christseins aller Glieder des Leibes Christi²⁹, ein Vollzug, dessen «Basis und Maß: die Liebe»³⁰ ist – das Maß, das Gott Mensch werden und leiden ließ. Die Ausrichtung an diesem Maß ist dem Christen aufgegeben – gleich welchen Standes. Die daraus erwachsende Aufgabe ist das Mitsein mit den Menschen. Eine Laienspiritualität, wie sie in den Säkularinstituten gelebt wird, garantiert dieses Mitsein, das in Zeiten starker Klerikalisierung zugunsten des «Herausgerufenseins» nivelliert wurde.

3.2 Gottbindung in weltlicher Form

Dennoch kennen auch die Säkularinstitute das Moment des Herausgerufenseins – bei gleichzeitigem Hineingerufensein in die Welt. Christliche Säkularität ist darum ein «gelebtes Paradox»³¹ zwischen Welthaftigkeit und

einem Leben nach den evangelischen Räten³². Dieses Spannungsmoment gibt Anlass zu der Frage, ob die spezifische Bindungsform der Säkularinstitute, ein naturrechtlicher Vertrag³³ (ggf. verbunden mit einer aszetischen Weihe³⁴), eine ausreichende Sicherung des Lebens im Rätegeist darstellt.³⁵ Gerade der Verzicht auf eine positive kirchenrechtliche Bindung jedoch hat Beispielcharakter für das Leben der Laien³⁶. Mitglieder von Säkularinstituten entscheiden sich also, Laien zu bleiben, obwohl sie die spezifische Verpflichtung der Religiösen übernehmen.³⁷ Ob auf diesem Hintergrund auch Verheiratete Mitglieder von Säkularinstituten sein können, wenn sie den Rat der Jungfräulichkeit ihrem Stand entsprechend leben, ist noch nicht entschieden.³⁸

Auch im Leben nach den evangelischen Räten lassen sich Gegenbild und Inbild ausmachen: Indem Menschen entschiedenermaßen Jungfräulichkeit, Armut und Gehorsam in der Welt leben, stellen sie ein Gegengewicht gegen Zeitströmungen dar, die das Ausleben von Sexualität, das Recht auf unbeschränkten Besitz und auf rücksichtslose Emanzipation und Autonomie propagieren. Gleichzeitig sind sie solidarisch mit denen, die auf sexuellem Gebiet einen wie immer gearteten Verzicht um der größeren Liebe willen leben. Sie sind solidarisch mit denen, deren Ressourcen jeglicher Art knapp bemessen sind oder die sich bewusst um anderer oder um der Erhaltung der Schöpfung willen einschränken. Sie sind solidarisch mit denen, denen die Lebensumstände das Zurückstellen eigener Wünsche abfordern. Diese Solidarität inmitten der Welt ist das sprechendste Zeugnis für einen «soliden Realismus des Evangeliums»³⁹.

4. SÄKULARITÄT UND GOTTBINDUNG ALS LEBENSFORM VON FRAUEN

Mitglieder von Säkularinstituten sind zum großen Teil Frauen. Wie die monastischen Gemeinschaften und doch auch anders als sie repräsentieren diese Frauen die frauliche Grundhaltung der Kirche Gott gegenüber.

4.1 Die frauliche Grundhaltung der Kirche

Dass die Kirche Braut Christi ist⁴⁰, ist im Bewusstsein der Christen heute nicht mehr präsent. Die *bräutliche* Grundhaltung, die radikale Hinordnung auf Gott, das Liebesspiel zwischen Gott und Mensch – diese Dimension christlichen Daseins scheint in Vergessenheit geraten zu sein, wenn auch ein neues Interesse an Mystik aufkeimt.

Aus der bräutlichen Grundhaltung erwächst die *mütterliche*, denn das Liebesspiel zwischen Gott und Mensch will fruchtbar werden. Dem Leben Raum geben – diese mütterliche Grundhaltung könnte die Grundhaltung der Kirche im Dialog mit der Moderne sein.

Doch wohlgemerkt: Die Mütterlichkeit ist die Grundhaltung der Welt gegenüber – hier ist alles Leben aufzunehmen und zu nähren, ist dem Kult des Todes eine Kultur des Lebens, der Kultivierung des Hasses eine Kultur der Liebe entgegensetzen. Die bräutliche Grundhaltung bleibt auf Gott allein ausgerichtet: Nur ihm, nicht der Welt, gehört die Braut.

4.2 Frausein als Inbild des Menschen vor Gott

Das Entstehen der Säkularinstitute hatte zunächst ein *emanzipatorisches Moment*: Anfang des 20. Jahrhunderts schlossen sich Frauen in Gemeinschaften zusammen, um ein christliches und gleichzeitig säkulares, nicht klausuriertes Berufsleben zu wählen. Heute kann die Berufswahl auch ohne den «Umweg» über eine religiöse Gemeinschaft erfolgen; das Leben in einem Säkularinstitut erscheint demgegenüber bisweilen als einschränkend. Andere, offenere Gemeinschaftsformen werden darum bevorzugt.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass das christliche Wirken der Frauen in der Welt der Vollzug eines Wesensmomentes der Kirche selbst ist: die «Aufmerksamkeit»⁴¹ auf das Leben, die *Mütterlichkeit*. Die Welt, die Zeit, die Menschen und ihre Nöte dürfen nicht übersprungen werden. So wird der Verzicht auf das eigene Kind in der jungfräulichen Lebensform sinnvoll, weil dadurch eine um so größere Offenheit für das Leben entsteht, das sich ohne Hilfe nicht zu entfalten vermag.

Leben ist immer von Gott her und auf ihn hin. Den Gottbezug hat jedes einzelne Mitglied in sich präsent zu halten. Die frauliche Weise des *bräutlichen Gottbezuges* ist Vorbild für den Gottbezug jedes Menschen: vorbehaltlose, liebende Offenheit. Die auf Gott ausgerichtete Frau ist damit in einzigartiger Weise Inbild der Welt in ihrem Verhältnis zum Schöpfer.

5. MIT DER WELT – DIE EVANGELISCHEN RÄTE ZEITGEMÄSS GEFASST

Das «in der Welt – nicht von der Welt» des Christseins ist angesichts einer «erwachsen» gewordenen Gesellschaft⁴², die ihre Autonomie von Gott einklagt (und darum manchmal recht «pubertär» wirkt) zu ergänzen durch ein «mit der Welt». Weil der Christ um die Vorläufigkeit aller Emanzipation und die Letztgültigkeit der Bindung allen Seins an Gott weiß, drückt sich dieses Mitsein mit der emanzipierten Welt durch die eigentliche Mündigkeit vor Gott aus: die Bejahung der menschlichen Bindungen in der Welt⁴³, wie sie exemplarisch in den evangelischen Räten zum Ausdruck kommt⁴⁴.

Der Mensch ist wesenhaft gebunden an die eigene Person, die fremde Person, die Umwelt und letztlich an Gott. Diese vier wesenhaften Bindungen spiegeln sich in den evangelischen Räten wider, wie im Folgenden skizziert wird.

5.1 Jungfräulichkeit – oder: die integrierte, weil erlöste Persönlichkeit

Die Bindung an die eigene Person, die Bejahung der eigenen Anlagen, der eigenen Lebensgeschichte und der gottgewollten Aufgaben ist zugleich die Bejahung des göttlichen Planes und Wunsches im eigenen Leben – und damit letztlich das ganz persönliche Ja zu Gott. Was Teresa von Avila im Bild des Gangs in die innere Burg⁴⁵ zum Ausdruck bringt, was Edith Stein als Aufsuchen der eigenen Seelentiefe⁴⁶ beschreibt, ist der Weg des Menschen zu sich selbst, so dass er in sich Gott findet⁴⁷. Der Weg zu sich ist der Weg der Integration der Persönlichkeit, die kraft der Gnade der Erlösung geleistet werden kann. Die gänzliche Ausrichtung des Menschen auf Gott wird mithin nur erreicht um den Preis der Annahme der eigenen Person. Diese Ausrichtung kann dann als ausschließliche – im klassischen Sinne «jungfräuliche» oder «zölibatäre» – vollzogen werden⁴⁸ oder als inklusive, den Ehepartner einbeziehende – immer ist sie die radikale, auf die Wurzeln, weil auf Gott zurückführende Bindung des Menschen an seinen Schöpfer. Insofern ist die jungfräuliche und damit die bräutliche Grundhaltung Gott gegenüber Maßstab jedes sich auf Gott radikal ausrichtenden Menschen, gleich welchen Geschlechts.

5.2 Armut – oder: Weltgestaltung und Welterhaltung

Die Beziehung zur Schöpfung ist auch letztlich Gottesbeziehung.⁴⁹ «Armut» meint den Verzicht auf materielle und immaterielle Güter wie z.B. Anerkennung und Wissen. Die Moderne müsste noch die Armut an Zeit hinzunehmen. Arm ist, wer die Begrenztheit der Ressourcen, seien sie nun materieller oder immaterieller Natur, anerkennt und ihren Reichtum als Geschenk sieht⁵⁰ und verantwortlich zu handhaben bereit ist. Diese Haltung führt zum richtigen Weltbezug: zur Welterhaltung wie zur Weltgestaltung; zur Schonung der Ressourcen (als ihre Verwalter) und zur sinnvollen, weil gottgewollten Nutzung und Verteilung.

Die sich darin manifestierende Haltung des Empfangens Gott gegenüber, die Haltung der Selbstzurücknahme – auch dies eine Form der Armut –, um fremdes Leben aufnehmen und ihm dienen zu können, schließlich das Weiterschicken des von Gott Empfangenen und das Zurückführen der Menschen zu Gott – all das ist Ausdruck der Mütterlichkeit, die der Kirche angemessen wäre – Armut der Kirche nicht primär in materieller Hinsicht, sondern in der Grundhaltung: im Empfangen und Weiterschicken.

5.3 Gehorsam – oder: die Ausrichtung auf das Du

Der Gehorsam zeigt sich in der Ausrichtung auf das menschliche wie auf das göttliche Du, auf den im eigenen Inneren präsenten Gott.⁵¹ Die christ-

liche Gehorsamsstruktur sieht Gott und Mensch ineinander, ja sieht sogar Gott in den Verhältnissen⁵², und zwar «nicht weil das Geschehene in unseren Augen gut ist; sondern weil Gott es zugelassen hat, und weil der Gehorsam des Verlaufs der Geschehnisse gegen Gott in sich selbst ein absolutes Gut ist».⁵³ Gehorsam ist darum immer personal: Ausrichtung auf eine Person – nicht sklavische Erfüllung eines als Gesetz missverstandenen Gebotes. Gehorsam und Gehören bedingen sich wechselseitig – so zeigt es sich in der bräutlichen wie in der mütterlichen Grundhaltung. Bedingung ist jedoch eine klare Unterscheidung im Wem und Wie des Gehörens. Die Kunst der Unterscheidung der Geister rechtfertigt dann, weil sie letztlich eine Gabe des Gottesgeistes ist, einen Gewissens- anstelle eines blinden Autoritätsgehorsam. Gebieten und gehorchen darf nur, wer sich im Anspruch Gottes weiß.

6. GEGENBILD UND INBILD

Die Säkularinstitute sind also Gegenbild *und* Inbild der Welt gleichermaßen. Frauen in den Säkularinstituten zeigen zudem, wie die Kirche in unserer Zeit die bräutliche Rückbindung an Gott wahren und die mütterliche Zuwendung zur Welt leisten kann, damit die Menschen dieser Zeit in ihr Gott neu entdecken können. *Denn* der Glaube «ist in die Zeit hineingegeben, für die Zeit – in unsere Zeit – für unsere Zeit»⁵⁴. Wird der Gegenbildcharakter zu stark betont, so laufen die Gemeinschaften und mit ihnen die Kirche Gefahr, den Zeitkontext zu verlassen und sich in das Refugium eines missverstandenen monastischen Lebens zurückzuziehen. Die Anstrengung muss dahin gehen, in der Welt zu bleiben und diese tiefer zu gründen, ihre Emanzipation von Gott zu «unterfangen», so dass sie ihre radikale Gottverwiesenheit wieder spürt. Die Mitglieder dafür auszurüsten, ist die immer noch aktuelle Aufgabe der Säkularinstitute. Damit sie als Sauerteig, Salz und Licht *in* der Welt bleiben. Sie sind nicht die Welt, sie sind nur ein verschwindend kleiner Teil davon, aber sie machen sie erst zu dem, was sie sein kann: nährend, würzig und hell!

Die Welt ist die verschlossene Türe. Sie ist eine Schranke.
Und zugleich ist sie der Durchgang.

Simone Weil⁵⁵

LITERATUR

- Apostolicam Actuositatem (AA). In: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Freiburg: Herder ¹⁹1986, 383-421.
- Balthasar, Hans Urs von: Der Laie und der Ordensstand, Einsiedeln 1948 (= Christ heute, I. Folge, 2. Heft). (Balthasar, Ordensstand); neu: «Der Laie und der Rätensstand», in Balthasar, Hans Urs von: Gottbereites Leben, Freiburg 1993, 31-107
- Balthasar, H.U. v.: Nachwort zu: Claudel, P.: Der seidene Schuh, Salzburg 1939, 369-403. (Balthasar, Nachwort)
- Balthasar, Hans Urs von: Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (Christ heute 2/9), Einsiedeln/Trier ⁵1989.
- Beyer, Jean: La consécration à Dieu dans les Instituts séculiers, Rom 1964, Bd. 2 (Bd. 1 nicht erschienen). (Beyer, Consécration)
- Codex juris Canonici, Kevelaer: Butzon und Bercker ⁵1989. (CIC)
- Delbrêl, Madeleine: Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott. Freiburg: Johannes ²2000. (Delbrêl)
- Delbrêl, Madeleine: Gebet in einem weltlichen Leben. Freiburg: Johannes ⁴1986. (Delbrêl: Gebet)
- Delbrêl, Madeleine: Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen. Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1975. (Delbrêl: Wir Nachbarn)
- Delfieux, Pierre-Marie: Im Herzen der Städte. Lebensbuch der monastischen Gemeinschaften von Jerusalem. Freiburg: Herder 2000.
- Gaudium et spes (GS). In: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Freiburg: Herder ¹⁹1986, 449-552.
- Kentenich, Josef: Die Beschränkung auf naturgesetzliche Bindungen als Wesensmerkmal der Schönstätter Säkularinstitute. In: Regnum 2 (1967), 12-16 (Text von 1965). (Kentenich, Beschränkung)
- Le Fort, Gertrud von: Hymnen an die Kirche. München: Theatiner 1924.
- Lumen gentium (LG). In: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Freiburg: Herder ¹⁹1986, 123-200.
- Menningen, Alexander: Christ in welthafter Existenz. Die theologischen Grundlagen der Säkularinstitute Schönstatts, verglichen mit einschlägigen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, Vallendar-Schönstatt ³1969. (Menningen)
- Mohr, Daniela: Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars. Würzburg: Echter 2000. (Mohr)
- Pollak, Gertrud: Der Aufbruch der Säkularinstitute. Vallendar: Patris 1986. (Pollak)
- Provida Mater (PM): Pius XII., Constitutio Apostolica: Provida Mater, AAS 39 (1947), 114-124.
- Puschmann, B.: Heiligkeit in der Welt und Weltliche Institute. In: Trierer Theologische Zeitschrift 59 (1950), 90. (Puschmann, Heiligkeit)
- Stein, Edith: Die Seelenburg. In: Dies.: Welt und Person. Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben. ESW VI. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. (39-68)
- Teresa von Avila: Die innere Burg. Zürich: Diogenes 1979.
- Weil, Simone: Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. (Hg. Otto Betz) München: Kösel ³1994. (Weil: Aufmerksamkeit)
- Weil, Simone: Schwerkraft und Gnade. München: Kösel ³1981. (Weil: Schwerkraft)

