Internationale katholische Zeitschrift »Communio«

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«

35. Jahrgang
2006

Communio

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Redaktion:
ANTON SCHMID

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.
Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich bei
Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg.
Herstellung: Stückle, Ettenheim
Vertrieb und Inkasso: Johannes Verlag Einsiedeln, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.

INHALT

Jan./Feb. 2006: Die Hochzeit zu Kana, S. 1-94
März/April 2006: Menschenwürde und Person, S. 95-206
Mai/Juni 2006: Schule und Religion, S. 207-318
Juli/Aug. 2006: «Als Mann und Frau …» – Über die Geschlechtlichkeit, S. 319-428
Sept./Okt. 2006: Wiederkehr der Religion in der Kunst?, S. 429-532
Nov./Dez. 2006: Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., S. 533-636

Ballestrem, Karl Graf: Katholische Kirche und Menschenrechte 180
Bieler, Martin: Predigt über Röm 8,19-22 71
Boulnois, Olivier: Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung 336
Bürkle, Horst: «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs 573
Cordes, Paul Josef: Don Luigi Giussani · Ein Protagonist der Neuevangelisierung 306
Crawford, David S.: Hat das Ehesakrament noch einen «Sitz im Leben»? Gedanken über Jungfräulichkeit, Eheleute und den «Ort» der christlichen Ehe 34
Dolna, Bernhard: Die Hochzeit zu Kana – Eine jüdische Hochzeit? 16
Figura, Michael: Die Stunde Jesu im Johannesevangelium 9
Frevel, Christian: Wie Tau aus dem Schoß des Morgenrots. Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament 120
Gassmann, Michael: Taugt der Begriff «religiös»? Zur Kategorisierung von Kirchenmusik 511
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Gender - Eine Theorie auf dem Prüfstand 355
Graziotto, Roberto: Der Blick der totalen Sympathie. Über die Mitte des Religionsunterrichts 231
Guardini, Romano: Parsifal 1914. Ein neuaufgefundener Text 387
Henrici, Peter: Das Wunder bei der Hochzeit. Editorial 1
–: Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zwei-geschlechtlichkeit des Menschen 319
Höhn, Hans Joachim: Die Sinne und der Sinn. Religion - Ästhetik - Glaube 433
Hoping, Helmut: Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger 558

Hurth, Elisabeth: Priestergestalten in der Romanliteratur 291
Jüngel, Eberhard: Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. - gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen 595
Kiesel, Helmuth: Moderne Kirchenväter? Wider die Instrumentalisierung von Literatur zu homiletischen Zwecken 531
Kissler, Alexander: Am Scheideweg. Benedikt XVI. und das Christentum des 21. Jahrhunderts 623
Kock, Erich: Hodie. Ein Gedicht 7
Lobkowicz, Nikolaus: Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Was man von den Naturwissenschaften (nicht) erwarten sollte 46
Maier, Hans: Vom Zusammenleben der Religionen in Deutschland 281
Möbius, Reingard: «La Betulia Liberata» – Ein übersehenes Frühwerk Mozarts 398
Nordhofen, Eckhard: «So geht katholisch» – Plädoyer für eine starke Mystagogie 224
Orth, Stefan: Vielschichtige Beziehungen. Theologie und Ästhetik 463
Papandreou, Damaskinos: Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Hoffnungsvolle Gedanken des Papstes 537
Rauchenberger, Johannes: Was interessiert Gegenwartskunst an der Bildwelt des Christentums? 492
Reiter, Johannes: Die Menschenwürde und ihre Relevanz für die Biotechnik und die Biomedizin 132
Rohe, Mathias: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland 256
Scheidler, Monika: Religionsunterricht in einem atheistischen Umfeld. Religionspädagogische Situation und Perspektiven in Ostdeutschland 241
Schlögel, Herbert: Die Sehnsucht nach gelingendem Leben. Über den Zusammenhang von Spiritualität und Ethik 76
Söding, Thomas: Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger 545
Spaemann, Robert: Sterben - heutzutage 177
Spieker, Manfred: «Gehet hinaus in alle Welt» – Notwendigkeit und Grenzen des interreligiösen Dialogs 268
Splett, Jörg: «Bild des Unsichtbaren». Zu einer christlichen Ikonologie im Anschluss an Hans Urs von Balthasar 444
–: Der Mensch – männlich und weiblich erschaffen 328
–: Wert des Lebens – Recht auf Tod. Kritik der Euthanasie 159

Struck, Karin: Abtreibung tötet eine Person 149
Trippen, Norbert: Joseph Ratzinger als Mitgestalter des Zweiten Vatikanischen Konzils 541
Tück, Jan-Heiner: «Sammle dich». Annäherungen an Paul Celans Gedicht «Augenblicke» 525
–: «Warum hast du geschwiegen?» Der deutsche Papst in Auschwitz 615
–: Das Antlitz Christi – Würde der Entwürdigten 203
Tzscheetzsch, Werner: Religionsunterricht – Unverzichtbar für die Bildung 218
Urban, Bernd: Sinnlichkeit, Erkenntnis, Faszination. Spuren der literarischen Thomas-von-Aquin-Rezeption bei Claudel, Hesse und Eco. 403
Van der Vloet, Johan: Religion und Erziehung. Plädoyer für eine religiöse Erziehung 207
Vocke, Harald: Auf der Suche nach dem wahren Wortlaut. Gedanken aus der Werkstatt eines Evangelien-Übersetzers 84
Vonholdt, Christl: Homosexualität verstehen 370
Walker, Adrian: Schöpfung und Evolution. Jenseits des Konkordismus 55
Zaborowski, Holger: «Was er euch sagt, das tut!» Eine Meditation über die Hochzeit von Kana 28
–: Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat. Martin Heidegger, Bernhard Welte und die Sache des Denkens 419
–: Ikonisches Existieren. Zur Hermeneutik des Menschseins 97
–: Ist die Würde des Menschen unverletzbar? Editorial 95
–: Junges Licht – altes Dunkel, oder: von Erfahrung und Entdeckung der Freiheit. Zu Ralf Rothmanns Roman «Junges Licht» 518
Zwick, Reinhold: Eine Frage des Blicks. Zur Kontinuität einer christlich inspirierten Filmästhetik 480

Peter Henrici · Chur

DAS WUNDER BEI DER HOCHZEIT

Editorial

«Drei Wunder heiligen diesen Tag: Heute führte der Stern die Weisen zum Kind an der Krippe. Heute wurde Wasser zu Wein bei der Hochzeit. Heute wurde Christus im Jordan getauft, uns zum Heil» – so singt die Kirche in der Vesper am 6. Januar, am Fest der Erscheinung des Herrn. Für uns ist dieses dreifache «Heute» etwas verwirrend, umspannt es doch einen Zeitraum von etwa dreißig Jahren und hält nicht einmal die chronologische Abfolge ein. Noch verwirrender wurde am Morgen in der Laudes gesungen: «Heute wurde die Kirche dem himmlischen Bräutigam vermählt: Im Jordan wusch Christus sie rein von ihren Sünden. Die Weisen eilen mit Geschenken zur königlichen Hochzeit. Wasser wird in Wein gewandelt und erfreut die Gäste.»