ANMERKUNGEN

- ¹ Delbrêl: Wir Nachbarn, 49.
- ² Weil: Aufmerksamkeit, 148.
- ³ Vgl. zum rechtlichen Hintergrund: CIC 298-329, 710-730 und CIC 731-746.
- ⁴ Vgl. dazu: Delfieux: Im Herzen der Städte.
- ⁵ Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Kommunismus bei Balthasar: Mohr, 318ff.
- ⁶ Delbrêl 154. Vgl. a.a.O. 175.
- ⁷ Delbrêl 173.
- ⁸ Vgl. Pollak 168: Pollak stellt eine «Entgegensetzung von *in saeculo* und *in religione*» in den Quellen fest. Vgl. Kentenich, Beschränkung, 15: Die Mitglieder der schönstättischen Säkularinstitute z.B. sind «keine Religiösen».
- ⁹ Vgl. Menningen 94.
- ¹⁰ Vgl. Menningen 85.
- ¹¹ Pollak 172.
- ¹² Vgl. GS 40: «Die Kirche ist sich der Tatsache bewußt, daß sie in der Welt lebt, daß sie gemeinsam mit der ganzen Menschheit den Weg geht, zusammen mit der Welt das gleiche irdische Geschick erfährt und gleichsam der Sauerteig und die Seele der menschlichen Gesellschaft ist.» Vgl. Pollak 254.
- ¹³ Vgl. Joh 15,19; Mt 5,12; Mk 9,49; Lk 14,34; Joh 9,5; 8,12; Eph 5,9 Mt 13,33; 1 Kor 5,6; Gal 5,9.
- ¹⁴ Vgl. Delbrêl 65.
- ¹⁵ Vgl. Balthasar: Schleifung, 54: «Die neue Stellung der Kirche zur Welt ist das Anzeichen einer immer tiefern und ernsteren Inkarnation.»
- ¹⁶ Vgl. Pollak 240/241. Vgl. a.a.O. 216: Das spezifische Charisma der Säkularinstitute hat darum «seinen Ansatzpunkt dort, wo die Weltzugewandtheit der Kirche eigens anstrebt und bezeugt werden soll».
- ¹⁷ Delbrêl: Gebet 18.
- ¹⁸ Vgl. Pollak 221: Pollak nennt dies «das Grundparadox christlicher Existenz überhaupt».
- ¹⁹ Pollak, 74. Vgl. Balthasar, Ordensstand, 20. Zur Theologie des Charismas vgl. Menningen 138.
- ²⁰ Vgl. CIC 714: «Die Mitglieder haben ein Leben unter den gewöhnlichen Bedingungen der Welt zu führen.» und CIC 712: Es «ist jedoch in der Ausrichtung des Lebens immer der dem Institut eigene Weltcharakter zu wahren». Zur Umschreibungen des Weltbezugs der Säkularinstitute in den Grunddokumenten vgl. Pollak 168.
- ²¹ Vgl. Delbrêl 108.
- ²² Pollak 259.
- ²³ Vgl. CIC 713: Die Gemeinschaften leisten einen «Verkündigungsdienst», durch den «die Welt in der Kraft des Evangeliums zu gestalten ist». Vgl. LG 33. Vgl. das Dekret über das Laienapostolat «*Apostolicam Actuositatem*».
- ²⁴ Pollak 16. Vgl. LG 36.
- ²⁵ So der Titel des Buches von Alexander Menningen.
- ²⁶ Vgl. LG 31: «Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.»
- ²⁷ Vgl. Puschmann, Heiligkeit, 93.
- ²⁸ Vgl. Pollak 148. Die Frage, ob Säkularinstitutsmitglieder Laien oder Religiöse sind, hat zu einer Kontroverse zwischen K. Rahner und H. U. von Balthasar geführt. Vgl. Beyer, *Consécration*, 167-204. Vgl. Mohr 244ff.
- ²⁹ Vgl. Mohr, 328. Vgl. Balthasar: Ordensstand, 17: «Wo der Pendelschlag nach der Seite der Welt hin, als «Aktion» sich verstärken soll, da muß der entgegengesetzte Ausschlag zu Gott hin als «Kontemplation» das Gegengewicht herstellen.»

³⁰ Pollak 193. Vgl. Delbrêl 185: «Unser Realismus besteht vor allem in der Gewißheit und dem nicht minder festen Willen, durch alle diese Initiativen etwas Einzigartiges und Unersetzliches zu tun: Ernst zu machen mit der Liebe Gottes.»

³¹ Pollak 257. Vgl. a.a.O. 77. Vgl. Balthasar, Nachwort 377: «Wie ist es möglich, zugleich ganz weltlich und gottgehörig zu sein? [...] Das Schicksal der Welt und das Schicksal der Kirche sind ein einziges, ununterscheidbar. Entsagung ist nicht ein selbstgewähltes, eigenmächtiges Nein zum Ja der Welt, sondern dies, daß wir restlos offenstehen für das Brennende, Trennende, Quälende und Kreuzigende der echten, bejahenden Liebe.»

³² Vgl. Pollak 139. Vgl. a.a.O. 64: Säkularinstitute sind in dem Dekret «Ecclesia catholica» «nicht als Orden feierlicher Gelübde oder eigentliche religiöse Kongregationen einfacher Gelübde, sondern nur als fromme Genossenschaften (ut pias sodalitates)» anerkannt, da sie keine eigentliche religiöse Profese, sondern nur private und nicht öffentliche Gelübde ablegen (PM 10).

³³ «Naturrechtlich» wird hier als Abhebung von «kirchenrechtlich» bzw. «religiös-asketisch» verwendet.

³⁴ Vgl. Pollak 237ff. und Menningen 115: Die Weihe ist «ein Tun Gottes, durch das er selber oder mittels anderer eine Person oder Sache aus dem profanen Bereich aussondert, um sie ganz in seinen heiligen Dienst aufzunehmen.»

³⁵ Vgl. Pollak 120: Die Alternativen wären eine Art Jungfrauenweihe oder die Annahme von Gelübden, wie es in einigen Instituten geschieht. Sie sind dauerhaft, der Vertrag jedoch ist kündbar (vgl. Menningen 88 und 133).

³⁶ Vgl. Kentenich, Beschränkung, 14: «Diese rein naturrechtlichen Bindungen sind Symbol für eine ganze Lebensauffassung.» Vgl. Menningen 89.

³⁷ LG 31: Sie sind «Laien, also den spezifisch-weltlichen und dem Laienstand eigenen Werten verpflichtet». Vgl. Pollak 242 und Menningen 79ff.

³⁸ Vgl. Pollak 106. Die Bezeichnung des Lebens nach den evangelischen Räten als «Vollkommenheitsstand» macht deutlich, dass noch eine Werthierarchie zwischen den Lebensformen gesehen wird. Vgl. a.a.O. 235

³⁹ Delbrêl 120.

⁴⁰ Vgl. Gertrud von le Fort: Hymnen an die Kirche.

⁴¹ Vgl. Simone Weil: Aufmerksamkeit für das Alltägliche.

⁴² Vgl. zur Mündigkeit der Welt Balthasar, Schleifung, 29.

⁴³ Vgl. Kentenich, Beschränkung, 14: «Wenn die menschliche Natur, so wie sie heute am Werden ist, nicht saniert wird, wenigstens nicht bis in etwa saniert wird; wenn also der Mensch nicht wieder Sinn bekommt für die rein naturgesetzlichen Bindungen, dann ist das Aufnahmeorgan für das Übernatürliche nicht genügend gesichert ... Darum legen wir zunächst (nicht zeitlich, sondern wertmäßig zu verstehen!) den Hauptakzent darauf, daß die Natur wieder bindungsfähig wird in der natürlichen Ordnung.» Vgl. Weil: Aufmerksamkeit, 85.

⁴⁴ Vgl. eine weitere Auslegung in diesem Sinne bei Mohr, 405ff.

⁴⁵ Vgl. Teresa von Avila: Die innere Burg.

⁴⁶ Vgl. Stein, Edith: Die Seelenburg.

⁴⁷ Weil: Aufmerksamkeit, 81: «Erfahrung und Verlangen nach übernatürlichen Freuden zerstören in der Seele nicht das Streben nach natürlichem Glück, sondern verleihen ihm eine Fülle an Bedeutung.»

⁴⁸ Vgl. Delbrêl 159: Der Mensch in der ausschließlichen Gottbindung ist ein «Mensch, von dem Gott Besitz ergriffen hat».

⁴⁹ Vgl. Menningen 20f. und 51: Die Dinge haben einen «jenseitigen Beziehungswert». Vgl. a.a.O. 98ff.

⁵⁰ Weil: Schwerkraft, 49: «Man besitzt nur das, worauf man verzichtet. Das, worauf man nicht verzichtet, entzieht sich uns. In dem Sinne kann man nichts, was es auch sei, besitzen, außer durch Gott.»

⁵¹ Vgl. Delbrêl 184: «Damit die Worte der lebendigen Liebe Gottes, die sich in unserem Dornengestrüpp verfangen, frei werden, müssen wir gehorchen. Die Verheißungen Christi für alle, «die sie hören», «die sie beachten», «die sie bewahren», «die ihnen folgen», sind deutlich und klar. Sie ver-

heißen Gottes Gegenwart in uns, sein Handeln, seine Kraft, sein Licht in uns – unter der Bedingung, daß sie frei und gebieterisch in uns ihre eigene Ordnung errichten dürfen: den absoluten Vorrang der beiden Gebote der Liebe.»

⁵² Vgl. Delbrêl 79. Vgl. a.a.O. 170: «So wenig dieses Leben seinen Umfang wählen kann, so wenig bleibt dem kleinen Mann die Wahl des Platzes, der ihm gehört. Er wird aufgefordert, da «auszuhalten», wo das gewiß wesentlichste der Apostolate seinen Ort hat [...]: im Doppelknoten der christlichen Liebe.» Vgl. Weil: *Schwerkraft*, 118: Gehorsam gegen Gott wie die Arbeiter, die «wie die Materie gehorchen».

⁵³ Weil: *Aufmerksamkeit*, 105.

⁵⁴ Delbrêl 196. Vgl. a.a.O. 110: «Der Glaube ist die wahre *femme pauvre*. Jedes Volk, jede Kultur und jedes Zeitalter schenkt ihr ein Gewand, um sich zu kleiden. [...] Aber ein Gewand ist ein Gewand und nicht sie selbst; wenn das Gewand gewechselt wird, bleibt sie selber unverändert. [...] Nur ein in jedem zeitlichen Gewand sich selbst bewahrender Glaube kann alle Elemente eines gefährlichen christlichen Apostolats in die richtige Perspektive rücken. Seine Kraft, sich zu verteidigen, ist stärker als die Gefahren, die ihm drohen.»

⁵⁵ Weil: *Schwerkraft*, 197.

BEATE BECKMANN-ZÖLLER · MÜNCHEN

SPIRITUALITÄT DER INTELLEKTUELLEN FRAU IM LEBEN UND WERK VON EDITH STEIN

1. *Biographische Streifzüge*

Edith Stein wählte für sich ein von Frauen in den ersten zehn Jahren des 20. Jahrhunderts noch wenig bestelltes wissenschaftliches Feld: die Philosophie. Die Berufstätigkeit von Frauen außerhalb der Familie war noch neu, allerdings durch die Frauenbewegung stark vorangetrieben; auch Edith Stein hatte sich bereits in Schülerinnenjahren politisch für Frauenrechte eingesetzt. In der Zeit ihrer öffentlichen Berufstätigkeit erarbeitete Stein sich sowohl theoretisch als auch praktisch eine Art und Weise des Umgangs mit ihrer eigenen intellektuellen Tätigkeit in den Spannungsfeldern als Frau, als Alleinstehende, als Christin, die für diesen Aufsatz leitend sein soll. Steins Leben als Intellektuelle spielte sich zunächst vor ihrer Hinwendung zur Katholischen Kirche an den Universitäten Göttingen und Freiburg ab. An letzterer war sie von 1916-1918 Edmund Husserls Privatassistentin, die erste deutsche Frau auf einem solchen Posten in der Philosophie – einem bis heute stark von männlicher Eigenart dominierten Bereich. 1918 zog sie sich in die freie wissenschaftliche Arbeit zurück. 1923 trat sie dann in die Welt der Frauen- und Mädchenbildung ein, zunächst als Lehrerin an einer Mädchenschule mit Lehrerinnen-Seminar in Speyer), dann im deutschsprachigen Raum als gefragte Referentin für Frauenthemen (sowie auch für allgemeine Themen der Bildung). Von 1932 bis zu ihrem Ordenseintritt 1933 wirkte sie als Dozentin für die katholische Lehrer- und Lehrerinnen-Weiterbildung in Münster. Stein erlebte vor allem in ihrer Freiburger Zeit, daß die Intellektualität von Frauen gewöhnlich als unweiblich empfunden wurde, und daß der Eigenwert, den Frauen in den Bereich der Wissenschaft einbringen, alles andere als geschätzt wurde – und teilweise immer noch nicht wird.

DR. BEATE BECKMANN-ZÖLLER, geb. 1966, Promotion zu Adolf Reinach und Edith Stein, wiss. Assistentin am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden, Lehraufträge an der Katholischen Fachhochschule für Soziale Arbeit München.

In der zu Steins Zeiten, aber in vielen Bereichen noch heute Männerdominierten Arbeitswelt stoßen wir auf den geistlichen «Kampf der Geschlechter», in den die biblische Wahrheit immer neu hineingetragen werden muß, daß das Privileg, Mann zu sein, post Christum natum nicht mehr gilt (Gal 3,28: «Es gibt weder Mann noch Frau in Christus»). Dazu ist einerseits Verzicht auf Bitterkeit notwendig, andererseits selbstbewußte Ausdauer in vergebender Haltung. Stein konnte die alte Tugend der Tapferkeit, das beharrliche Widerstehen trotz erlittener Verletzungen, in der akademischen Welt der Universität Freiburg einüben. Sie selbst äußerte sich dazu nicht, weder klagend noch nüchtern reflektierend. Ihre Erwartungen an die wissenschaftliche Tätigkeit unterschieden sich allerdings von Husserls Vorstellungen: Einerseits wollte sie ihm dienen, indem sie seine stenographische Zettelwirtschaft transkribierte und in Ordnung brachte.¹ Andererseits erwartete sie sich auch den fachlichen Austausch und Interesse an ihrer Habilitation. Aber Husserl setzte sich nicht bedingungslos für Steins Karriere ein: «Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden, so könnte ich sie an erster Stelle und aufs wärmste für die Zulassung zur Habilitation empfehlen»². Begrüßt wurde das Engagement von Frauen in der männlichen Philosophenwelt auch gewiß nicht von allen Kollegen. Max Müller gab zu,³ daß er und andere männliche Kommilitonen in Freiburg Edith Stein von der Habilitation abrieten, da sie – die Männer – doch besser seien. Auch Peter Wust und Otto Gründler (damals Redakteur beim «Hochland»)⁴ schätzten ihr Werk und ihre Persönlichkeit nicht gerade hoch, wie ihrem Briefwechsel zu entnehmen ist.⁵ «Ich lernte sie [Edith Stein] 1916 in Freiburg als Husserls Assistentin kennen. Sie hatte nicht nur die Aufgabe, Husserls unveröffentlichte Manuskripte, vor allem den II. Teil der *Ideen*, für den Druck vorzubereiten, der sie sich mit weiblicher Hingabe unterzog, bis schließlich an Husserls Überängstlichkeit die Publikation doch scheiterte und sie ihn deswegen, weil sie nun nichts mehr helfen konnte, verließ – sie half auch uns Anfängern in die Phänomenologie eindringen durch gemeinsame Lektüre Husserlscher Schriften und Kolloquien, die sie bezeichnenderweise *Kindergarten* nannte. Persönliche, menschliche Töne konnten in dem fast täglichen Umgang mit ihr nicht aufkommen, so daß ich auch nach meinem Wegzug von Freiburg keine Verbindung mit ihr mehr hatte. Der geistige Gehalt ihrer Schriften sind so gut wie ganz Husserlsche Ideen, die sie aus Manuskripten und Gesprächen kennenlernte. Sie gibt das sympathischerweise auch immer offen zu, neuerdings auch im Vorwort zu ihrem *Jahrbuch*-Artikel.⁶ Solange Husserls Schwerfälligkeit ihn am Publizieren hindert, haben daher die Steinschen Schriften immerhin einigen Wert. ... Husserls Überängstlichkeit beim Publizieren ist ein wahrer Jammer. Nur dadurch ist es möglich, daß sich die philosophierenden Weiber so an seine Rockschoße hängen, denn diese Geister leben ja geradezu von dem,

was Husserl noch nicht drucken lassen mag; ohne das wären sie, auch die Edith Stein, absolute Nullen. Die Frau ist eben doch in der Regel philosophisch unproduktiv, bei ihrer Anlehnungs- und Einfühlungsgabe aber gerade dazu disponiert, die Gedanken eines Meisters zu verarbeiten und darzustellen. Das hat ja, solange der Meister selbst nichts drucken läßt, auch sein Gutes; aber Sie haben recht, die Sache wächst jetzt allmählich zu sehr ins Breite.»⁷

In diesem deutlich chauvinistischen Briefwechsel kommt interessanterweise jedoch eine sachliche Überzeugung hinsichtlich der intellektuellen Frau zum Ausdruck, die Stein seltsamerweise später selbst theoretisch vertritt: der Mann mit philosophisch-kreativer, die Frau mit dienend-interpretierender Begabung, wie im folgenden noch auszuführen sein wird. Was wie ein «abgegriffenes Klischee» klingt, ist für Stein durch ihre Theorie von der Auswirkung von Leiblichkeit auf die Geistseele fundiert. Allerdings legt Stein dabei Wert auf die *Ergänzung* der Geschlechter in ihrer *jeweiligen* Eigenart: Es gilt, den Eigenwert *und* die jeweils andere spezielle Gabe schätzen zu lernen. Zeitgleich wirkt ganz ähnlich Romano Guardini in der katholischen Jugendbildung darauf hin, daß die Leistung der Frau im Berufsleben nicht an der Leistung des Mannes gemessen, d.h. nach dem Maßstab der männlichen Eigenart beurteilt und dann folgerichtig als minderwertig abgestuft werde; sondern daß das Erkennen, Schaffen und Wirken von Frauen an der ihr eigenen Tendenz, daß sie stärker auf das Menschlich-Persönliche gerichtet sei, geschätzt und anerkannt werde. Es müsse daher ein neuer Begriff von Genialität gefunden werden, ein übergeschlechtlicher, der nicht allein männliche Spitzenleistung zum Maßstab hätte, sondern genauso weibliche Ganzheit und Ausgewogenheit.⁸

In ihrem Vortrag auf den Salzburger Hochschultagen 1930 «Ethos der Frauenberufe» wies Stein zurecht darauf hin, daß neben der Reflexion auf die Frau – die dadurch, daß sie lange aus der intellektuellen Diskussion ausgeschlossen war, nun leichter in den Blick zu nehmen ist –, auch die jeweilige auf den Mann angestrengt werden müsse. «Warum ist auch so oft die Rede vom «Beruf der Frau», aber kaum je vom «Beruf des Mannes»? Gibt es nicht beim Mann analog wie bei der Frau ein Nebeneinander und evtl. Gegensatz zwischen individueller Anlage und männlicher? Gilt es nicht auch für ihn, daß die männliche Eigenart mitbestimmend ist oder sein sollte für Auswahl und Formung des Berufs? Ferner: besteht nicht auch hier der Gegensatz der durch den [Sünden-]Fall entarteten und der in Reinheit wiederherzustellenden Natur? ... Erst die rein entfaltete männliche *und* weibliche Eigenart ergibt die höchste erreichbare Gottebenbildlichkeit und die stärkste Durchdringung des gesamten irdischen Lebens mit göttlichem Leben.»⁹ Ähnlich betont wird im Apostolischen Schreiben «Mulieris Dignitatem»¹⁰ 1988 der Eigenwert der Frau, mit dem sie Männerdomänen aufbricht und ergänzt: «Gleichzeitig bittet die Kirche darum, daß diese un-

schätzbaren «Offenbarungen des Geistes», (vgl. 1 Kor 12,4ff.), mit denen die «Töchter» des ewigen Jerusalem in großer Freigiebigkeit beschenkt wurden, sorgfältig anerkannt und gewertet werden, damit sie gerade in unserer Zeit der Kirche und der ganzen Menschheit «zum gemeinsamen Nutzen» ge- reichen.»¹¹

Der Mann galt über weite Strecken der Kulturgeschichte als der Maßstab für «eigentliches Menschsein»; er war sich selbst daher eher als Mensch oder als Individuum, weniger als Geschlechtswesen Gegenstand der Reflexion. Die Frau hingegen wurde schon immer vor allem von ihrem Geschlecht her – oft in einengender Weise – verstanden, und damit eben auf die Weise, wie sie dem Mann am eindrucklichsten begegnet. Edith Stein weitet diesen Blickwinkel, indem sie fordert, die Frau zunächst als Mensch, dann als Frau und hernach als Individuum zu verstehen. «Keine Frau ist ja *nur* «Frau», jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage die Befähigung zu dieser oder jener Berufstätigkeit, künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Sachgebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fern liegen.»¹² In anderer Hinsicht vertieft Stein ein nach Geschlechtszugehörigkeit differenziertes, leibbetontes Verständnis von Mann und Frau, das für uns bei aller grundlegenden Überzeugung, daß Mann und Frau als Menschen gleich sind, auch heute wieder neu gewonnen werden muß.

2. Differenzfeminismus¹³ aus schöpfungstheoretischer Sicht

In der Frauenbewegung der ersten Stunde sieht Stein die – auch gegenwärtig im Feminismus¹⁴ vorherrschende – Tendenz, die männliche und weibliche Eigenart zu leugnen und von einer politisch-notwendigen pragmatischen Trennung von Leib und Geistseele auszugehen; die leiblichen Geschlechtsmerkmale seien äußerlich ohne Auswirkung auf seelische und geistige Bereiche des menschlichen Seins. Stein hingegen betrachtet die Asymmetrie zwischen den Geschlechtern aus ontologischer Perspektive, aus theologischer und philosophisch-phänomenologischer. Ausgehend vom Schöpfungsbericht und der Aussage über die gemeinsame Ebenbildlichkeit des Mannes und der Frau mit Gott und zugleich ausgehend vom leiblichen Phänomen, gewinnt Stein neu ein «Wesen» der Frau im Unterschied zum «Wesen» des Mannes: Unterschiedlichkeit bei gleicher Wertigkeit.

Die Phänomene, in denen sich Frauen leiblich-seelisch äußern, lassen sich lesen auf den Zweck hin, daß «die Frau an sich» – die es nicht als solche, sondern nur phänomenologisch als ideale Wesenheit gibt – «zur Gefährtin des Mannes und zur Menschenmutter ...bestimmt» ist, während der Mann in erster Linie Sachverwalter, in zweiter Linie Familienvater und Beschüt-

zer ist.¹⁵ Dabei stört es den Gedankengang nicht, daß nicht jede Frau diese Berufung ihrer Natur aktuell lebt: Sie ist allein durch die Potentialität davon affiziert, ebenso wie jeder Mann potentiell Beschützer und Vater ist. Stein betont immer wieder die «geistige Mutterschaft» für Alleinstehende wie auch für Ordensfrauen.¹⁶ Allerdings bestehen hier Grenzen, die Stein mit der ihr typischen Betonung von Leiblichkeit ansetzt, «weitgehend losgelöst von der vitalen Bindung, der Blutzusammengehörigkeit, und stärker ins Geistige erhoben ... entfällt freilich auch viel von den natürlichen Triebkräften, die in der vitalen Gemeinschaft liegen, und es ist um so größere seelische Opferkraft notwendig.»¹⁷

Nach phänomenologischen Gesichtspunkten und gleichfalls nach dem scholastischen Grundsatz «anima forma corporis» geht Stein davon aus, daß die seelische Eigenart auf die Leibkonstitution wirkt und umgekehrt. Während es dem Mann eher schwer fiele, sich auf andere Menschen und ihre Anliegen einzustellen, sei es der Frau natürlich, «einfühlend und nachverstehend in Sachgebiete einzudringen, die ihr an sich fern liegen und um die sie sich nie kümmern würde, wenn nicht ein persönliches Interesse sie damit in Berührung brächte.»¹⁸ Der Mann dient seiner Sache, die Frau dient ihr um ihres Mannes oder der Familie willen. Stein geht damit von einem Polaritätsmodell aus: Eine individuelle Frau kann bis zu einem hohen Grad dem männlichen Pol von ihrer Anlage her oder durch eine bestimmte seelische Formung nahe sein.

Als Heilmittel, bzw. «Gegengift gegen das «Allzu-Weibliche»»¹⁹, d.h. gegen die übermäßige Beschäftigung mit sich und anderen, gegen indiscretes Eindringen- und Herrschenwollen²⁰ empfiehlt Stein die «gründliche sachliche Arbeit»²¹, d.h. die bewußte Annäherung an die eher männliche Eigenart. Für jede Frau sei es demnach heilsam, sich intellektuell zu üben, sich weiterzubilden, da in der intellektuellen Anstrengung die übermäßige Einstellung auf Persönliches zurückgedrängt, die Oberflächlichkeit beseitigt und Unterordnung unter objektive Gesetze und damit Gehorsamsschulung geübt wird. Sollte sich die Frau jedoch wiederum zu sehr in diesen eher männlichen Bereich begeben, könnte auch ihr die typische Entartung der männlichen Natur drohen, ein «einseitiges Spezialistentum», eine «Versklavung durch ein Sachgebiet». Ein Mann wiederum, der allzu maskulin von der Anlage oder Prägung her bestimmt ist, dürfte sich – so könnte man Stein weiterdenken – mit der Sorge um schwaches oder krankes Leben beschäftigen, sich sozialen Barmherzigkeitsdiensten widmen.

3. Kennt der Geist kein Geschlecht?

Nach Stein wirkt die Asymmetrie zwischen den Geschlechtern auch auf die Betätigung des Geistes: Die hormonbedingte leibseelische Seite hat einen

Einfluß auf die geistige Tätigkeit, die nicht nur formal gefaßt werden kann. Elisabeth Gössmann schätzt Steins Position zur Frau im Arbeitsleben, kritisiert aber in diesem Zusammenhang zu unrecht, daß Stein zu wenig zwischen seelischem und geistigem Sein unterscheidet und nur mit einer Dualität von Leib und Seele arbeite.²² Wie hoch allerdings der Einfluß der differentiellen Ausbildung von rechter und linker Gehirnhälfte und die damit verbundene Raumvorstellung auf Männer und Frauen wirkt, ist Untersuchungsgebiet der Psychologie.²³ Daß die Abspaltung des Gefühlslebens von der Vernunft Männern allerdings leichter als Frauen gelingt, wie sich biologisch-psychologisch nachweisen läßt, wird von Stein aus der phänomenologischen Betrachtung des «Wesens» des Mannes bzw. der Frau hergeleitet. Männer sind daher für die vom Gemütsleben eher abgetrennten technischen und stark theoretischen Wissenschaftsbereiche bereits von biologisch-natürlicher Anlage her begünstigt. Aber dennoch hält Stein fest, daß prinzipiell jede Frau individuell variabel Zugang zu Bereichen haben kann, die von der Sache her eher Männern zugänglich sind. Frauen, denen es gelingt, in diesen Bereichen Fuß zu fassen, haben dann von ihrer weiblichen Konstitution her noch leichter Kontakt zum eigenen Gemütsleben, erreichen allerdings im Gesamt-Vergleich nicht so häufig das Extrem an intellektueller Abstraktion wie vergleichbar ausgebildete Männer.

Der Intellekt an sich wird von Stein als «Gottesgabe» bezeichnet.²⁴ Den Intellekt bestimmt Stein phänomenologisch und scholastisch als den Geist, der dem Leib durch den leiblich-seelischen Zwischenbereich der Sinnlichkeit verbunden ist, und der sich in Erkenntnis erwerbenden Verstand (intellectus agens) und den Erkenntnis bergenden (intellectus possibilis) gliedert.²⁵ Die Betätigung des Intellekts für die Gestaltung der Welt ist vom Schöpfungsbericht her sowohl dem Mann als auch der Frau aufgetragen, jeweils nach der geschlechtlichen Eigenart. Die drei gemeinsamen Aufträge für Mann und Frau vor dem Sündenfall lauten: «Gottes Ebenbild zu sein, Nachkommenschaft hervorzubringen und die Erde zu beherrschen».²⁶

Während die Frau durch ihre Leibkonstitution auch intellektuell eher eine Einstellung auf das «Lebendig-Persönliche», auf das «Ganze» hin einnimmt, richtet sich der Mann kämpfend und erobernd auf die «tote Sache», auf einen einzelnen Ausschnitt der Wirklichkeit. Das Sachliche, Unlebendige sei nur von Interesse für die Frau, wenn es der Disposition zur Mutterschaft und zur Gefährtin diene, die Vorliebe der Frau sei es natürlicherweise in erster Linie, zu «hegen, hüten und bewahren, nähren und im Wachstum fördern»²⁷. Daher liege die Abstraktion ihr von Natur aus ferner als dem Mann. Es geht ihr um die Förderung sowohl des Geistes als auch des Leib-Seelischen, daher sei die Frau nicht zu Höchstleistungen auf dem einen oder dem anderen Gebiet prädisponiert, sondern zu einem ausgewogenen Maß der Verwirklichung beider Pole: «ihre natürliche Erkenntnisweise ist nicht

so sehr die begrifflich-zergliedernde als die auf das Konkrete gehende anschauende und erfüllende.»²⁸ Daher ist also die wissenschaftliche Forschung nicht der natürliche Betätigungsraum der Frau.