I

Eines wird aus diesem Ineinander von drei weit auseinander liegenden Ereignissen klar: Die Hochzeit zu Kana hat in der Liturgie einen weit höheren Stellenwert als in unserem gewöhnlichen christlichen Verständnis. Die Erzählung des Johannes von dieser Hochzeit gehört zwar zu den eingängigsten Teilen des Evangeliums, die uns auch menschlich naheliegen, und so hat sie immer wieder Künstler und Dichter inspiriert (Holger Zaborowski). Doch die grundlegende Bedeutung dieser Begebenheit für unseren Glauben als «Geheimnis des Lebens Jesu» wird viel weniger wahrgenommen – wohl nicht zuletzt deswegen, weil ihrer nicht in einer eigenen liturgischen Feier gedacht wird. Das Fest Epiphanie ist heute schlicht der «Dreikönigstag», ein Kinderfest mit pittoresken folkloristischen Bräuchen. Auch diese Könige oder Weisen hatten in den ersten christlichen Jahrhunderten einen weit höheren Stellenwert. Man findet sie oft in den Katakomben und auf christlichen Sarkophagen dargestellt; denn die aus dem Heidentum stammenden Christen sahen in diesen Heiden, die aufgrund ihrer Wissenschaft und Weisheit zu Jesus geführt wurden, eine Zusicherung, dass Christus auch die Heiden zum Heil beruft. So verstand man die Anbetung der Weisen als eine erste «Epiphanie», als feierliches Auftreten des Messias-Königs in der

heidnischen Welt, als ein erstes Hervorscheinen seiner göttlich-messianischen Herrlichkeit.

Ein zweites Mal trat Jesu Herrlichkeit dreißig Jahre später in Erscheinung bei seiner Taufe im Jordan, als ihn die Herabkunft des Geistes und die Stimme aus dem Himmel als Gottes geliebten Sohn bezeugte. Auch wenn diese Zeichen nur für Jesus selbst und den Täufer wahrnehmbar waren, bezeugt doch der Täufer laut und deutlich, wer Jesus ist. Dieses zweite In-Erscheinung-Treten der Herrlichkeit Jesu vollendet sich nun, drittens, bei einer Hochzeitsfeier in Kana in Galiläa. Dort «tat Jesus sein erstes Zeichen und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.» Dass dieses Mysterium des Lebens Jesu nicht mit einem eigenen Fest gefeiert wird, ja dass das Evangelium von der Hochzeit zu Kana nach der neuen Leseordnung nur noch alle drei Jahre, im Lesejahr C, verkündet wird, ist angesichts des heutigen (Miss)verständnisses des Epiphaniefestes zu bedauern. Umso dankbarer müssen wir sein, dass Papst Johannes Paul II. die Hochzeit zu Kana im neuen, «lichtreichen» Rosenkranz den betenden Gläubigen wieder in Erinnerung gebracht hat.

II

Als Mysterium des Lebens Jesu ist die Begebenheit der Hochzeit zu Kana auf drei Ebenen zu lesen. Jedes «Mysterium» ist eine reale, erlebbare Begebenheit, in der etwas von der verborgenen Herrlichkeit Gottes zutage tritt – für alle, die Augen haben, um zu sehen, und Ohren, um zu hören. Auf einer ersten Ebene ist die äußere Begebenheit dieser Hochzeit zu betrachten, bei der Jesus mit seinen Jüngern, wie es scheint, eher zufällig zugegen war. Auf eine tiefere Ebene führt das Weinwunder, das damals nur für den kleinen Kreis der Diener unmittelbar erfahrbar war. Als außerordentliches, unerklärliches Ereignis verweist es über sich hinaus. Dieser Hinweis, dieses «Zeichen», wird schliesslich auf einer dritten Ebene durch einen reichen Symbolismus in seinem göttllich-messianischen Sinn entschlüsselt.

Schon das unmittelbare Geschehen kann nur richtig verstanden werden, wenn man den rituellen Ablauf und den Sinngehalt einer jüdischen Hochzeit kennt (Bernhard Dolna). Da wird beispielsweise deutlich, dass der Hochzeitswein nicht nur der Belustigung der Gäste diente, sondern für den rituellen Ablauf selbst unentbehrlich war. Vor allem aber erkennt man, dass jede jüdische Hochzeit nicht nur ein bürgerlicher, sondern ein religiöser Akt war, der mit reichem Symbolgehalt über sich und über das aktuelle Geschehen hinaus auf eine heilsgeschichtliche Wahrheit verwies. Die (möglicherweise durch Maria und/oder einen seiner Jünger vermittelte) Anwesenheit Jesu bei dieser Feier beweist sein selbstverständliches und un-

verkrampftes Mitleben mit seiner damaligen Umwelt und mit seinen Zeitgenossen. Jesus bezeugt durch seine Anwesenheit aber auch seine Hochschätzung für das zivile und religiöse Brauchtum seines Volkes Israel.

Das Weinwunder fügt sich zunächst wie selbstverständlich in diesen Zusammenhang ein, sprengt ihn aber zugleich. Dass Jesu Wunderwirken keineswegs selbstverständlich war, macht schon im Dialog der Mutter Jesu mit ihrem Sohn deutlich. Es geht darin um den rechten Augenblick, um die «Stunde» für den Anfang des messianischen Wirkens Jesu (MICHAEL FIGURA). Ohne dass dies ausdrücklich unterstrichen würde, trägt auch das Wunder über den blossen Wundercharakter hinaus noch weitere Züge des Außerordentlichen. Die riesige Menge Wasser – zwischen 480 und 720 Liter –, welche die Diener in mühsamer und scheinbar sinnloser Arbeit herbei schleppen müssen, wird dann in eine ebenso maßlose Menge Wein verwandelt, und zwar in offenbar sehr guten Wein. Dieser Überfluss im Weinwunder weist voraus auf das überschwengliche Brotwunder, das am besten bezeugte Wunder Jesu mit einem eindeutig messianischen und österlichen Sinn.[1]

Brot und Wein: das führt uns bereits auf die dritte, die symbolische Ebene; das Wunder ist ein «Zeichen», das über sich hinaus weist. Auf dieser Ebene sind die entscheidenden Aussagen der Erzählung zu suchen.