Dennoch unterscheidet Stein verschiedene Typen von Frauen, unter denen sich auch der intellektuelle Typus findet (neben dem erotischen, romantischen, nüchternen und mütterlichen).²⁹ Als intellektuelle Berufe, in denen die weibliche Eigenart zum Tragen komme, bedenkt Stein immer wieder den der Lehrerin, die ihre Überzeugungen theoretisch begründen können muß und daher eine gründliche dogmatische, apologetische und spirituelle Ausbildung benötigt, um für den jeweiligen Menschen in der richtigen Situation die rechten Worte zu finden; dann den der Ärztin, die anders als ein männlicher Vertreter dieser Berufsgruppe auf eine ganzheitliche Behandlung, auf Heilung für Leib und Seele anteilnehmend hinwirkt; des weiteren der Erzieherin und Sozialarbeiterin. Einer starken Frau könne es zudem gelingen, einen eher männlichdominierten Berufsbereich in einen «weiblichen» umzuformen:³⁰ beispielsweise als Politikerin, Juristin, Unternehmerin, Verwaltungs- und Büroangestellte, als Angestellte in der Fabrik, im chemischen Laboratorium oder im mathematischen Institut.³¹ Steins Fazit ist, daß es zwar typische Frauenberufe gibt, die ihrer weiblichen Eigenart entgegenkommen, daß jedoch prinzipiell jede Frau in jedem Beruf arbeiten und dort durch ihren Eigenwert Segen stiften kann.³²

4. Haltungen und Versuchungen im intellektuellen Leben

Zur wissenschaftlichen Arbeit von Frauen – was sie selbst persönlich betrifft – sagt Stein in ihrem ersten Vortrag zu Frauenthemen überhaupt nur zögerlich etwas: «Ich glaube in der Tat, daß hier wenig Gelegenheit für die Auswirkung des weiblichen Eigenwertes ist. Wissenschaft ist das Gebiet strengster Sachlichkeit. Die weibliche Eigenart wird also nur da fruchtbar zur Geltung kommen, wo die Sache, die es zu erforschen gilt, persönliches Leben ist, d.h. in den Geisteswissenschaften: Geschichte, Literatur usw. Wer sich eine der abstrakten Wissenschaften – Mathematik, Naturwissenschaften, reine Philosophie etc. – als Arbeitsgebiet wählt, in dem wird in der Regel die männliche Geistesart vorherrschen, wenigstens, was die reine Forschung angeht. In der Art, wie unterrichtlich etwa die Frau aus solchen Gebieten den Menschen nahebringt, was für sie dienlich sein kann, mag sich doch wieder ihre Eigenart geltend machen.»³³ In den wissenschaftlichen Berufen seien die Arbeiten, «die einen helfenden und dienenden Charakter haben, Übersetzung und Herausgabe, evtl. auch verständnisvolle Leitung fremder Arbeiten» der weiblichen Eigenart entsprechend.³⁴ Eine Frau nimmt laut Stein also im intellektuellen Leben – auch auf leitendem Posten – eine dienende Haltung ein, während der Mann von seiner Geschlechtsanlage

her eine vergleichbare Position eher in stärker eigenständig-herrschendem Gestus gestalten würde.

Den Eigenwert der Frau im Gebrauch des Intellekts sieht Stein in der besondern Betätigung des «Wertfühlers» gegeben, wie es Max Scheler in seiner «Materialen Wertethik» ausführt und Edith Stein in ihrer Dissertation «Zum Problem der Einfühlung» oder auch in «Einführung in die Philosophie» weiterdenkt. Es handelt sich hierbei um eine spezifische geistige Funktion: Die Güter der Welt werden von Frauen in besonderer Weise genossen, in «ehrfürchtiger Freude», sagt Stein, da sie eine spezielle Gabe haben, Werte und Güter der Welt zu erkennen, anzuerkennen und zu schätzen, wo der Mann eher zum Zählen, Messen, Wiegen – zum Gebrauchen und Gestalten der Güter neige. Die Frau hat eine Stärke im Gemütsleben, in dem nicht nur ein reines Fühlen vor sich gehe. Vielmehr habe jedes Fühlen eine theoretische Seite, denn das Gemüt «hat eine wesentliche Erkenntnisfunktion, es ist die Zentralstelle, an der die Entgegennahme des Seienden umschlägt in persönliche Stellungnahme und Tat. Aber es kann seine Aufgabe nicht lösen ohne Mitwirkung des Verstandes und Willens.»³⁵

Intellektuelle – ob Mann oder Frau – leben «in Problemen», d.h. sie sind im Theoretischen zu Hause.³⁶ Ein Intellektueller ist der Gesellschaft am ehesten dienlich, wenn er oder sie seiner theoretischen Arbeit treu bleibt und sich wenig in die praktische einmischt. «Er darf vertrauen, daß fortschreitende Einsicht ihre Früchte im praktischen Leben zeigen wird.»³⁷ Andererseits gehören zu den Intellektuellen auch diejenigen mit einem praktischen Beruf, die dazu eine intellektuelle Ausbildung genossen haben: Priester, Ärzte, Lehrer. «Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß uns diese [theoretische] Einstellung von der großen Menge absondert. ... Dann dürfen sie [die Nicht-Intellektuellen, die auf unsere Hilfe angewiesen sind] uns nicht als fremdartige Wesen empfinden, die in einer ihnen unzugänglichen Welt leben.»³⁸

Die Einsamkeit und einseitig theoretische Betätigung der Intellektuellen führen oftmals zu Verstandesdünkel und Hochmut. Dieser Stolz zerbricht normalerweise bei der Entdeckung, daß das eigene Erkennen Stückwerk ist, allerdings kann dann einerseits Verzweiflung, Resignation und Skepsis die Folge sein,³⁹ oder andererseits – in christlicher Haltung – man «beugt sich in Ehrfurcht vor der unerforschlichen Wahrheit und empfängt demütig im Glauben, was die natürliche Verstandestätigkeit sich nicht erobern kann. Dann bekommt der Intellektuelle im Licht der ewigen Wahrheit die rechte Einstellung zu seinem eigenen Intellekt.»⁴⁰ Für die intellektuelle Erkenntnis – sowohl von Männern als auch von Frauen – besteht eine weitere Gefahr in einer übersteigerten Erkenntnissucht, die keine Grenzen kennt, vielmehr sogar die ihr gesetzten gewaltsam durchbricht.⁴¹

Christliche Intellektuelle erkennen den legitimen Bereich der natürlichen Verstandestätigkeit und tun ihre Arbeit darin, «wie der Bauer sein

Feld bestellt. ... Und wie jede ehrliche Arbeit, die nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre verrichtet wird, so kann auch diese ein Instrument der Heiligung werden.»⁴² Nach dem Vorbild des hl. Thomas von Aquin solle man mit dem Pfund wuchern, das einem mit der Verstandesanlage von Gott gegeben sei, sich still und anspruchslos in seine Probleme vertiefen und sich auf schwierige Anfragen hin «bereitwillig» den Kopf zerbrechen.⁴³

Frauen und Männer sind einerseits von denselben Freuden und Gefahren des intellektuellen Lebens betroffen. Es gibt aber andererseits die geschlechtstypischen Begabungen in verschiedenen intellektuellen Funktionen (stärker oder schwächer gemütsgebunden) und zudem die geschlechtstypischen Versuchungen im intellektuellen Leben und Wirken: wie beispielsweise Weitschweifigkeit, Oberflächlichkeit und Neigung zum Allzupersönlichen für Frauen, so wie beispielsweise Detailverliebtheit, Zusammenhangslosigkeit und die Tendenz zu übermäßiger Unpersönlichkeit für Männer – alles immer in dynamisch-polarer Zuordnung als variabel verstanden.

5. *Geschlechtsspezifische Spiritualität?*

Wenn man laut Edith Stein die Auswirkung der Leiblichkeit auf die Betätigung des Intellekts nicht ausschließen kann, stellt sich die Frage, ob es für Edith Stein dann auch eine spezielle weibliche und spezielle männliche Spiritualität gäbe. Gegenwärtig stellt sich in der «Männer-Bewegung» die Frage, was denn eine männliche Spiritualität sei; aus der schwierigen «Männer-Arbeit» in Gemeinden zieht Markus Hofer beispielsweise das Fazit: «Männer glauben anders».⁴⁴ Stein betont einerseits, daß der Heilsweg für Männer und Frauen derselbe ist. Da aber andererseits Glaube sowohl Verstandes- als auch Herzenssache, Willensleistung und Tat sei, kann folglich der spirituelle Weg von Männern und Frauen und für die individuellen Typen verschieden sein.⁴⁵

Der Intellekt der Frau wie der des Mannes ist für Stein «eine Gottesgabe, die wir brauchen, und das nicht nur für uns, sondern auch und gerade für die, von denen er uns trennt. Aber er muß sich seiner Grenzen klarwerden und dadurch demütig werden.»⁴⁶ Demut ist ein wesentlicher Zug, der den Intellektuellen nicht natürlich ist und daher im Übernatürlichen gesucht werden muß. Dazu ist die Orientierung am Leben Jesu hilfreich, an dessen «Hoheit und Milde, dieser königlichen Freiheit, die keine andere Bindung kennt als die Unterwerfung unter den Willen des Vaters; ... dieser Freiheit von aller Kreatur, die zugleich Grundlage ist für die erbarmende Liebe gegen jede Kreatur.»⁴⁷ Stein empfiehlt aus ihrer eigenen religiösen Erfahrung heraus mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit den häufigen Empfang der Sakramente, vor allem der Eucharistie, und den vertraulich-persönlichen

Umgang mit Jesus in der eucharistischen Anbetung, denn «durch den Anschluß an ihn lernen wir, menschliche Stützen entbehren, und gewinnen die Freiheit und Festigkeit, die wir haben müssen, um andern Halt und Stütze zu sein. Er selbst führt uns und zeigt uns, wie wir andere führen sollen.»⁴⁸

Neben diesen geschlechtsübergreifenden geistlichen Empfehlungen bedenkt Stein auch den geschlechtsspezifischen Punkt der Hingabe, zu der Frauen leichter neigen. Sie sei nämlich gerade gegenüber Gott angebracht, bei dem man umgekehrt «die absolute Liebe und Hingabe, die wir bei Menschen immer vergeblich suchen», erfahren könne.⁴⁹ Die Hingabe an Christus würde anders als die Hingabe an Ehemann und Kinder – oder an die Sache der Forschung – eben nicht blind und taub machen für das, was andern not tut. Stein führt dazu Maria als Beispiel an, die auf der Hochzeit zu Kana still beobachtete und mit praktischer Vernunft Fehlendes entdeckte. Jede berufstätige Frau dürfe sich wie Maria als «Magd des Herrn» verstehen.⁵⁰

Schwer zu verwirklichen sei die spirituelle Praxis allerdings erstens durch die Doppelbelastung in Beruf und Familie, die viele Frauen trifft; zweitens aber auch durch Enttäuschungserfahrungen, wenn beispielsweise eine Single-Frau sich anderes von ihrem Berufsleben erwartet hat, «und die verleugnete, unterdrückte Natur ... sich geltend» macht.⁵¹ Befreiung schenkt hier ein Leben im Hl. Geist, die bewußt vertiefte Teilnahme am liturgischen Kirchenjahr, das Mitbeten des Gebetes der Kirche. «Andererseits hat diese Teilnahme am göttlichen Leben selbst eine befreiende Kraft, sie nimmt den irdischen Angelegenheiten ihr Gewicht und schenkt uns schon in dieser Zeitlichkeit ein Stück Ewigkeit, einen Abglanz des seligen Lebens, einen Wandel im Licht.»⁵²

Das Ziel der Formung durch die nahe Christus-Beziehung sei für die Intellektuelle eine bestimmte Seelenhaltung, die Stein beschreibt als «weit», «still», «warm», «klar», «in sich geschlossen», «von sich selbst leer», «Herr über sich selbst».⁵³ Eine ausführliche spirituelle Anleitung gibt Stein in Ergänzung zu ihrem Bendorfer Vortrag, bekannt unter dem Titel «Wege zur inneren Stille».⁵⁴ Es geht darum, «die Verbindung mit dem Ewigen herzustellen, wachzuhalten oder auch neu zu beleben».⁵⁵ Neben der Verbindung mit dem Ewigen betont Stein aber, daß Jesus seine Jünger eben nicht mit in den Himmel auffahren ließ, «er ließ sie zurück auf der Erde und sandte sie aus, denen das Licht zu bringen, die noch im Dunkel und Schatten des Todes sitzen.»⁵⁶

Christliche Spiritualität kann nach Edith Stein nur in Ausnahmefällen eine weltabgewandte Haltung sein. Durch ihre Übersetzungen von John Henry Newman und von Thomas von Aquin lernt sie den Weltauftrag der Christen kennen, speziell den des Intellektuellen, der in der Verbindung von Glaube und Denken besteht: «Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am heiligen Thomas aufge-

gangen. ... Und nur darauf hin habe ich mich entschließen können, wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen. In dieser Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf.»⁵⁷ Steins Spiritualität zeigt sich als leib-fundiert und rückgebunden an das leiblich-weltliche Sein des Menschen.

Ein christlicher Auftrag in der Wissenschaft ist auch durch die Zusicherung durch Jesus selbst gegeben, daß er uns seine «Freunde» nennt, die – im Gegensatz zu Knechten – wissen und verstehen, was die Pläne Gottes sind. (Joh 15,15) Der Auftrag zum intellektuellen Nachvollzug göttlicher Gedanken in Bezug auf Welt und Mensch ergeht an Jesu Nachfolger, an Männer und Frauen. In bedrohter Zeit wendet sich Stein in diesem Sinne in ihrem Artikel «Sendung der katholischen Akademikerin» von 1933 an Intellektuelle und appelliert an ihr weltanschaulich-kritisches Widerstands-Potential in der herausziehenden nationalsozialistischen Zeit: «Damit er [der Sinn der Ehe] bewahrt werde, muß es Frauen geben, die ihn in seiner ganzen Tiefe erfaßt haben und danach leben; Frauen, die gerüstet sind, dem Ansturm der Zeitanschauungen zu trotzen und ihre Schwestern zu stützen. Hier liegt die große Sendung der katholischen Erzieherin, Ärztin, Sozialbeamtin.»⁵⁸

6. Edith Stein als intellektuelle Evangelistin

Stein sah ihre spirituelle Aufgabe als intellektuelle Frau nicht nur in der reinen Forschung, sondern vor allem in der Lehre gegeben, vor allem in der Vermittlung der «einfachen Wahrheit», die für sie in der befreienden Botschaft der Liebe Christi zum Menschen besteht: «Doch wenn ich darüber [über das Übernatürliche] nicht sprechen sollte, würde ich wohl überhaupt auf kein Rednerpult hinausgehen. Es ist im Grunde nur eine kleine, einfache Wahrheit, die ich zu sagen habe: wie man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu leben. Wenn dann die Leute etwas anderes von mir verlangen und mir geistreiche Themen stellen, die mir sehr fern liegen, dann kann ich sie nur als Einleitung nehmen, um schließlich auf mein *Ceterum censeo* zu kommen. Vielleicht ist das eine sehr anfechtbare Methode. Meine ganze Rednertätigkeit ist so über mich hereingebrochen, daß ich noch gar nicht prinzipiell darüber nachgedacht habe. Wahrscheinlich werde ich das einmal tun müssen.»⁵⁹ Letztlich verstand sich Stein vornehmlich als Evangelistin in der Welt der Intellektuellen.

An vielen Stellen sah sich Stein überfordert; ihre Briefe zeigen uns die sensible Frau, die ihre Unzulänglichkeit spürte, sich beispielsweise in

Münster als Dozentin neu in das Gebiet der wissenschaftlichen Pädagogik einzuarbeiten. Dennoch wußte sie sich von Gottes Hand gesandt, nur so ließen sich ihre für Intellektuelle typischen Krisenzeiten überwinden: «Jetzt [...] merke ich erst, daß ich eigentlich überall den Anschluß verloren habe und für diese Welt allseitig untauglich bin. Diese Erkenntnis deprimiert mich an sich nicht. Es ist nur nicht ganz leicht, an einem verantwortungsvollen Posten zu stehen, für den einem so vieles Notwendige fehlt, und wenig Aussicht zu haben, das alles nachholen zu können. Aber solange die Indizien dafür sprechen, daß mich der Herr an dieser Stelle haben will, darf ich nicht desertieren.»⁶⁰

Aus ihren Briefen spricht die tiefe Zuversicht, trotz eigener Mängel und ihrer Minderwertigkeitsgefühle doch zu ihrer Aufgabe als Dozentin in der Lehrerweiterbildung von Gott gerufen zu sein. Anfang 1933 sieht sie sich in ihrer Berufung bestärkt, dem nationalsozialistischen Zeitgeist weltanschauliche Analysen und ein fundiertes christliches Welt- und Menschenbild entgegensetzen. Stein versteht ihre Aufgabe wieder «klarer und bestimmter»: «Das heißt freilich auch, meine völlige Unzulänglichkeit immer tiefer einzusehen, aber zugleich die Möglichkeit, trotz dieser Unzulänglichkeit Werkzeug zu sein.»⁶¹ Steins Stellung zu ihrer eigenen Unzulänglichkeit erinnert an eine alte Erfahrung des Volkes Israel, daß nämlich Gott bewußt die Möglichkeiten seines Volkes reduziert – so befiehlt Gott in Ri 7,7 dem Volk, statt mit 22 000 mit nur 300 Mann in den Kampf gegen die Midianiter zu ziehen (und gegen deren Übermacht zu siegen) – damit der Mensch erkenne, daß ein bestimmter Erfolg auf Gottes und nicht auf des Menschen «Konto» gehe.