Zeichenhaft ist schon der Wein als Hauptinhalt der Erzählung. Der Wein ist ein Geschenk Gottes, das «das Herz des Menschen erfreut» (Ps 104,15), Realsymbol der Freude, die Gott schenkt. Darum gehört der Wein zum religiösen Ritual eines Festes, des Sabbats, des Pascha, einer Hochzeit. Eine Überfülle besten Weines verspricht der Prophet als endzeitliche Vollendung, als Erfüllung des Heilswerkes Gottes an seinem Volk: «Der Herr der Heere wird auf diesem Berg [dem Berg Zion] für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen. Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt. Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht. Auf der ganzen Erde nimmt er von seinem Volk die Schande hinweg. Ja, der Herr hat gesprochen» (Jes 25,6-8).

Für jeden, der Ohren hatte, zu hören, und Augen, zu sehen, war im Weinwunder zu Kana die messianische Endzeit bereits angebrochen – allerdings nicht, wie angekündigt, vor aller Augen im stolzen Jerusalem, sondern fast verborgen in einem unbedeutenden Nest im halb heidnischen Galiläa. Dass das Wunder dennoch eine erste Erfüllung der endzeitlichen Hoffnung sein wollte, wird nicht nur durch die Überfülle und die Qualität des Weines unterstrichen, sondern auch dadurch, dass dieser neue Hochzeitswein in Gefäßen bereitgestellt wird, die für die vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen bestimmt waren. So wird das Wasser des alten Gesetzes, dessen

Herbeischaffung so viel Mühe erforderte, gewandelt in den neuen Wein der hochzeitlichen Freude des Evangeliums – in jenen Neuen Wein, der dann auch neue Schläuche braucht (Mk 2,22). Für Christen, die diesen Bericht lesen, weist der Wein von Kana voraus auf den Wein des Abendmahls, in dem sich alles erfüllt (ERICH KOCK), und auf jenes «Gewächs des Weinstocks», das Jesus nicht mehr trinken wird, «bis das Reich Gottes kommt» (Lk 22,18).

Vom Symbolgehalt des Weinwunders aus erhält auch die Hochzeitsfeier eine tiefere symbolische Bedeutung. Die messianische Zeit, die jetzt anbricht, ist zu verstehen als Hochzeit Jahwes mit seinem Volk – eine Hochzeit, bei der Jesus und Maria eine entscheidende Rolle spielen, bei der aber auch die Jünger Jesu zugegen sind. Auch dieses endzeitlich-hochzeitliche Geheimnis offenbart sich (und das ist das eigentliche «Mysterium») im unauffällig-gewöhnlichen Rahmen irgend einer provinziellen Landhochzeit, vermutlich zwischen zwei recht unbedeutenden Leutchen (BERNHARD DOLNA). In dieser einen Hochzeitsfeier, die zum wirklichen Symbol des kommenden Gottesreiches werden durfte, ist die Sakramentalität jeder Hochzeit zwischen Christen grundgelegt (DAVID CRAWFORD).

Schließlich wird man auch hellhörig für die Zeitangaben, die Johannes in seinen Bericht eingefügt hat. Unüberhörbar weist er auf die «Stunde» Jesu hin (MICHAEL FIGURA). Diese Stunde ereignet sich «am dritten Tag» (Joh 2,1), also an jenem Tag, an dem Gott rettend eingreift.[2] Wenn man auch das dreimalige «Am Tag darauf» in den Berichten von den Jüngerberufungen (Joh 1,29.35.43) einberechnet, dann kommt man auf den siebten Tag, jenen Tag, der nach der Welterschaffung für Gott reserviert blieb. Doch an diesem neuen «Sabbat» ruht Gott nicht mehr; er wirkt Neues und schenkt die endzeitliche Vollendung – mitten in der Zeit.

III

Neben Jesus spielt Maria die entscheidende Rolle bei dieser Begebenheit. Sie gibt den entscheidenden Anstoß zum Weinwunder und zur «Offenbarung der Herrlichkeit» Jesu, zuerst im Zwiegespräch mit ihrem Sohn – dem Anschein nach einem Zwiegespräch zwischen Tauben – und dann in der Anweisung an die Diener. Ihre Worte vermitteln zweimal zwischen der Not der Brautleute und ihrem Sohn und zwischen Jesus und den Dienern (HOLGER ZABOROWSKI). Auch hier weist die Erzählung, nicht zuletzt durch die Erwähnung der «Stunde» Jesu (MICHAEL FIGURA), weit über sich hinaus. Hugo Rahner, der grosse Patristiker, hat die Rolle Marias in Kana so gezeichnet: «Dass das Wunder der Wandlung von Wasser in Wein auf die Bitte Marias hin geschieht, dass der Herr sie zunächst abzuweisen scheint mit dem Hinweis auf seine «Stunde», die noch nicht gekommen sei, gibt uns

einen Einblick in das, was geoffenbart werden sollte: Maria, die der Herr hier feierlich mit dem auf die Uroffenbarung am Rand des verlorenen Paradieses rückweisenden Wort «Frau» anspricht, ist diejenige, die dann, wenn die «Stunde» gekommen ist, das heisst, wenn der Herr sein erlösendes Leiden vollendet hat, ihr Amt als fürbittende Mutter aller Gläubigen antreten wird. Dann wird sie für immer die «Frau» sein, die in Wahrheit die Mutter aller Lebendigen sein soll, die Eva des neuen Geschlechtes, die Gebärerin des Christusleibes, der den Sieg über den Bösen davonträgt.

Wenn es also von dieser Hochzeit in Kana heisst: «Und die Mutter Jesu war dabei», so will dies in den Tiefen der göttlich gemeinten letzten Bedeutung sagen: In der hochzeitlichen Gemeinschaft, für die der Gottmensch das Wasser der Menschennatur in den Wein der göttlichen Begnadigung umwandelt, in der Tischgemeinschaft Jesu durch alle Zeiten, also in der heiligen Kirche, ist Maria die Mutter. In ihr setzt sich das Mysterium der Menschwerdung fort, auf die mütterliche Bitte der Jungfrau Maria werden die Berufenen zu Tischgenossen Jesu.»[3]

IV

Angesichts des fast überquellenden Symbolgehalts des johanneischen Berichts von der Hochzeit zu Kana drängt sich die Frage auf, ob wir es da nicht mit einem Midrasch zu tun, einer Lehrerzählung, bei der es nicht auf die historische Wahrheit des Geschehens, sondern nur auf den mit der Erzählweise ausgedrückten Lehrgehalt ankommt, wie möglicherweise in der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenland. Die Erzählung selbst führt uns jedoch an ihrem Ende auf den Boden historischer Wirklichkeit zurück: «So tat Jesus sein erstes Zeichen in Kana in Galiläa, und seine Jünger glaubten an ihn.» Nicht der Wunderwein, der bald einmal konsumiert war, sondern der Glaube der Jünger ist das Bleibende, die neue Wirklichkeit, die Jesus auf der Hochzeit zu Kana aus dem «Wasser» alttestamentlicher Menschlichkeit neu geschaffen hat. Dieser Glaube der Jünger wird noch wachsen und sich bewähren müssen, gewiss; doch seine seit jener «Stunde» bestehende Wirklichkeit bezeugt sozusagen rückwirkend die historische Realität des Geschehens in Kana.