In diesen Gotteserfahrungen gibt es keine Geschlechtergrenzen inhaltlicher Art, die in der Nachfolge Christi bekanntlich fallen – wie Paulus schrieb (Gal 3,28). Man wird Christus ähnlich, so daß in einer Jüngerin oder in einem Jünger Christi «die positiven Werte der männlichen und weiblichen Natur vereint sind».⁶² Allerdings unterscheidet sich die Art und Weise des Erlebens derselben Glaubensgehalte; Männer und Frauen dürfen den Auferstandenen in ihrer jeweiligen geschlechtlichen und individuellen Art in unterschiedlicher Gemütsintensität oder Erkenntnistiefe erleben und anbeten. Diese Fülle als Bereicherung, nicht mehr in Konkurrenz zu verstehen, wird eine bleibende Aufgabe für Christen sein. Dabei kann uns nach unserem Glaubensbekenntnis von der leiblichen Auferstehung die Gewißheit begleiten, daß sie keinesfalls geschlechtslos vor sich gehen wird, da sie leibgebunden ist, auch wenn Jesus den Zustand der triumphierenden Kirche als einen bezeichnet, in dem nicht mehr «geheiratet wird» (Mt 22,30). Doch zuvor – im Zustand der pilgernden Kirche – gilt als Grundsatz einer Spiritualität für intellektuelle Männer und Frauen, daß wir gemeinsam als Menschen berufen sind, unsere jeweilige geschlechtliche Eigenart zu kennen

und zu schätzen und sie nach Maßgabe unserer individuellen Anlagen und gemäß unserer jeweils individuellen Berufung von Jesus her fruchtbar werden zu lassen: «Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; nur von hier aus ist auch die rechte Auseinandersetzung mit der Welt möglich, nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugedacht ist.»⁶³

ANMERKUNGEN

¹ Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Jahrbuch IX. 1928. Hrsg. v. Heidegger, der Edith Steins Vorarbeit beiläufig erwähnt, die allerdings von ihm ohne weitere Überarbeitung übernommen wurde.

² Husserl in seinem Schreiben an die Universität Göttingen vom 6. Feb 1919; in: Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Ein neues Lebensbild, Freiburg 1983, 77. – Auch Gerda Walther, eine andere Phänomenologin, berichtet Ähnliches von Husserl: «Schon früher, als ich einmal mit Husserl die etwaige Möglichkeit einer Habilitation besprach, sagte er etwas verlegen, er sei nun einmal der Meinung, daß die Aufgabe der Frau im Grunde doch das Heim, die Ehe sei, er habe deshalb auch Edith Stein nicht zur Habilitation bei sich veranlaßt. ... In diesen Dingen war er doch noch in alttestamentarisch-patriarchalischen Anschauungen befangen, obwohl er seinerzeit, wie er immer betonte, aus Überzeugung, nicht aus äußeren Gründen, zum (evangelischen) Christentum übergetreten war. Immerhin war Husserl schon fortschrittlicher eingestellt, als die Gründer jener Freiburger philosophischen Gesellschaft, an deren Veranstaltungen Frauen überhaupt nicht teilnehmen durften! ... Erst durch die Revolution 1918 wurde es ja den Frauen bei uns in vollem Umfang ermöglicht, eine wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen. Ich erlebte in jener Zeit selbst ein Beispiel für diese altmodische Einstellung zur Frau, als ich während der Bahnfahrt nach Freiburg nach Baden-Baden ein Stück in Kants *Kritik der reinen Vernunft* las, das uns Husserl für sein Seminar aufgegeben hatte. Ein fremder Herr saß mir gegenüber. Plötzlich sagt er: «Sie können es wegtun, ich habe es schon gesehen!» Walther, Gerda: Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum, Remagen 1960, 216f.

³ Mündliche Mitteilung durch Andreas Uwe Müller, Edith-Stein-Tage in Beuron 1995.

⁴ Folgendes in: Huning, Alois: Edith Stein und Peter Wust. Von der Philosophie zum Glaubenszeugnis, Münster 1969, 64–66.

⁵ «Doch zurück zu Edith Stein! Sie ist wahrlich keine gute Briefschreiberin! Auch mir hat sie kürzlich auf die Zusendung meines Buches [Gründler, Otto: Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, München Kempten Kösel-Pustet 1922] hin nur eine ganz inhaltsleere Postkarte geschrieben. Sie hat etwas Gouvernantenhaftes an sich.» Huning, S. 66. Das Gouvernantenhafte wird bestätigt von Gerda Walther: «Sie war ruhig und sachlich. Sie wirkte mit ihren grauen Schreibärmeln und ihrer schlichten Frisur ein wenig lehrerinnenhaft, aber nicht unsympathisch.» Walther, S. 204. Edith Stein war besonders vor ihrer Bekehrung sehr hart zu sich selbst, manchmal auch streng nach außen. Gerda Walther bekam einmal einen strengen Verweis auf eine harmlose Neckerei mit einem Kommilitonen: «Diesen Ton wollen wir aber nicht einreißen lassen.» Ebd.

⁶ Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V (1922), 1–283.

⁷ 11.XII.1922 Gründler an Wust, Brief aus Band X der GESAMMELTEN WERKE Peter Wusts. Original im Archiv des Franziskanerklosters Münster. Peter Wusts Bild von Edith Stein änderte sich zum Positiven, als er ihr während der Salzburger Akademikertagung 1930 begegnete. Von ihr inspiriert ist wohl sein Aufsatz über die metaphysische Bedeutung der Frau [Kölnische Volkszeitung LXXI (1930), Nr. 609 (30.11.1930), Nr. 622 (7.12.1930), Nr. 635 (14.12.1930)]. Persönliche Begegnungen in Münster und sein Besuch anlässlich ihrer Einkleidung in Köln bewirkten seine spätere Wertschätzung ihrer Person.

⁸ Guardini, Romano: «Frauenart und Frauensendung», in: Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste katholischen Frauenstrebens, hg. vom Kath. Frauenbund Deutschlands, 19. Jg. (3/1921) H 3, S. 33-37 u. 52-57, hier: 36f. Vgl. auch Guardini, Romano: «Von Mannestum und Fraulichkeit», in: Des Königs Banner. Der dritte deutsche Quickborntag, hg. v. Hermann Hoffmann, Rothenfels a.M. 1921, 83-90.

⁹ «Das Ethos der Frauenberufe» (Salzburg 1930), in: Stein, Edith, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, ESGA 13, Freiburg 2000, 29. Alle weiteren Edith-Stein-Zitate entstammen ESGA 13, wenn nicht anders angegeben.

¹⁰ 15.8.1988, Über die Würde und Berufung der Frau.

¹¹ Über die Würde und Berufung der Frau, 31.

¹² «Das Ethos der Frauenberufe», 22.

¹³ Vgl. dazu: Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, hg. v. Diotima (Philosophinnengruppe aus Verona), Wien (2. Aufl.) 1993. Und: Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, hg. v. Ute Gerhard, Mechthild Jansen u.a., Frankfurt a. M. 1990.

¹⁴ Im Anschluß an die kontrovers diskutierte Judith Butler.

¹⁵ «Das Ethos der Frauenberufe», 18.

¹⁶ «Sendung der katholischen Akademikerin», 224.

¹⁷ «Das Ethos der Frauenberufe», 22f.; vgl. auch «Die Bestimmung der Frau», 50.

¹⁸ «Das Ethos der Frauenberufe», 19.

¹⁹ «Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes», 6.

²⁰ «Das Ethos der Frauenberufe», 20.

²¹ Ebd., 21.

²² Gössmann, Elisabeth: «Simone Weil und Edith Stein», in: Dies., Die Frau und ihr Auftrag. Gestalten und Lebensformen, 2. veränderte Aufl. Freiburg 1965, 189.

²³ Vgl. Dölbelt, Rainer: «Männliche Moral – Weibliche Moral?», in: Gerhardt, U./Schütz, Y. (Hg.): Frauensituation. Veränderung in den letzten 20 Jahren, Frankfurt a. M. 1988, 81-113.

²⁴ «Der Intellekt und die Intellektuellen», in: Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, ESGA 16, Freiburg 2001, 155.

²⁵ «Der Intellekt und die Intellektuellen», ESGA 16, 145.

²⁶ «Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung», ESGA 13, 58.

²⁷ «Das Ethos der Frauenberufe», 19.

²⁸ Ebd.

²⁹ «Probleme der neueren Mädchenbildung», 165f.

³⁰ «Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes», 3.

³¹ «Das Ethos der Frauenberufe», 23.

³² «Der Eigenwert...», 11.

³³ Ebd.

³⁴ «Das Ethos der Frauenberufe», 22. «Wenn bahnbrechende Leistungen von Frauen verhältnismäßig selten sind und das in der weiblichen Natur begründet sein mag, so kann doch die Einfühlungs- und Anpassungsgabe der Frau sie in hohem Maße dazu befähigen, am Schaffen anderer verstehend und anregend als Hilfsarbeiterin, Interpretin, Lehrerin Anteil zu haben.» «Christliches Frauenleben», 103.

³⁵ «Christliches Frauenleben», 87.

³⁶ «Der Intellekt und die Intellektuellen», ESGA 16, 150.

³⁷ Ebd., 152.

³⁸ Ebd., 154.

- ³⁹ «Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung», 67.
- ⁴⁰ «Der Intellekt und die Intellektuellen», ESGA 16, 155.
- ⁴¹ Vgl. Wust, Peter: Ungewißheit und Wagnis, Graz (2. Aufl.) 1946.
- ⁴² «Der Intellekt und die Intellektuellen», 155f.
- ⁴³ Vgl. ebd. 156.
- ⁴⁴ Hofer, Markus: Männer glauben anders, Innsbruck 2003.
- ⁴⁵ «Lebendigen Glauben haben heißt Gott erkennen, Ihn lieben, Ihm dienen. Wer Gott erkennt (in dem Sinn und in dem Maß, in dem Gotteserkenntnis – durch natürliches und übernatürliches Licht – möglich ist), der kann nicht anders als Ihn lieben, wer Ihn liebt, kann nicht anders als Ihm dienen. So ist lebendiger Glaube Verstandes- und Herzenssache, Willensleistung und Tat.» «Grundlagen der Frauenbildung», 39.
- ⁴⁶ «Der Intellekt und die Intellektuellen», 155.
- ⁴⁷ «Der Eigenwert der Frau ...», 6.
- ⁴⁸ Ebd. 7, vgl. auch «Christliches Frauenleben», 95.
- ⁴⁹ «Der Eigenwert der Frau...», 7.
- ⁵⁰ «Das Ethos der Frauenberufe», 26.
- ⁵¹ Ebd., 27.
- ⁵² Ebd., 28.
- ⁵³ «Grundlagen der Frauenbildung», 34.
- ⁵⁴ «Grundlagen der Frauenbildung – Ergänzung», 43ff.
- ⁵⁵ Ebd., 45.
- ⁵⁶ «Die Bestimmung der Frau», 47.
- ⁵⁷ Selbstbildnis in Briefen I, ESGA 2, Freiburg 2000, Br. 60 an Callista Kopf (12.2.1928).
- ⁵⁸ «Sendung der katholischen Akademikerin», 224.
- ⁵⁹ ESGA 2, Br. 150 an Adelgundis Jaegerschmid (28.4.1931).
- ⁶⁰ ESGA 2, Br. 230 an Hedwig Conrad-Martius (13.11.1932).
- ⁶¹ ESGA 2, Br. 243 an Petra Brüning (12.2.1933).
- ⁶² «Grundlagen der Frauenbildung», 42.
- ⁶³ Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, ESGA 18, Freiburg 2003, 133.

MICHELE M. SCHUMACHER · FRIBOURG

LEBEN IN DER BEGEGNUNG DER GABEN

Die existenzielle Theologie Adriennes von Speyr

«Charismen», schreibt Hans Urs von Balthasar im Hinblick auf die Schweizer Ärztin und Mystikerin Adrienne von Speyr (1902–1967), «werden nicht aufs Geratewohl ausgeteilt, sondern von Gott für die Bedürfnisse und Nöte seiner Kirche in die jeweilige Geschichtszeit hinein gesendet. Stammen sie von Gott, dann schwimmen sie zumeist nicht mit den Modeströmungen, sondern enthalten vielmehr die Gegengifte und Arzneien für die Gefahren der Zeit.»¹ Der Kirche des 21. Jahrhunderts mangelt es wahrlich nicht an Bedürfnissen und Nöten, und der Welt von heute sind Gefahren alles andere als fremd. Das Augenmerk Balthasars richtete sich auf das damals (1968) wie heute so dringende Bedürfnis nach Heiligkeit: «Die letzten zehn Jahre 1955–1965 haben unerbittlich gezeigt: das dynamischste christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit wachsender Bewusstheit den Gegen-Teil ausbildet und erst so sich ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation; wer mehr formen will, muss tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muss die Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit, das Unrentable, weil Unberechnete und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend auch aller christlichen Liebe begreifen.»²

Wer immer die Wahrheit Christi mit Autorität (also überzeugend) lehren will, muss – ich darf das wohl im Sinne Balthasars hinzufügen³ – lebendiges Evangelium werden. Seine Theologie muss existentielle Theologie sein: eine Theologie, die vor allem gelebt (also empfangen) wird, bevor sie weitergegeben werden kann; eine Theologie, die in der Erfahrung des lebendigen Gottes gründet, der sich dem menschlichen Subjekt als ein «Objekt» schenkt, das erkannt und geliebt werden will, zugleich aber *par excellence* Subjekt der Wahrheit bleibt. Adrienne von Speyr, Balthasars Gefährtin in einer von beiden als gemeinsame Aufgabe verstandenen

MICHELE M. SCHUMACHER; geb. 1964; Dr. theol.; Mutter von 4 Kindern; verschiedene Lehr-tätigkeiten in USA; zur Zeit wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Fribourg/CH.

kirchlichen Sendung⁴, hat auf das Verlangen nach geistigem Tiefgang in der Kirche wie auch in der katholischen Theologie (ohne jeden Wunsch nach Konfrontation und reaktionären Hintergedanken mit der zu jeder echten Mystik gehörenden Lauterkeit) heilsame «Medizin» verabreicht. «Sie bringt in verworrene und perplexen Situationen Weisungen und Lösungen von schneidender, oft wehtuender Klarheit. Aber es sind Weisungen, die alle aus dem Quellbereich der biblischen Offenbarung stammen.»⁵

Um in Adrienne von Speyrs Theologie die wesenhafte Einheit von Leben und Lehre, von dem, was sie empfängt und was sie weitergibt, aufzuzeigen (wofür ich den Begriff «existenzielle Theologie» verwenden möchte), soll zunächst Adriennes christliche Anthropologie vorgestellt werden. Dies ist von besonderer Wichtigkeit, denn was das Herz der Lehre Adriennes von der Heiligkeit der menschlichen Person ausmacht, ist dasselbe Prinzip, das auch ihr theologisches Denken und ihren ganz persönlichen Weg innerhalb ihrer Sendung bestimmt: Genau so wie die menschliche Person durch Teilhabe an der Sohneshaltung Christi – an seinem liebenden Gehorsam zum Vater, seiner bereitwilligen Verfügbarkeit, seinem geschehenlassenden Fiat und seiner «Beichthaltung» (ein wichtiger Begriff bei Adrienne, der im Folgenden näher untersucht werden soll) – vollendet, erfüllt wird und lebt –, so sollten gerade auch die Theologie im Allgemeinen und die Mystik im Besonderen, als «objektive» Wissenschaften, durch die Transparenz der Weitergabe und die Annahmefähigkeit ihren Autoren gegenüber gekennzeichnet sein. Es wird kaum überraschen, dass gerade diese «theologische» Beichthaltung oder Selbsthingabe aus Liebe zu Christus im Folgenden als das Herzblut der Person Adriennes und ihrer Sendung dargestellt wird. Es gibt bei ihr eine Übereinstimmung zwischen der subjektiven und objektiven Dimension des Glaubens und im Letzten zwischen ihrem eigenen Stand der Heiligkeit und ihren charismatischen Gaben. Ihre persönliche Glaubenserfahrung wird so zum Geschenk an die Kirche und zur Bereicherung des kirchlichen Glaubens wie auch des Glaubens jedes einzelnen Christen in der Kirche.

Eine trinitarische Anthropologie der Sendung

Parallel zu dem gegenwärtigen methodologischen Streitgespräch zwischen den Vertretern einer «Christologie von oben» und einer «Christologie von unten» – in dessen Mittelpunkt das (von Hans Urs von Balthasar hochgeschätzte) patristische Thema des *admirabile commercium* steht, jenes «wunderbaren Tausches», durch den der Sohn Gottes Mensch wird und uns Menschen auf diese Weise an seiner Göttlichkeit teilhaben lässt – wird in der christlichen Anthropologie der Frage nachgegangen, ob im Blick auf das Geheimnis der menschlichen Person von der menschlichen Erfahrung,

oder besser von der göttlichen Offenbarung auszugehen sei. Oder anders gesagt: von der menschlichen Person, aus der sich eine Spur des Göttlichen «ableiten» lasse, oder aber von der göttlichen Person Christi, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, «dem Menschen den Menschen voll kundtut und ihm seine höchste Berufung erschließt.»⁶ In ihrer existenziellen Theologie überwindet Adrienne diese Kontroverse und beschreibt die menschliche Person als eine, die mitten im Geheimnis des göttlichen Lebens lebt: «Kein Geheimnis der Trinität ist in Gott so verborgen und verloren, dass es dem Christen nicht notwendig wäre, dass er nicht versuchen müsste, es zu verstehen, dass er in dieses Geheimnis nicht einbezogen wäre, dass er nicht versuchen müsste, es zu verstehen, dass er in dieses Geheimnis nicht einbezogen wäre und es darum nicht auch in sein Leben einbeziehen müsste. Betrachtend, so wie Gott betrachtet, lernt der Christ betrachten. Und betrachtend, wie Gott mit Gott lebt, lernt er mit dem Mitmenschen leben. Es genügt nicht, dass jede Aktion und jede Kontemplation auf Erden zum Himmel strebt, in der vagen Hoffnung, irgendwo anzukommen und aufgenommen zu werden. Aktion und Kontemplation müssen auch geistig und wissend teilhaben an der Art Gottes, und deshalb die Art Gottes als Anleitung und Richtschnur benützen für das irdische Leben in Gott.»⁷

Wenn schon in der zwischenmenschlichen Kommunikation die «Botschaft» des Sprechenden vom Hörenden empfangen wird,⁸ dann, so lehrt Adrienne, sollte das Wort Gottes vom Christen so aufgenommen werden, dass es in ihm bleibt und ihn sogar diesem Wort, also in dem Herrn selbst, einverleibt. Durch seine Gnade, das heißt «durch ihn in uns werden wir zu ihm in uns: zu einem Kind Gottes.»⁹ Der Herr, erklärt Adrienne, ergreift Besitz von jedem noch so kleinen «Raum», den der Gläubige ihm zugesteht, und «hat keine Ruhe, bis das ganze Wort des Vaters darin eingeführt wird.»¹⁰ Dies verlangt, dass der Christ sich selbst dem Herrn als Geschenk darbringt, als Antwort auf, ja sogar als Teilhabe an Gottes Hingabe seiner selbst an den Christen und die Kirche.¹¹ «Wer mich sieht, der sollte in mir den Herrn sehen. Er sollte sehen, nicht dass ich den Herrn aufgenommen habe, sondern dass ich ein vom Herrn Aufgenommener bin.»¹² Gerade diese Einstellung einer christlichen Durchsichtigkeit gilt Adrienne als Teilhabe an Christi eigener Sohneshaltung der gehorsamen Liebe¹³ wie auch an der Tochterhaltung der Kirche, wie sie in Maria verkörpert ist.¹⁴ So wie es in Christus «keine Grenze» gibt «zwischen seinem Besitz des Vaters und seinem Besessenwerden vom Vater»,¹⁵ so (d.h. analog dazu: unter Wahrung des Unterschieds auf der Ebene der Substanz) «lassen sich» unsere Aufnahme des Sohnes und seine Aufnahme unserer selbst «nicht mehr reinlich trennen; die Grenzen zwischen dem Aufnehmenden und dem Aufgenommenen sind verwischt.»¹⁶ Sicher, die Selbsthingabe des Christen an Christus ist ein Werk der Gnade, das durch Christi Selbsthingabe an den Vater und an den

Christen und die Kirche für den Vater bestimmt wird. Aus dieser Perspektive kann man von einer gegenseitigen Hingabe Christi und des Christen sprechen, wobei der letztere in den Leib Christi, also in die Kirche, ein-geht. In dem Maße, wie der Gläubige «kleiner wird», um dem Sohn mehr Raum in sich zu gewähren (vgl. Joh 3,30) – ein «Maß», das unendlich kleiner ist als das Ja des Herrn, in welchem das mehr oder weniger halbherzige Ja des Christen zum Herrn enthalten ist –, gehört er, so sagt Adrienne, dem Herrn, «der ihn der Gemeinde übergibt.»¹⁷ Hier nun verwandelt sich die Analogie und wird zur Partizipation: Die Teilhabe der menschlichen Person am göttlichen Leben dank der Gnade wird hier als Teilhabe am gegenseitigen Einwohnen der Trinität dargestellt: eine Teilhabe an der Liebe des Sohnes zum Vater und der Liebe des Vaters zum Sohn in ihrem gemeinsamen Geist der Liebe. Diese Teilhabe – «denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind» (Joh 17,22) – wird vollendet durch das gegenseitige Einwohnen des Christen und Christi, der immer eins ist mit dem Vater und dem Geist («denn ich in ihnen und du in mir», Joh 17,23). Der «neue Mensch» des Apostels Paulus (vgl. Eph 2, 14b–15) wird von Adrienne als der alte Adam dargestellt, der in Christus aufgenommen wurde und den Tod mit Christus zusammen gestorben ist. Fortan kann er nur in Christus und durch Christus leben, weil der Herr «ihn nicht nur ein für allemal erschaffen hat, sondern ihn auch dauernd neu zeugt, ihm ständig seine Substanz gibt, ohne die er nicht leben könnte.»¹⁸ Diese Substanz ist natürlich die Eucharistie, durch die der Christ nicht nur den Leib des Herrn in sich aufzunehmen vermag, sondern auch die Möglichkeit erhält, seinen eigenen Leib dem Herrn darzubringen und Christi Leben im eigenen Leib zu leben, zusammen mit dem Herrn im eigenen Leib zu wohnen, um damit den Willen des dreieinigen Gottes zu erfüllen.¹⁹ Das Geheimnis der Eucharistie liegt nicht nur darin, dass der Herr in uns lebt, sondern auch darin, dass uns der Herr sich selber hingibt und bereit ist, «von allen Sündern versehrt, geschmäht, angespien, geißelt und gekreuzigt zu werden.»²⁰ Ebenso vermag Christus uns mittels der Eucharistie in seine eigene Vertrautheit mit dem Vater hineinzunehmen. «Dort in dieser Vertrautheit lässt er sie kommunizieren, dorthin lässt er die Unruhe der menschlichen Sünde ein.»²¹

Die Teilhabe an der Sohnschaft Christi – ein zentrales Anliegen der biblischen und patristischen Gnadentheologie – wird in Adriennes Theologie als Teilnahme an seiner Sendung gesehen.²² Was Balthasar später als den Begriff der theologischen Person darstellen wird²³, ist bei Adrienne bereits in einer noch unsystematischen Form vorhanden. Die «Kurve des geschaffenen Menschen,» erklärt sie, ist «eingefangen ... in die Kurve des menschengewordenen Wortes»,²⁴ d.h. dass Christus uns auf seinem Weg zum Vater verwandelt, und dieser wiederum «nimmt uns auf als seine Kinder», und «vollendet ... diese Kindschaft, indem er uns teilhaben lässt an der Sendung

des Sohnes.»²⁵ Indem der Christ als ein Glied des einen Leibes Christi (also der Kirche) lebt, hat er Teil an Christi Sendung: den Vater und seine Liebe zu offenbaren. Dank der «Durchsichtigkeit» als Sohn kommt Christus – gerade als Mensch – «mit seiner ganzen Herrlichkeit, wie er sie vom Vater empfängt», was unsere Beziehung zu ihm «öffnet ins Grenzenlose und die Perspektiven auf Gott hin frei lässt.» So wird diese Transparenz aus der Perspektive Gottes verwirklicht, was bedeutet, dass der Herr «auch für den Vater durchsichtig wird: der Vater erblickt uns in ihm.»²⁶ So darf es uns nicht wundern, dass Balthasar die Einheit von Adriennes Werk darin sieht, «dass jede menschliche Sicht in eine kirchliche, jede kirchliche in eine christologische, jede christologische in eine trinitarische übergeführt und hineingegründet werden muss.»²⁷

Christliche Transparenz: Theologische Haltung und Lebensweise

Die Bewegung hier ist seltsamerweise gegenläufig zu der Bewegung anderer (nichtchristlicher) Anthropologien: Sie verläuft nicht so sehr vom Allgemeinen zum Besonderen, als vielmehr vom Besonderen zum Allgemeinen, ja zum Universalen. Es ist, deutlicher gesagt, eben jener bestimmte Mensch Christus Jesus, den Balthasar als das *univerale concretum* beschreibt²⁸ und den Adrienne als den «offensichtliche[n] Maßstab» der Wahrheit²⁹ darstellt, der die gesamte Schöpfung auf ihr letztes Ziel hin erklärt, bestimmt und führt. In ihm erkennt jedes einzelne menschliche Wesen den konkreten Sinn seines oder ihres «Ichs». So ist das Wesentliche an dieser Perspektive nicht – im statischen Sinne – das, was einer *ist*, sondern was einer zu *werden* berufen ist, wer man «für-immer-und-ewig» für Gott in dem ewigen «Jetzt» des trinitarischen Lebens sein wird. Die Bewegung der Heiligung im ultimativen Sinn des Lebens eines Christen – das, was so treffend als Adriennes typisch eschatologische Perspektive, ihre hoffnungsvolle Ausrichtung auf die Zukunft hin geschildert wird³⁰ – ist somit Bewegung zu einem «Selbstverlust» in das Umfassende Christi und der Kirche hinein, wodurch der Mensch, fast paradoxerweise, zur höchsten Verwirklichung gelangt. Das ist, zum Beispiel, auch der Sinn dessen, was die Evangelien empfehlen: den Menschen «immer mehr über das Private und Persönliche hinaus in das Gesamtkirchliche hineinzuführen.»³¹ Tatsächlich kann dieses Hineinführen in die kirchliche Sphäre so weit gehen, dass dem Auge der Gläubigen (durch Offenbarung) die innigste, geheimste Beziehung der menschlichen Person vor Gott erkennbar wird, wie etwa die Erfahrungen der Propheten und Apostel und jene der Jungfrau Maria.³² Dies ist der Sinn einer wirklich christlichen Sendung, die notwendigerweise der universalen Sendung Christi entspringt und in ihr bereits enthalten ist. Für Adrienne gibt es tatsächlich immer «eine persönliche, aber keine private [Gottes-]

Beziehung.»³³ Das Mysterium der Gemeinschaft der Heiligen wird folgendermaßen beschrieben: «Man gibt sein Ganzes in das Ganze der Gemeinschaft und ihrer Bedürfnisse hinein, ohne den Hintergedanken, dadurch etwas für sich herauszuschlagen, und dann erhält man etwas so Großes zurück, dass es in jedem Fall das Gegebene weit überragt.»³⁴ Obwohl ihre mystische Sprache manchmal eine geradezu schockierende Wirkung hat, vermag Adrienne darin das auszudrücken, was personalistische Philosophen schon in den 1930er Jahren über die Selbstverwirklichung durch Transzendenz zum Anderen hin zu formulieren versuchten, und was das Zweite Vatikanische Konzil (weitgehend unter dem Einfluss des personalistischen Philosophen Karol Wojtila, des späteren Papstes Johannes Paul II.) über die Heiligung der menschlichen Kreatur «durch die aufrichtige Hingabe» lehrt.³⁵ Es ist also keineswegs eine Art buddhistischer Selbstverneinung, vielmehr die Erfüllung des Gläubigen in dem mit seinem Leib, der Kirche, vereinten Christus: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20). All dies bedeutet nichts anderes, als dass der Christ in die Bewegung des Lebens Christi – in die Bewegung der Liebe des Vaters – mit hineingenommen ist, wodurch sein «ganzes Leben aktiv wird ... Wir können ihn nicht einfach «in uns wirken lassen» und zusehen, wie er in uns lebt. Jede Minute unseres Lebens ist aufgerufen zur lebendigsten, intensivsten Mitwirkung.»³⁶

Hier wie auch andernorts widerspiegelt sich in Adriennes Anthropologie eine ganz bestimmte «attitude théologique»³⁷, eine besondere Betrachtungsweise der Glaubensgeheimnisse, in ihrem eigenen Leben wie auch in ihrer Theologie. Tatsächlich steht diese Bewegung des In-sich-selbst-Raumgebens für jenes Ganze, das Christus und die Kirche darstellen, des Sichbereithaltens und Verfügbarmachens für Gott – eine Bereitschaft, die als «christologischer Gehorsam», «Durchsichtigkeit», «Ignatianische Gelassenheit», «die Marianische Haltung des Fiat»³⁸ oder eben «Beichthaltung»³⁹ bezeichnet werden kann. Mit anderen Worten: Nach Adrienne gibt es immer eine Übereinstimmung zwischen der subjektiven und der objektiven Dimension des Glaubens, zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt, zwischen den objektiven und subjektiven Elementen ihres Glaubens und des Glaubens im Allgemeinen. Gotteserkenntnis wächst zusammen mit dem persönlichen Glauben, betont Adrienne, «jedoch dauernd nur *in Ihm*, in seiner Wahrheit, deren Objektivität unerschütterlich ist; der Empfang bedingt den Wandel, der Wandel aber entfernt sich, auch als heutiger, nie vom Empfang.»⁴⁰ Glaube ist also beides: das, *was empfangen wird* und das, *wodurch es empfangen wird*; und in beidem bleibt er ein Geschenk, das dem göttlichen Leben der Dreieinigkeit entspringt.⁴¹

Wenn dies schon für die allgemeine Glaubenserfahrung zutrifft, so gilt es umso mehr für die Mystik. «Eins ist sicher: der Ort der Vereinigung des