Hier begegnen wir noch einmal dem «Mysterium»: Der hintergründige Sinn des vordergründigen Geschehens, das als «Zeichen» auf diesen Sinn verweist, ist nicht nur Gegenstand, sondern auch Auslöser des «Glaubens», einer existentiell neuen Befindlichkeit der Jünger. Schon Tage zuvor hatten sie sich Jesus zugewandt und waren ihm nachgefolgt, schon zuvor hatten sie ihn als Messias bekannt; doch erst jetzt ist durch den «Glauben» ihr Verhältnis zu Jesus ein anderes, tieferes, beständigeres geworden. Jetzt gehören sie wirklich zu ihm und verlassen sich auf ihn, weil sie nun erkannt haben,

wer Er wirklich ist – auch wenn sie diesen Glauben erst voll verstehen und daraus leben konnten, «als Jesus von den Toten auferstanden war» (Joh 2,22; 12,16). Das Mysterium offenbart in einem menschlich erfahrbaren Geschehen das Unerfahrbare des verborgenen Gottes, und spiegelbildlich dazu bringt der menschlich unerfahrbare und unverfügbare Glaube den historisch existierenden Menschen in eine grundsätzlich unlösbare Verbindung mit dem verborgenen Gott. Im menschlichen Geschehen einer jüdischen Landhochzeit ist durch die Vermittlung eines (in dieser Perspektive fast banalen) «Zeichens» im Leben der Jünger die neue Dimension des Glaubens an Jesus aufgebrochen. Von diesem ihrem Erlebnis zehren wir noch heute.

Anmerkungen

[1] Vgl. z.B. Ignace de la Potterie, Die wunderbare Brotvermehrung, in dieser Zeitschrift 18 (1989) 207-221.

[2] Vgl. z.B. Karl Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones Disputatae 38), Freiburg 1968, S. 176 ff.

[3] Hugo Rahner, Maria und die Kirche. Innsbruck 1951, S. 58.

Erich Kock · Köln

HODIE

Heute feierst Du Hochzeit mit Deinem Volk,
Heute legst Du Dich auf unsere Lippen,
Kostet und seht, wie gut der Herr ist.

Vollkommener Erzeuger des Vollkommenen,
Von fern lief ich auf Dich zu, den ich
Für einen Unbekannten gehalten habe,
Nun bin ich Dein Tischgenosse.

Die Kargheit genau bemessener Zweifel
Und den Frost beliebiger Vernunft
Lasse ich hinter mir, belache die Finsternis.

Seitdem Du erschienst, beugen wir uns
Ueber das Licht Deines immerwährenden Kommens
Und wundern uns.

Denn Du überfällst uns mit Liebe,
und am Mangel findest Du kein Genügen.

Selbst das Wasser taufst Du nun,
Und auch die Elemente reden in Gleichnissen.

Hodie - das Volk Deiner Gäste braucht nicht mehr zu fasten.
Denn Du bist sein ewiger Gastherr.
Gebärde der Liebe, die an die Krüge unsrer Verlegenheit rührt.
Des Menschensohns Zärtlichkeit, beinahe heimlich und unentdeckt,
und wie beiseite gesprochen.

Und es tafelt der Sohn nicht mit Knechten; mit Söhnen, mit Töchtern.
Gekreuzigt und auferstanden sitzt das Lamm mit uns zu Tische.

Nichts bleibt, wie es ist; alles nimmt Deine glorreiche Gestalt an.
Denn aus Deines Vaters Willen
Erschaffst Du die Erde von neuem.

Du hebst der Elemente Innres ans Licht,
Das Innenfutter des Mantels der Schöpfung.
In Deinem Wein klingt die Musik der Ewigen Hügel.
Der Verheißungen Wetterleuchten - das Zeichen am Horizont.
Nun kommt's an den Tag, das allen gemeinsam ist;
Liebesmacht, Lammsgeduld, Herrlichkeit.

Wir essen und werden satt, wir dürsten und bekommen zu trinken.
Sohn der Dürftigkeit; Gott schenkt dir den Wein des Genügens ein -
Sich selber, Sein Eignes.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DIE STUNDE JESU IM JOHANNESEVANGELIUM

1. Die Bedeutung der Orts- und Zeitangaben im Johannesevangelium

In der Perikope über die Hochzeit von Kana (2,1-11), die das zweite Gesätz des lichtreichen Rosenkranzes bildet, den *Papst Johannes Paul II.* der Kirche als Ergänzung des freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranzes im Apostolischen Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002) geschenkt hat[1], finden sich neben der Ortsangabe *Kana in Galiläa* zwei Zeitangaben: *dritter Tag* und *meine Stunde*. Das Johannesevangelium ist dafür bekannt, dass es dem örtlichen und zeitlichen Vokabular zugleich theologische Bedeutung beimisst[2].

Was die Ortsangabe betrifft, so wird *Kana* im Johannesevangelium viermal erwähnt: dreimal in Zusammenhang mit dem Weinwunder (2,1.11; 4,46) und einmal als Heimatort *Natanaëls* (21,2). *Kana* ist vor allem dadurch ausgezeichnet, dass Jesus hier den Anfang seiner Zeichen macht, seine Herrlichkeit offenbart und seine Jünger zum Glauben an ihn gelangen. *Kana* ist aber auch der Ort, wo im Johannesevangelium erstmals die Anwesenheit der Mutter Jesu erwähnt wird. Maria taucht im Johannesevangelium an zwei Stellen auf, die mit der Stunde Jesu eng verbunden sind: *Kana* und *Kalvaria* (19,25-27). Ankündigung und Erfüllung der Stunde Jesu bewegen sich zwischen diesen beiden Ortsangaben des vierten Evangeliums.

2. Das Weinwunder von Kana als Auftakt der Stunde Jesu

Auf den ersten Blick erscheint das Wunder von Kana von geringer Bedeutung. Von seiner Mutter aufmerksam gemacht, hilft Jesus einem Hochzeitspaar, dem der Wein ausgeht, mit der Verwandlung von Wasser in Wein aus der peinlichen Verlegenheit, wie es die Hochzeitsgäste weiter bewirten soll.

Nach dem gewaltigen Auftakt des Prologs scheint sich der Horizont in Kana merkwürdig zu verengen. Und doch hat keine andere johanneische

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

Wundererzählung die theologische Auslegungskunst seit der Väterzeit so herausgefordert wie das Weinwunder von Kana, denn es geht hier letztlich um ein Geheimnis, das sich in dem Augenblick, da es sich enthüllt, auch wieder entzieht.