Mystikers mit Gott liegt immer in Gott selbst; der Mensch ist nur scheinbar ein Ort der Begegnung.»⁴² Daher ist Mystik, wie Adrienne betont, «immer ein Ausdruck des Glaubens, sie kann sich nur innerhalb des Glaubens ereignen. Der Glaube verliert seinen abstrakten, spekulativen Charakter, um ein Moment der Erfahrung göttlicher Realität in sich aufzunehmen. Aber man kann sich in der Schau nicht vom Glauben ausruhen wollen.»⁴³ Und wirklich, selbst die außergewöhnlichste Glaubenserfahrung steht immer im Dienste der Glaubenserkenntnis.⁴⁴ In diesem Sinne muss betont werden, dass Adriennes Theologie nicht nur eine mystische, sondern auch eine existenzielle (oder gelebte) Theologie ist, die sich nicht so sehr aus ihrer Lebenserfahrung speist, sondern diese vielmehr bestätigt. D.h. dieselbe Wahrheit, welche die treibende Kraft ihres Lebens ist – Christus selbst, der «die ganze Wahrheit des Vaters»⁴⁵ ist –, steht gleichermaßen im Mittelpunkt ihrer Theologie. Ja man könnte sagen, dass die *Haltung*, mit der sie die Glaubensgeheimnisse – durch ihre eigene Glaubensübergabe darlegt – für eine ernsthafte, ja wissenschaftliche Erforschung ihres Werkes ebenso unerlässlich ist wie ihre Darlegung selbst. In beidem zeigt sich der zentrale Aspekt des Glaubens: eine umfassende persönliche Hingabe, ein ganz persönliches Stehen zu dem, was man bekennt, eine lebendige Beziehung zu Christus, der «die volle Wahrheit, die Fülle der Wahrheit» ist, so nämlich dass jede «Teilwahrheit, die in der Welt begegnet, nur Bestand hat, wenn sie innerhalb seiner Wahrheit Platz findet und fähig ist, sich auf seine Wahrheit hin zu öffnen, zu seiner Wahrheit heranzuwachsen.» Nach Adrienne wird diese allumfassende Wahrheit Christi als Glaube, Hoffnung und Liebe mitgeteilt, die für uns «Teilnahme an der Beziehung zwischen Vater und Sohn» ist.⁴⁶ Es kann daher nicht überraschen, dass die Einheit von Leben und Sendung des Christen – nicht unähnlich der Einheit von Wachstum und Aufnahme, Glauben und Wissen – selber ebenfalls in der «Selbsthingabe Gottes in der Haltung Christi gründen muss, der gehorsam geworden ist bis zum Tod»⁴⁷. Mit anderen Worten: in der einen Selbstoffenbarung Gottes in Christus Jesus wird sowohl der objektive Glaubensinhalt (die Glaubenslehre) wie die subjektive Glaubenshaltung geschenkt und mitgeteilt, wobei die eine in der anderen empfangen wird. Die Glaubenshaltung Christi selbst ist im Grunde nicht bloß Gegenstand der Offenbarung; sie wird faktisch dem Christen geschenkt – gerade als «Vorbild des Glaubens»⁴⁸ –, damit sie zu seiner eigenen Glaubenshaltung werde, sofern der Christ offen ist und bereit für diese (mit Christus geteilte) Aufnahmebereitschaft.

Genau dieses Phänomen steht im Mittelpunkt der mystischen Theorie Adriennes. Die Betonung liegt auf dem objektiven Charakter des mystischen Inhalts, durch den der subjektive Charakter des Mystikers selbst – seine innere Verfügbarkeit und Transparenz – das Gewicht erhält, das eine genaue (oder «adäquate») Weitergabe der göttlichen Botschaft in ihrer Bedeutung

erlaubt (oder verhindert) und so die wahre Objektivität erst gewährleistet. Adriennes Darstellung des subjektiven Aspekts des Mystischen ist alles andere als eine Untersuchung der psychologischen Befindlichkeit des Mystikers – sie bedient sich der Begriffe des Gehorsams, der «reine[n] Verfügbarkeit für Gott.»⁴⁹ Dennoch wird diese so wichtige Bereitschaft als eine Gottesgabe verstanden, die zur Vervollkommnung des Subjekts beiträgt und seinem oder ihrem objektiven Charisma entspricht. Das soll nicht heissen, dass sie ausschließlich Mystikern vorbehalten bleibt, denn die Heiligkeit des eigenen Lebens, zu welcher alle Menschen aufgerufen sind, ist ja in der Gabe mitenthalten. Balthasar weist daraufhin, dass die Echtheit jeglicher Mystik sich in der Heiligkeit erweist.⁵⁰ Wie das für jedes christliche Leben gilt, treffen auch hier Gabe und Gegengabe aufeinander. Und in diesem besonderen Fall trifft das objektive Charisma auf das subjektive Charisma, und zwar begegnen sich hier Gabe und Gegengabe nicht so sehr in der Zeit als zwei voneinander Verschiedene, sondern vielmehr als eine einzige, gottgewollte Wirklichkeit, bestimmt durch das Eine, das «notwendig ist» (vgl. Lukas 10,42): das Wort Gottes, das sich selbst hingibt, um von dem offenen (marianischen) Herzen empfangen oder aufgenommen zu werden. Marianische Zustimmung ist in dieser Perspektive nur als «sekundäre Antwort auf das primäre Wort Gottes»⁵¹ zu verstehen.

Was Adrienne betrifft, so wird das, was Balthasar für ihr «außergewöhnliches» Charisma hält – die «objektive» Gabe der Prophetie⁵² – durch eine entsprechende, ihren Charakter heiligende Gabe gekennzeichnet, durch die diese erste Gabe in ihr Frucht trägt. Diese Gabe gehorsamer Verfügbarkeit wird in Adriennes Theologie als «Beichthaltung» bezeichnet: als Durchsichtigkeit des Christen vor Gott, wodurch er sich so auf den Herrn einstellt, dass er sich selber vergisst. Nur in diesem Sinn wagen wir zu behaupten: Gerade weil Adrienne diese Durchsichtigkeit vor Gott wirklich lebt, weil in ihr der «Dienst geradeaus schaut» auf die von Gott gegebene Aufgabe»⁵³, ist sie ganz besonders geeignet, seine Wahrheit in der Form ihrer Theologie zu «vermitteln». Adrienne ist in der Tat so «durchsichtig» – ihre Teilnahme an der Sendung Christi so objektiv –, dass ihr Inhalt, wie Balthasar berichtet, am Ende der Diktate ihrem Bewusstsein sogleich entschwand und es ihr niemals eingefallen wäre, später darauf zurückzugreifen und sie nochmals zu lesen.⁵⁴ Es steht sicher in Einklang mit Adriennes theologischer Perspektive, dass ein zu hohes Maß an Aufmerksamkeit und Konzentration auf das Selbst oder auf eigene Glaubenserfahrungen die Weitergabe der zu diesem Zweck bestimmten göttlichen Botschaft trüben könnte. So wird es nicht überraschen, dass Adrienne nur dann von ihrem eigenen Leben und ihren eigenen Erfahrungen berichtet, wenn es im Gehorsam von ihr gefordert wird; es dürfte recht schwierig sein, in ihrer existenziellen Theologie irgend eine Art von Introspektion oder Reflexion über ihren eigenen

Status vor Gott festzustellen.⁵⁵ Ihr Werk ist in so hohem Maße objektiv, dass Balthasar ihre Persönlichkeit «mit ihrer Spontaneität und ihrem Humor» als «nur indirekt» darin impliziert beschreibt.⁵⁶ Das Persönliche ist, in Adriennes Leben wie in ihren Schriften, immer auch kirchlich: «Alles von Adrienne subjektiv Erlebte» war, laut Balthasar, «immer auf eine objektive, theologische und geistliche Frucht für die Kirche im ganzen ausgerichtet ... Alle Einzelaspekte ihres Charismas zielen konzentrisch auf eine vertiefende Deutung der Offenbarung.»⁵⁷

Andererseits – und damit betonen wir wieder das persönliche oder subjektive Element ihrer Gabe – ist es besonders «Adriennes anonyme Allverfügbarkeit» (die Balthasar als eine außergewöhnliche Gnade erkennt), die es ihr ermöglicht, «in der Gemeinschaft der Heiligen sich an den Platz einzelner Heiliger oder anderer Glaubender zu begeben, um ihr Gebet, ihre ganze Haltung vor Gott von innen her zu sehen und zu beschreiben.»⁵⁸ Weit entfernt davon, ein bloß subjektiver Bewusstseinszustand zu sein, ist diese außergewöhnliche Gabe die Quelle der Einsichten Adriennes in die Gemeinschaft der Heiligen: in diesen freien Austausch alles Persönlichen (die Gebeterfahrung nicht ausgeschlossen) unter jenen, die Christus gehören zum Wohl der Kirche. Ein solcher Austausch zeigt die Glaubenshaltung der absoluten Verfügbarkeit und Bereitschaft, des vollkommenen Gehorsams – der *indifferentia* –, die auch Adriennes eigene Art der Teilhabe an diesem göttlich inspirierten Wissen um die Seelen kennzeichnet. Es erfüllt uns daher mit Staunen, in ihrem zweibändigen Werk über die Heiligen⁵⁹ zu entdecken, dass es sogar bei den Heiligen unterschiedliche Grade der Transparenz oder Selbsthingabe gibt, und somit auch der Heiligkeit. Andererseits weist diese Beobachtung auch auf das machtvolle Ja Christi hin, in dem alle anderen miteinbegriffen sind, selbst das vollkommene Ja Mariens.⁶⁰ Es überrascht deshalb nicht, dass Balthasar in seinem Versuch, Adriennes Charakter zu schildern, ganz offen zugibt, dass es äußerst schwierig sei, in ihrer Persönlichkeit zwischen den natürlichen und übernatürlichen Einflüssen zu unterscheiden. Dies trifft ganz besonders zu, weil die Gnade in ihr schon in ihrer Jugend so deutlich zu erkennen war, dass «das übernatürliche Moment ihre naturhafte Eigenart nicht verwischt, sondern unterstreicht.»⁶¹ So wird auch Adriennes Gehorsam (nach Balthasar ihr ausgeprägtestes Charisma), von ihm «in seinen Ausmaßen und Anwendungsformen» als «durchaus gnadenhafte Natur» beschrieben.⁶² Wenn Gnade, wie wir in Adriennes Anthropologie gesehen haben, tatsächlich ein Teilhaben an der Sendung Christi miteinschließt, darf es nicht verwundern, dass sich diese Einheit auch in ihrem Leben widerspiegelt. Genau so wenig darf es verwundern, dass Balthasar genau jenes Phänomen theologisch zu untermauern sucht, das er so viele Jahre lang bei Adrienne erfahren und beobachtet hatte: die Einheit, die Untrennbarkeit von Charis und Charisma,⁶³ von habitueller

Gnade und den Charismen, und dass er mit diesem Anliegen sogar so weit geht, das scholastische Argument anzufechten, das behauptet, die letztere, also die charismatische Gnade, könne (als *gratiae gratis datae*) auch Sündern verliehen sein.⁶⁴

Schlussbemerkung

Da Adriennes Anthropologie eine Theologie der Sendung ist, worin diese letztere als eine Personalisierung des menschlichen Subjekts durch einen Prozess der Enteignung dargestellt wird,⁶⁵ würde man erwarten, dass ihre eigene Sendung eine wichtige Dimension ihrer Lebenstheologie darstellt. Dies bestätigt nicht so sehr die Notwendigkeit, Adriennes Biographie und ihr Werk – als die zwei Pole ein und derselben Untersuchung – zu behandeln, als vielmehr die Notwendigkeit, in ihrem Leben eine wesentliche Einheit zwischen der objektiven und der subjektiven Dimension des Glaubens zu erkennen. Diese sind in Adriennes Theologie schon dadurch vereinigt, dass ihre Theologie eine mystische ist: eine Theologie, die dadurch in noch höherem Masse den Charakter einer «Gabe» erhält, als eine solche, die lediglich von «allgemeinen» Glaubenserfahrungen ausgeht. Auch in diesem Sinne ist es wichtig, zwischen Adriennes charismatischen Gaben und ihrer kirchlichen Sendung eine Einheit zu erkennen, ja selbst zwischen den «objektiveren» Gnadengaben (wie zum Beispiel der Mystik) und der mehr persönlichen Vollkommenheit ihres Wesens (ihrem Sinn für Gehorsam, ihrer großzügigen Liebe zu den Seelen, die sich in ihrer Bereitschaft äußert, jegliches Leiden für andere zu tragen, ihrer ständigen Bereitschaft, den evangelischen Räten des Evangeliums zu folgen und selbst in ihrem Ehestand usw.) eine Einheit zu sehen, dank welcher die ersteren in den Dienst der Kirche gestellt wurden. ... Sicherlich scheinen manche Elemente ihrer Theologie auch in ihren Biographien durch, aber nicht bloß, weil ihre Theologie mystischen Charakter besitzt, sondern auch und besonders, weil beide von ihrer von Gott gegebenen Sendung «gemessen» und geleitet werden, dank welcher, wie sie lehrt, das *Persönliche* notwendigerweise *kirchlich* wird. Ihre Glaubenserfahrung, die nicht so sehr phänomenologisch als vielmehr mystischer Natur ist, bedeutet (so scheint mir) ein «objektives» Geschenk an die Kirche: eine Erfahrung, die geteilt werden will, die zu spiritueller-theologischer Reflexion ebenso einlädt wie zur Teilnahme, also eine aktive Antwort durch Bereitschaft, eine Art Mit-Gesendet-Sein eröffnet. ... Adrienne hat es – wie die Gottesmutter, von welcher sie sagt, sie habe sich so sehr ihrem Sohn und seinen Absichten ergeben, dass sie «nichts Privates mehr besitzt, das nicht gleichzeitig öffentlich und katholisch wäre» – zugelassen, dass der Herr sogar über «ihr Geheimstes» verfügt, nämlich über «die Geheimnisse ihrer Kontemplation»⁶⁶ zur Erneuerung des

Glaubens der Kirche. Wie wäre sonst zu verstehen, dass sie der Kirche mehr als 60 Bände inspirierter Theologie zum Geschenk gemacht hat, ein Werk, das – weit entfernt davon, das Produkt spekulativer Vernunft zu sein – einen Einblick in die Geheimnisse ihres eigenen mystischen Gebetes gewährt?