Schon die ersten Worte der Perikope: *am dritten Tag* lassen aufhorchen, vor allem, wenn sie zusammengeschaut werden mit dem Schluß der Kanaperikope: «Diesen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.» (V.11)

Der *dritte Tag* war für die frühen Christen der geheiligte Ostertag. Bis heute bekennen die Christen im Credo, dass Jesus am dritten Tag von den Toten auferstanden ist. Muss deshalb nicht das Wunder von Kana in eine österliche Perspektive gerückt werden? Und gilt das nicht auch von der Stunde Jesu, die in Kana noch nicht gekommen ist? Johannes sieht sie im Licht jener Stunde, die das irdische Leben Jesu auf dieser Erde beendet hat: der Stunde des Leidens, aber auch der Verherrlichung. Auf diese Stunde strebt für das vierte Evangelium das Leben Jesu zu. Von ihr fällt ein verborgener Glanz auf alles Vorausgehende. In ihrem Licht wird alles zu einem diese Stunde ankündenden Zeichen *(semeion)*. Kana, wo Jesus den Anfang der Zeichen setzte (2,11), wird so zur Ouvertüre, denn hier sind gleichsam im Keim alle anderen Zeichen, von denen das Johannesevangelium berichtet, enthalten. Kana ist «die Morgendämmerung des ‹Tages› Jesu»[3].

Johannes bezeichnet mit der *Stunde* Jesu den Augenblick, da Jesus seine sowohl göttliche als auch messianische Herrlichkeit voll offenbaren wird und sich durch seinen Gehorsam bis zum Tod als Sohn Gottes, der eins ist mit seinem Vater, erkennen lässt. Jesus offenbart bereits in Kana seine Herrlichkeit (2,11), doch die Stunde der vollen Offenbarung ist noch nicht gekommen. Erst im Abendmahlssaal, «da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen» (13,1), wird er in der Geste der Fußwaschung und in den folgenden Abschiedsreden die Jünger in das Ostergeheimnis einweihen, das sich johanneisch in Kreuz, Grab, Auferstehung und Geistempfang vollzieht.

3. *Vieldeutigkeit der Stunde Jesu im Johannesevangelium: Stunde der Auferstehung, des Gerichts, des ewigen Lebens, der Vollendung Jesu*

Der Begriff *Stunde* taucht im Johannesevangelium mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen auf, wobei er aber stets in engem Zusammenhang steht mit jener *Stunde Jesu*, von der in Kana erstmals die Rede ist. Hier kann nur auf einige wenige Aspekte der Stunde Jesu hingewiesen werden, die Anfang und Ende des öffentlichen Lebens Jesu im Johannesevangelium rahmt.

Von der Stunde der Auferweckung oder Auferstehung der Toten, die zugleich Stunde des Gerichts ist, heißt es in der Perikope 5,19-30: «Amen, Amen, ich sage euch: Die Stunde kommt und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und alle, die sie hören, werden leben... Wundert euch nicht darüber! Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht.» (VV. 25.28) Die Stunde der Auferweckung ist die Stunde des Hörens der Stimme des Gottessohnes, der – wie bei der Auferweckung des Lazarus – die Toten aus den Gräbern herausruft (vgl. 11,43). Jesus spricht hier davon, dass er nicht aus sich selbst heraus handelt, sondern stets in Einheit mit dem himmlischen Vater steht. Anlass für diese Aussage Jesu ist die Heilung eines Gelähmten am Sabbat in Jerusalem. «Werke, die Gott nach jüdischer Auffassung auch am Sabbat verrichtet, sind Auferweckung zum Leben und Gericht. Eben diese Werke tut Jesus in Einheit mit dem Vater. Die entscheidende Weiterführung des jüdischen Gedankens besteht darin, dass der Glaube an Jesus schon jetzt das ewige Leben vermittelt und der Glaubende nicht in das Gericht kommt (V. 24).»[4]

Eindringlicher noch zeigt sich in der Lebensbrotrede von *Joh 6*, dass die endzeitliche Totenerweckung nur eine letzte Konsequenz des Übergangs vom Tod zum Leben kraft der Glaubensentscheidung für Jesus Christus bedeutet. Jesus ist das Brot des Lebens, und er gibt das Leben jedem, der glaubt: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag.» (V. 54)

Im Gespräch zwischen Jesus und Marta vor der Auferweckung des Lazarus kommt die Auffassung des vierten Evangelisten über ewiges Leben und Auferstehung der Toten zu ihrem Höhepunkt. Hoheitsvoll ist die Antwort Jesu an Marta: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?» (VV. 25f)

Charakteristisch für den johanneischen Sprachgebrauch ist die Rede von der *Stunde Jesu* als *Stunde seiner Vollendung*. Diese Stunde ist bei der Hochzeit in Kana noch nicht gekommen. Deshalb antwortet Jesus seiner Mutter mit bis heute rätselhaften Worten: « Frau, was ist zwischen dir und mir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.» (V.4)

Für das Johannesevangelium ist die Stunde Jesu dann gekommen, wenn der Menschensohn erhöht und verherrlicht ist. Diese Stunde der Erhöhung und Verherrlichung beginnt für das Johannesevangelium mit dem letzten Einzug Jesu in Jerusalem (vgl. 12,23.32.34; 17,1). Beide Begriffe: «erhöhen» *(hypsoun)* und «verherrlichen» *(doxazein)* erinnern an das vierte Gottesknechtslied bei *Deuterojesaja*, das in der griechischen Übersetzung der Septuaginta so beginnt: «Seht, mein Knecht wird verständig sein *(synesei)*

und überaus erhöht *(hypsothesetai)* und verherrlicht werden *(doxasthesetai).*» (*Jes* 52,13 LXX)[5] Die bevorstehende Erhöhung des Menschensohnes, der im Johannesevangelium an mehreren Stellen an die Stelle des Gottesknechts tritt, hat offensichtlich eine doppelte Bedeutung: sie ist einerseits Jesu Erhöhung am Kreuz, andererseits aber auch seine Erhöhung zum Vater und seine Einsetzung zum universalen Erlöser (vgl. 12,32f). Erhöhung am Kreuz und Erhöhung zum Vater sind Inhalt der Stunde des Hinübergangs *(Metabasis)* zum Vater: «Es war vor dem Paschafest. Da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, und da er die Seinen in der Welt liebte, liebte er sie bis zum Ende.» (13,1) Wenn auch die Auferstehung Jesu hier nicht direkt erwähnt wird, gehört sie doch wesentlich zur Stunde Jesu, in der Tod, Auferstehung und Himmelfahrt eine Einheit bilden. Jesus kann deshalb am Tag seiner Auferstehung zu Maria von Magdala von seinem nun bevorstehenden Aufstieg zum Vater mit folgenden Worten sprechen: «Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen» (20,17).

Die Stunde Jesu umfasst im Johannesevangelium seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt sowie die Geistsendung als die wesentlichen Ereignisse des Christusgeheimnisses[6]. Der Heimgang Jesu ist für das Johannesevangelium auch die Stunde seines erneuten Kommens zum Gericht. Angesichts des bevorstehenden Todes sagt Jesus in seiner letzten öffentlichen Rede in Jerusalem: «Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt herausgeworfen werden.» (12,31) Das Gericht hat mit der Stellung des einzelnen zu Jesus Christus zu tun. Nach dem nächtlichen Gespräch mit Nikodemus sagt Jesus, dass sich das endgültige Schicksal der Menschen an der Haltung zu ihm entscheiden wird: «Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat.» (3,16f)

Die Stunde des Übergangs Jesu zum Vater ist aber auch die Stunde, in der er seinen Jüngern eine neue und ewige Wohnung bereitet. Im Abendmahlssaal sagt er seinen Jüngern: «Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen... Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten. Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin.» (14,2f) Damit erweitert sich der Inhalt der Stunde Jesu noch einmal. Sie schließt nicht nur seinen Tod und seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und die Geistsendung ein, sondern auch seine Parusie und die Teilhabe der Gläubigen an der beseligenden Gottesschau, die mit der Schau der Herrlichkeit Jesu untrennbar verbunden ist. So heißt es in Jesu letztem Testament im Hohepriesterlichen Gebet: «Sie [die Jünger] sollen meine Herrlichkeit sehen,

die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt.» (17,24)

4. Interpretationen der Stunde Jesu in Kana durch Augustinus und Bernhard von Clairvaux

a) In den zwischen 414 und 417 entstandenen Predigten über das Johannesevangeliums kommt *Augustinus* (354-430) in den Traktaten 8 und 9 auf die beim Weinwunder von Kana erwähnte Stunde Jesu zu sprechen (vgl. *CCL* 36, 81-100 / dt. Übers. v. Thomas Specht in *BKV* 8, 135-166). Der Bischof von Hippo holt dabei weit aus und beginnt die Auslegung folgendermaßen: «Das Wunder unseres Herrn Jesus Christus, wodurch er aus Wasser Wein machte, ist für jene nicht erstaunlich, welche wissen, dass Gott es wirkte.» (81/135) Da Gott das ganze Weltall durch sein Wort, d.h. seinen eingeborenen Sohn, geschaffen hat, «was wundern wir uns, dass Wasser in Wein verwandelt wurde durch den Menschen Jesus» (83/137f). *Augustinus* ist der Überzeugung, dass Jesus nicht ohne Grund zur Hochzeit nach Kana kam. «Abgesehen vom Wunder, liegt in der Tatsache [der Anwesenheit Jesu bei der Hochzeit] etwas Geheimnisvolles *(aliquid mysterii et sacramenti)*. Klopfen wir an, dass er öffne und uns von dem unsichtbaren Wein trunken mache, denn auch wir waren Wasser, und er hat uns zu Wein gemacht, schmackhaft (*sapientes* [weise]) hat er uns gemacht; denn wir schmecken nach seinem Glauben *(fidem ipsius)*, die wir früher unschmackhaft (*insipientes* [nicht weise]) waren. Und vielleicht gehört es gerade zur Weisheit, Gott zur Ehre und zum Lob seiner Majestät und mit Liebe zu seiner allmächtigen Barmherzigkeit zu verstehen, was bei diesem Wunder geschehen ist.» (83/138)

Aus dem reichen Inhalt der augustinischen Interpretation der Hochzeit von Kana kann hier nur auf die *Stunde* eingegangen werden, die Jesus im Gespräch mit seiner Mutter erwähnt. Augustinus verteidigt in seinen Predigten den biblischen Sinn der Stunde Jesu gegen häretische und astrologischen Konzeptionen, die zu seiner Zeit vorgetragen wurden. Aus der Anrede Marias als g*ynai* (Frau) schlossen vor allem die Doketen, dass Jesus nicht von der Jungfrau Maria geboren sein könne. Augustinus verteidigt die Gottesmutterschaft Marias bis unter das Kreuz, als die Stunde gekommen ist, dass Jesus seine Mutter an Johannes übergibt und so Maria zur Mutter der Glaubenden und der entstehenden Kirche macht (vgl. 87f/144-147). Die Astrologen schlossen aus der Aussage Jesu, seine Stunde sei noch nicht gekommen, dass er unter dem Fatum stehe. Augustinus entkräftet diese falsche Vorstellung durch Worte aus dem Johannesevangelium, die Jesus die Macht zuschreiben, sein Leben von sich aus hinzugeben und es wieder zu nehmen. Wie für das Johannesevangelium, so ist auch für Augustinus die Stunde Jesu die Stunde seines Todes als Erhöhung.

b) In seinen Predigten zum Fest der Erscheinung des Herrn erwähnt *Bernhard von Clairvaux* (1090-1153) mehrfach das Weinwunder von Kana in Zusammenhang mit den bekannten drei Erscheinungen des Herrn: Epiphanie (6. Januar), Taufe im Jordan, Weinwunder in Kana (vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. VII, Innsbruck 1996, 318-363). Die drei Epiphanien offenbaren, wer Jesus Christus ist: «So wurde bei der ersten Erscheinung, wo er sich als Kind an der Brust der Mutter zeigte, der wahre Mensch offenbar; bei der zweiten bestätigt das Zeugnis des Vaters, dass er der wahre Sohn Gottes ist, bei der dritten aber wird gezeigt, dass er wahrer Gott ist, auf dessen Befehl die Natur sich verändert.» (1. Predigt zum Fest der Erscheinung des Herrn, 8 [336f]).