Ja, in diesem Sinne hat sich Adrienne mit ihrer Glaubenserfahrung der Kirche überantwortet, zur Stärkung des kirchlichen Glaubens. Diese Glaubenserfahrung gehört nun jedem einzelnen von uns, wir können sie uns aus freien Stücken zu eigen machen, nicht indem wir uns ihrem Werk wie einem Katechismus nähern oder sie wie ein theologisches Lehrbuch oder ein systematisches Argument zur Verteidigung oder Verwerfung eines Dogmas behandeln. Vielmehr soll ... eine persönliche Teilhabe am Bewusstsein der Kirche vermittelt werden, das selber Teil des Bewusstseins Christi ist, der selber dem Vater für immer «zugewandt» ist. Wer Adrienne liest, wird aufgefordert, eine «anima ecclesiastica» zu werden, oder, im Geiste des Heiligen Ignatius, «mit der Kirche zu fühlen» (*sentire cum Ecclesia*). So wie Adrienne es vermochte, in die Gebete der Heiligen einzutreten, so kann sich auch ihr Leser die ihr eigene Gebetshaltung aneignen: eine Haltung der inneren Transparenz vor Gott, der Selbsthingabe und der spirituellen Indifferenz.⁶⁷ Dies ist, das lässt sich nicht leugnen, eine Gnade: auch wenn Vollkommenheit, die ihren gnadenhaften Charakter nie verliert, niemals «ein für allemal gültig und feststellbar» ist.⁶⁸ Das «Maß» an Hingabe, das einem Christen zuteil wird, reicht niemals an Christi eigenes Maß heran. Der Herr wird den überschwenglichen Reichtum seiner Gabe nicht dem Maß der menschlichen Person «anpassen».⁶⁹ Adriennes Beispiel und Theologie weisen jedoch hin auf «die Möglichkeit, sich in die Kirche hinein ... durch die Gemeinschaft der Heiligen vervollkommen, aufrunden zu lassen.»⁷⁰ Und tatsächlich, innerhalb der «Grenzen» des uneingeschränkten – und deshalb teilgebenden – *fiat*⁷¹ Marias lässt sich vom Christen – nach Adrienne – wahrhaftig sagen, er empfangen den Herrn in seiner ganzen Fülle. «Schließlich steht jeder, der wahrhaft in der Gnade lebt, in einem «bräutlichen» Verhältnis zum Herrn und nimmt teil an der Gnade der Mutter Gottes.»⁷² Daher spielt Maria als Urbild der Kirche eine zentrale, wenn auch verborgene Rolle im Wechselspiel zwischen dem Herrn, dem Spender aller Gaben, und dem Christen, von welchem er die Rückgabe dieser Gaben in der reinstmöglichen Form verlangt. Maria vermittelt «nach beiden Seiten hin», denn die Kirche (deren Urbild sie ist) liebt «das Wasser ... als Gleichnis der Reinheit der Spendung an sich wie der Reinigung der von uns dem Herrn zugedachten Gaben.»⁷³ In der letzten Instanz ist Heiligkeit, Adrienne zufolge, «Wachstum durch Gnade in die Gnade hinein, ein Wachstum, das den Menschen immer mehr alles Eigenen beraubt, um ihn teilnehmen zu lassen an der einzigen Heiligkeit Gottes.»⁷⁴

ANMERKUNGEN

- ¹ Hans Urs von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968) S. 84.
- ² Ders., *Mein Werk – Durchblicke* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990), S. 40–41.
- ³ Siehe ders., «Theologie und Heiligkeit» in *Verbum Caro* (Skizzen, I) (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), S. 196.
- ⁴ Zu diesem gegenseitigen Verständnis einer gemeinsamen Sendung, siehe Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984), besonders S. 11–17, 61 (Fußnote 12), 69 u.a. – Ebenso in *Adrienne von Speyrs Tagebüchern (Erde und Himmel, I–III)* [Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975–76].
- ⁵ *Erster Blick*, S. 223.
- ⁶ Pastoralverfassung der Kirche, *Gaudium et spes*, Nr. 22.
- ⁷ Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1951), S. 39.
- ⁸ Siehe dieselbe, *Theologie der Geschlechter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969), S. 99.
- ⁹ Adrienne von Speyr, *Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 1–5* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1949), S. 129.
- ¹⁰ Dieselbe, *Die Abschiedsreden. Betrachtungen über Johannes 13–17* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1948), S. 429.
- ¹¹ Siehe *Das Wort wird Fleisch*, S. 128.
- ¹² Ebd., S. 127.
- ¹³ «Der mystische Auftrag ist ein Anteil an der Sendung des Sohnes, die er als ganzen ungeteilten Gehorsam ausgeführt hat.» (Adrienne von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, Teil I: *Subjektive Mystik*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970, S. 19.) Das gleiche gilt für «jeden Christen dem Herrn gegenüber», weil jeder Christ «vom Gehorsam des Herrn gegenüber dem Vater lebt, um ihm, dem Herrn, zu gehorchen.» Dies., *Der Epheserbrief* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983, S. 186). Siehe auch wieder *Das Wort wird Fleisch*, S. 128.
- ¹⁴ Siehe *Erster Blick*, S. 60 und Adrienne von Speyr, *Magd des Herrn* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1948).
- ¹⁵ *Abschiedsreden*, S. 137.
- ¹⁶ *Das Wort wird Fleisch*, S. 126; siehe auch *Die katholischen Briefe*, Teil II: *Die Johannesbriefe* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), S. 179.
- ¹⁷ Siehe *Das Wort wird Fleisch*, S. 127; siehe auch *Die katholischen Briefe*, II, S. 179.
- ¹⁸ *Der Epheserbrief*, S. 87.
- ¹⁹ *Der erste Korintherbrief*, S. 389.
- ²⁰ Adrienne von Speyr, *Passion von innen* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981), S. 40.
- ²¹ Ebd., S. 36. Dies wird besonders deutlich in ihrer sehr ausgereiften Theologie der Erlösung, einschließlich jener des Karsamstags, in welcher sie Christi Hinabsteigen in die Hölle als die im Gehorsam übernommene vollkommene Trennung vom Vater deutet.
- ²² Siehe hierzu Balthasars «Geleitwort» zu Adriennes *Die Sendung der Propheten* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1953), S. 7–9.
- ²³ Siehe insbesondere seine *Theodramatik*, Zweiter Band: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978).
- ²⁴ *Das Wort wird Fleisch*, S. 37.
- ²⁵ Ebd., S. 135. Desgleichen siehe Adrienne von Speyr, *Magd des Herrn* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1948), S. 51.
- ²⁶ *Abschiedsreden*, S. 487.
- ²⁷ Balthasars Geleitwort zu *Die Welt des Gebetes*, S. 5.
- ²⁸ Siehe Ellero Babini, «Jesus Christ: Form and Norm of Man according to Hans Urs von Balthasar» in: David Schindler, Herausgeber, *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (San Francisco: Communion Books and Ignatius Press, 1991), S. 221–230.
- ²⁹ Siehe ihre Schrift *Gebetserfahrung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 20, wie auch ihren Kommentar zu Johannes 14,6 in *Abschiedsreden*, S. 116–119.
- ³⁰ Siehe Adrienne von Speyr, *Der Mensch vor Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1966), S. 59.

- ³¹ Balthasars Geleitwort zu Adrienne von Speyrs *Sie folgten seinem Ruf* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955), S. 7. Siehe auch seine Einführung zu ihrem Werk *Das Allerheiligenbuch*, Teil I (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966), S. 31.
- ³² Ihre Erfahrungen sind das, was Balthasar, der ursprünglichen Erfahrung Adriennes folgend, später einmal archetypische Erfahrungen des Glaubens nennen wird. Siehe z.B. Adriennes *Die Sendung der Propheten* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1953) sowie auch *Magd des Herrn*.
- ³³ *Das Wort wird Fleisch*, S. 127. Siehe auch *Magd des Herrn*, S. 174.
- ³⁴ *Die heilige Messe* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), S. 95–96.
- ³⁵ Pastoralkonstitution der Kirche, *Gaudium et spes*, Nr. 24.
- ³⁶ *Das Wort wird Fleisch*, S. 129–130.
- ³⁷ Balthasar, «Le charisme d'Adrienne», *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain* (27–29 septembre 1985) (Paris/Namur: Éditions Lethielleux/Culture et vérité, 1986), S. 193.
- ³⁸ Siehe Jacques Servais, «Zu den Quellen geistlichen Lebens an der Hand von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar» in *Vermittlung als Auftrag. Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1995), S. 149–171, insbesondere S. 156. Balthasar benutzt dafür auch die Ausdrücke Armut, Jungfräulichkeit und Liebe. Siehe «Adriennes Charisma» in *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposions 27.-29. September 1985* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1986), S. 176–177.
- ³⁹ Damit ist die «Nacktheit» der Seele vor Gott gemeint, in: Nachahmung der Nacktheit Christi vor dem Vater am Kreuz, als er die Sünden der Welt «bekannte». Siehe insbesondere Adriennes Schrift *Die Beichte* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960).
- ⁴⁰ *Der Kolosserbrief* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1956), S. 57. Ähnlich ist auch die Vereinigung von Liebe und Wissen: Liebe ist «der Weg zum Allwissen Gottes», und dieses wiederum ist «ein Weg zu seiner Liebe» (Adrienne von Speyr, *Drei Frauen und der Herr* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978, S. 21).
- ⁴¹ Zum Glauben, der aus der Dreieinigkeit kommt, siehe *Die Welt des Gebetes*, S. 26 und *Abschiedsreden*, S. 118.
- ⁴² *Das Wort und die Mystik*, I, S. 18. So außerordentlich dies zu sein scheint, es ist tatsächlich die Bedeutung der Gotteskindschaft des Christen: sein Eingehen in die Kommunion der göttlichen Personen, auf dass er mehr in Gott lebe als in sich selbst.
- ⁴³ *Die Welt des Gebetes*, S. 28–29. Siehe auch *Das Wort und die Mystik*, S. 185.
- ⁴⁴ Siehe Balthasar, «Das literarische Werk Adriennes von Speyr,» in *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Symposium zu ihrem 100. Geburtstag* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2002), S. 127.
- ⁴⁵ *Abschiedsreden*, S. 116.
- ⁴⁶ *Abschiedsreden*, S. 117–118.
- ⁴⁷ Siehe Balthasars Einführung zu *Das Wort und die Mystik*, I, S. 13.
- ⁴⁸ *Abschiedsreden*, S. 118.
- ⁴⁹ Vorwort von Hans Urs von Balthasar, *Das Wort und die Mystik*, I, S. 12. Siehe auch *Erster Blick*, S. 32 und 77. Die Art und Weise, wie Adrienne Mystik auslegt, geht viel weiter als die übliche Betonung der subjektiven Dimension der Glaubenserfahrung, indem sie auch den objektiven Inhalt dieser Erfahrung miteinbezieht. Aus diesem Grunde ist ihr bedeutendes Werk über die Mystik (*Das Wort und die Mystik*) in zwei Teile gegliedert: I, *Subjektive Mystik*, und II, *Objektive Mystik*.
- ⁵⁰ Es geht «nicht vor allem um Unterschiede der Subjektivität, des Temperaments und Charakters ... sondern um Gnade der christlichen Werkzeuglichkeit dem von Gott dargebotenen Inhalt gegenüber» (Balthasars Einführung zu *Das Wort und die Mystik*, I, S. 13).
- ⁵¹ *Erster Blick*, S. 50.
- ⁵² Balthasar formuliert hier sehr genau: das «pouvoir énoncer clairement en concepts et paroles humaines ce que Dieu veut lui montrer de ses mystères.» («Le charisme d'Adrienne», S. 188).
- ⁵³ *Erster Blick*, S. 46.
- ⁵⁴ Ebd.
- ⁵⁵ Wenn Gott «uns ein Bewusstsein unserer selbst gibt, dann ist das ein Bewusstsein durch ihn, das nicht von uns verursacht wird, sondern aus der Gnade stammt, die er in uns hineinlegt.» (*Das Wort und die Mystik*, I, S. 173). Adriennes (im Auftrag geschriebene) Autobiographien umfassen die

Bände: *Aus meinem Leben. Fragmente einer Selbstbiographie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968, 1984), *Fragments autobiographiques* (in ihrer Muttersprache Französisch geschrieben: Paris: Dessain et Tolra, 1978), und ihr eher mystisches Werk *Das Geheimnis der Jugend* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966). Zu diesem letzteren siehe Balthasars erste Fußnote in *Unser Auftrag*, S. 11-12.

⁵⁶ Balthasar, «Das literarische Werk Adriennes von Speyr», S. 126. In ihrer Mystik ist «das Mystische als das Aussergewöhnliche, Einmalige, Persönliche einfach eliminiert» (Balthasars Einführung zu *Das Wort und die Mystik*, I, S. 13).

⁵⁷ *Unser Auftrag*, S. 7.

⁵⁸ *Erster Blick*, S. 63. Siehe auch Balthasars Einführungen zu *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung* (S. 15) und zu Adriennes *Das Wort und die Mystik*, I (S.12-13).

⁵⁹ Siehe *Das Allerheiligenbuch*, Teil I und II.

⁶⁰ Siehe, zum Beispiel, *Das Wort wird Fleisch*, S. 40-41, 128, sowie *Magd des Herrn*.

⁶¹ Ebd., S. 41.

⁶² Ebd., S. 60.

⁶³ Dies wird mit ausdrücklichem Bezug auf Adrienne in seiner Einführung zu ihrem Werk *Das Wort und die Mystik*, I, S. 10-11, formuliert. Siehe auch Balthasars «Charis und Charisma» in *Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie, II) (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), S. 319-331; «Theologie und Heiligkeit», S.195-225 (von welchem er zugibt, dass es von Adrienne inspiriert sei, welche «beides Theologie und Heiligkeit in einer für eine Ärztin einmaligen und fast unbegreiflichen Weise vereinigte», *Unser Auftrag*, S. 87).

⁶⁴ «Ein nicht durch die Liebe wahrhaft geläuterter Geist vermöchte von Gott geschenkte Visionen gar nicht so aufzunehmen, wie sie geschenkt worden sind – aus dem Geist göttlicher Liebe, gefüllt mit Inhalten, die diese Liebe ausdrücken –, er würde sie deshalb nur in ihrer Materialität weitervermitteln, somit ihren eigentlichen Sinn partiell oder total verfälschen.» (Balthasar, «Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik» in *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), S. 322. Siehe auch Balthasars Kommentar zu den Fragen der *Summa theologica* II/II, Q. 171-81 in Bd. 3 der deutsch-lateinischen Ausgabe von Thomas (Heidelberg: F.H. Kerle, und Granz-Wien-Salzburg: A. Pustet, 1954); dieser, behauptet Balthasar (in *Unser Auftrag*, S. 88), «ist ganz durch die Erfahrungen mit der Charismatik Adriennes veranlasst.» Siehe auch sein *Erster Blick*, S. 77.

⁶⁵ Siehe z.B. Adriennes Darstellung der Magdalena in *Drei Frauen und der Herr*, S.26-27. Das Bild wird von Balthasar ausführlich weiter entwickelt. Siehe dazu sein mehrbändiges Werk *Theodramatik*. Hier wird vielleicht eine Präzisierung erforderlich: Die Sendung ist auch das, wodurch man sich selbst «verliert»: «Der Mensch ist Diener der göttlichen Majestät und Liebe; der Christ ist Diener des Wortes Gottes, das Jesus Christus ist. Dienst und Liebe sind eins: sich vergessen in den Auftrag des Geliebten.» (Hans Urs von Balthasar, *Das literarische Werk Adriennes von Speyr*, S. 126-27).

⁶⁶ *Magd des Herrn*, S. 173-174.

⁶⁷ Zu diesem Aspekt siehe Joseph Fessio, «Wie liest man Adrienne von Speyr?» in *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums*, 27.-29. September 1985 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1986), S. 158-70 (S. 172-83 der französischen Ausgabe), sowie Balthasars Einführung zu diesem Band S. 14-15 (S. 14 der französischen Ausgabe). «Was aus langsamer Meditation erwachsen ist, wird auch nur im langsamen meditierenden Vollzug richtig aufgenommen» (*Erster Blick*, S. 226).

⁶⁸ Balthasars Einführung zu *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, S. 15 (S. 14 der französischen Ausgabe).

⁶⁹ Siehe *Abschiedsreden*, S. 217; idem, *Das Buch vom Gehorsam* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966), S. 12-13; sowie Balthasar, «Das literarische Werk Adriennes von Speyr», S. 130-131.

⁷⁰ *Erster Blick*, S. 74. Das Beispiel bezieht sich auf eines von Adriennes offenbar mehr «mystischen» Werken, *Das Fischernetz* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969).

⁷¹ Siehe *Erster Blick*, S. 60, 45 und *Magd des Herrn* für Beispiele von Marias immer umfassenderem *fiat*.

⁷² *Wort und Mystik*, I, S. 27.

⁷³ *Das Wort wird Fleisch*, S. 288.

⁷⁴ *Magd des Herrn*, S. 25.