Bernhard bezieht die «Stunde Jesu» in die Aussagen über dessen Göttlichkeit ein. Damit wird die Stunde Jesu zu einer Stunde des Durchgangs und der Vollendung. In zwei Predigten zum ersten Sonntag nach der Oktav der Erscheinung des Herrn (365-389) legt der *Doctor mellifluus* das Evangelium von der Hochzeit in Kana geistlich aus. Über die Antwort Jesu an Maria (V. 4) heißt es in der ersten Predigt: «Vielleicht könnte die Antwort des Herrn allzu hart und streng erscheinen, aber jener wusste, zu wem er sprach, und diese wusste wohl, wer zu ihr sprach. Damit du aber erkennst, wie zuversichtlich sie die Antwort aufnahm oder wie sehr sie schon jetzt um die Güte ihres Sohnes wusste, sagte sie zu den Dienern: ‹Was er euch sagt, das tut!› (Joh 2,5)» (1. Predigt,2 [366f]) Die Wandlung von Wasser in Wein ist für Bernhard letztlich nur ein Vorausbild einer noch größeren Wandlung, die Gott an uns bewirkt: «Gewiss, es war ein großes Zeichen der göttlichen Majestät, dass auf den Wink des Herrn Wasser in Wein verwandelt wurde; es gibt aber eine andere, noch viel größere Verwandlung, die die Rechte des Allerhöchsten bewirkt und in dieser Verwandlung vorgezeichnet hat. Wir alle sind nämlich zu einer geistigen Hochzeit gerufen worden, auf der Christus, der Herr, der Bräutigam ist... Die Braut aber sind wir selbst, wenn es euch nicht unglaubhaft scheint, dass wir alle zusammen eine Braut sind, und ebenso, dass die Seele jedes einzelnen gleichsam eine einzelne Braut ist.» (2. Predigt,2 [376f])

5. Eucharistisches Eintreten in die Stunde Jesu

Das Weinwunder bei der Hochzeit von Kana steht nach der Taufe Jesu an zweiter Stelle der Geheimnisse de öffentlichen Lebens des Herrn. *Ignatius von Loyola* erwähnt es bei der Betrachtung der «Geheimnisse des Lebens Christi unseres Herrn» (*Die Exerzitien*, Nr. 276).

Die Stunde Jesu, die in Kana noch nicht gekommen ist, wird in jeder Eucharistiefeier gegenwärtig. Darauf hat *Papst Benedikt XVI.* in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier zum Abschluss des XX. Weltjugendtages

am 21. August 2005 hingewiesen; «Mit der Eucharistiefeier stehen wir in der ‹Stunde› Jesu, von der das Johannes-Evangelium spricht. Durch die Eucharistie wird diese seine ‹Stunde› unsere Stunde, Gegenwart unter uns.» Das Neue, das beim Letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern geschah, «lag in der neuen Tiefe des alten Segensgebetes Israels, das nun zum Wort der Verwandlung wird und uns die Teilhabe an der ‹Stunde› Christi schenkt... Er hat uns aufgetragen, in ‹seine Stunde› einzutreten. In sie treten wir ein durch das Wort der heiligen Macht der Verwandlung, die durch das Preisgebet geschieht, das uns in die Kontinuität mit Israel und der ganzen Heilsgeschichte Gottes stellt und zugleich das Neue schenkt, auf das dieses Gebet von innen her wartet. Dieses Gebet – die Kirche nennt es Hochgebet – konstituiert Eucharistie.»[7] Eintreten in die Stunde Jesu heißt dann eucharistisches Eintreten in einen Prozess der Verwandlung, der immer größeren und tieferen Gemeinschaft mit Jesus Christus.

Anmerkungen

[1] Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 156, 23ff.
[2] Vgl. Donatien Mollat, *Études johanniques*, Paris 1979, 102-110.
[3] Vgl. dazu ausführlicher Donatien Mollat, *Lecture spirituelle de saint Jean. Douze méditations sur le texte du quatrième Évangile* (Supplément à Vie Chrétienne, Nr. 71), Paris 1974, 15-20, hier: 15.
[4] Vgl. Johannes Beutler, *Die Stunde Jesu im Johannesevangelium*, in: Ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 25), Stuttgart 1998, 317-322, hier: 318.
[5] Vgl. zum Einfluss des vierten Gottesknechtslieds auf das Johannesevangelium Johannes Beutler, *Griechen kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20f)*, wie Anm. 4, 175-189, bes. 179-184.
[6] Vgl. Johannes Beutler, wie Anm. 4, 320: «Man hat mit Recht gesagt, dass für Johannes Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten zusammenfallen. Denn auch die Geistverleihung an die Jünger wird vom Vierten Evangelisten auf den Ostertag verlegt.»
[7] *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 169, 85; 87.

Bernhard Dolna · Gaming

DIE HOCHZEIT ZU KANA – EINE JÜDISCHE HOCHZEIT?

Sein erstes Wunder wirkte Jesus auf einem Fest, der Hochzeit zu Kana, die er zu einem Verkosten des endzeitlichen Festes ausweitet. Er schenkt die Fülle der Freude, der irdischen und der himmlischen Gabe, er offenbart seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn (Joh 2, 11). Das bedeutet: Gott selbst beginnt nun, sich den Menschen zu schenken im Heiligen Geist – die Verwandlung und Verklärung der Welt hebt an. Schon von der ersten Zeile an, mit den Verweis auf den «dritten Tag», – der Tag der Theophanie am Sinai (Ex 19,16), der Auferstehung –, wird die tiefere Bedeutung der Erzählung für den Glauben erkennbar. Das Heilsganze kommt damit symbolisch ins Spiel, nämlich Gottes Vorhaben mit Israel und der Welt, der Neue Bund. Zugleich aber liegt dem Evangelisten daran, dass die erzählte Geschichte nicht nur ein Gleichnis höherer Vorgänge sein will, sondern ein wirkliches Geschehen in dieser Welt und Zeit meint. Der vertikale göttliche Eingriff in diese irdische Welt, wie er im Glauben erfahren wird, gehört für Johannes wesentlich zum Christusmysterium. So sind beim Lesen dieser Geschichte verschiedene ineinanderspielende Ebenen zu beachten, wobei in diesen Zeilen der Blick auf eine irdische Hochzeit fällt, in der sich eine Hochzeit im Glauben ereignet, nämlich die von Christus und seiner Kirche im Rahmen der Geschichte Israels mit seinem Gott.

Die ersten fünf Jünger – ihr Weg nach Kana

Der Hochzeit voraus geht die Erwählung der ersten fünf Jünger Jesu in Judäa am Jordan auf dem Weg nach Kana. Nachdem Johannes der Täufer Jesus auf sich zukommen sieht und ihn zum zweiten Mal als Lamm Gottes benennt und damit seine Messianität im Zusammenhang mit dem leiden-

Bernhard Dolna, geboren 1954 in Eggenburg, Niederösterreich. Studium der katholischen Theologie und Judaistik in Wien, Freiburg i. Br. Wohnhaft in Wien, verheiratet mit Gabriele Schuchter (Schauspielerin), 4 Kinder. Assistenzprofessor für judaistische Studien am Internationalen Theologischen Institut in Gaming/Niederösterreich.

den Gottesknecht (Jes 53,6ff) versteht, folgen zwei seiner Jünger, Andreas und ein nicht mit Namen genannter Jünger Jesus nach. Er fragt sie daraufhin: «Was sucht ihr?» (nicht: Wen sucht ihr?) Sie antworten mit einer Gegenfrage: «Rabbi, wo bleibst du?». Was sie bei diesem Lehrer suchen, ist nicht nur ihn selbst, sondern sein Bleiben. Der zwölfjährige Jesus wird zu seinen ihn verzweifelt suchenden Eltern sagen: «Warum habt ihr mich gesucht, wusstet ihr nicht dass ich in dem, was meines Vaters ist, sein muss?» Jesu Bleibe ist die Welt seines Vaters, in der er sich bewegt, lebt und ist, und auf diese Welt hin zielt auch die Frage der beiden ersten Jünger. Er sagt zu ihnen: «Kommt und seht.» Sie kamen und sahen, wo er blieb, und sie blieben jenen Tag bei ihm, es war die zehnte Stunde (Joh 1,39).

Der Berufung der ersten beiden Jünger folgt noch am selben Tag die von Simon, Sohn des Johannes, der nun Petrus genannt wird. Am anderen Tag folgen Philippus und Nathanael, der wahre Israelit, in dem kein Falsch ist (Joh 1,47). Dieser wird von Jesus als unter dem Feigenbaum sitzend erkannt – eine Chiffre für einen in die Tora vertieften Schriftgelehrten. Ihm gibt Jesus den Jakob von einem Engel verliehenen Namen Israel – Gottesempfänger (Gen 32,25-29). Ein wahrer Gottsucher ohne Falsch. Und ihm wird ebenso die Erfüllung der an Jakob ergangenen Verheißung zugesprochen: «Und er träumte, eine Leiter ward auf der Erde aufgestellt und ihre Spitze reichte zum Himmel. Und siehe, die Engel Gottes stiegen auf ihr auf und nieder. Und siehe, Gott senkrecht oberhalb von ihr... In dir und in deinen Nachkommen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein... Ich will dich nicht verlassen, bis ich getan habe, was ich dir gesagt» (Gen 28,12-15). Diese Verheißung wird an Jesus selbst gebunden und ihre Erfüllung dem Nathanael verkündet: «...Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf und niedersteigen sehen über dem Menschensohn» (Joh 1,51). Nathanael steht hier in der Geschichte der leidenschaftlichen Gottsucher Israels, deren Sehnsucht stellvertretend für alle Jakobs Aussage ausdrückt: «Ich lasse dich nicht, es sei denn du segnest mich» (Gen 32,27). Mit liebender Gewalt, die aus seiner Sehnsucht nach Gott und nach seinem Segen steigt, bezwingt Jakob den Engel und wird fortan Israel genannt und gesegnet. – Mit seiner Sehnsucht nach dem lebendigen Gott durchforscht Nathanael die Schriften, um den zu erkennen, der ihm plötzlich gegenübersteht und ihn erkennt, wie ihn keiner jemals zuvor erkannt hat. Diese Überwältigung lässt aus seinem Herzen das Bekenntnis herausbrechen: «Rabbi, du bist der Sohn Gottes. Du bist der König von Israel.» All diesen Gerufenen ist eigen, dass sie – von Jesus erkannt – ihn zu erkennen beginnen und als ihm Nachfolgende seinen Weg beschreiten, vorerst vom Jordan nach Kana.

Der Weg nach Kana – Ein Weg zum Glauben

Neben der nüchternen Berechnung, dass man vom Jordan bis nach Kana ungefähr drei Tagesreisen (zu Fuß) benötigt, stehen die Erwählungsereignisse an den zwei vorangehenden Tagen in einem theologischen Zusammenhang mit dem dritten Tag, mit der Hochzeit zu Kana, die mit der Aussage in 12,11 schließt. «Und er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn.» Der Erzählbogen der Geschichte ist, so scheint es, auf den Glauben der Jünger an Jesus gerichtet. Offenbar hat es der Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Gemeinschaft der Feiernden bedurft (das Mysterium der Kirche kommt hier ins Spiel), dass sie an ihn glauben konnten. Aber waren sie nicht schon Berufene und Nachfolgende und daher Glaubende? Eine mögliche Hilfe zur Vertiefung dieser Frage können die Ereignisse der Gottesoffenbarung am Sinai geben, da beide Theophanien miteinander in Verbindung stehen dürften. «Der Herr sagte zu Mose: Ich komme zu dir in einer Wolkenumhüllung, damit das Volk meine Worte mit dir hört und sie dir dann für immer *glauben*» (Ex 19,9). Mose zu glauben, bedeutet so viel wie Gott gehorsam sein, ihm glauben (siehe Ex 32ff). Die Ereignisse vor der Theophanie am Sinai, die Brautzeit des Volkes Israel mit seinem Gott in der Wüste («So spricht der Herr, ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, als du mir in der Wüste gefolgt bist, im Lande ohne Aussaat» [Jer 2,2ff]) werden durch die Theophanie und den Bundesschluss am Sinai besiegelt. «Wir wollen tun und hören» (Ex 24,7) – so die ungewöhnliche Antwort des Volkes auf das Werben Gottes, die für rabbinische Tradition ein Schlüssel zum Verständnis jüdischen Glaubens ist. So versteht man die Wüstenzeit als die Zeit der ersten Liebe und der Bewährung, die Offenbarung am Sinai als Hochzeit zwischen Gott und seinem Volk. In einem rabbinischen Kommentar zum Hohen Lied heißt es zum Vers 1,2: «‹Würdest du mich doch küssen mit den Küssen deines Mundes›, das meinten die Israeliten, als sie zum Berg Sinai kamen. Das ist zu vergleichen mit dem König, der eine Tochter aus gutem Haus heiraten wollte. Er sandte einen Boten, der ihr das mitteilen sollte. Und sie antwortete: ‹Ich bin nicht einmal wert, sein Diener genannt zu werden. Aber wenn es so sein solle, will ich es aus seinem eigenen Mund hören.› Der Bote kam zurück zum König und der sah, dass das Antlitz des Boten von einem freudigen Lächeln erfüllt war. Seine Mitteilung aber nahm er gar nicht wahr. Der König sagte sich, mein Bote ist erfüllt von einem freudigen Lächeln, mir scheint, sie hat zugestimmt. – Die Tochter aus gutem Hause ist Israel, der Bote Mose und der König: der Heilige, gepriesen sei Er.»

Von diesem Verständnis her besteht jede jüdische Hochzeit bis heute aus diesen zwei Teilen: Aus der Anverlobung (Erusin) und der Erhebung (Nissuim), der eigentlichen Hochzeit. Auf diese Weise vergegenwärtigt sich

die Geschichte Israels bei dem sich verheirateten Brautpaar in der feiernden Gemeinde und geht den Weg von der Glaubensbewährung hin zum bekennenden Glauben der im Bundesschluss (Ehebund) besiegelt wird. Bevor ein traditionell jüdisches Brautpaar zur eigentlichen Hochzeit schreitet, befinden sich Bräutigam und Braut an zwei verschiedenen Orten. Der Bräutigam sitzt am Tisch des Bräutigams in freudiger Stimmung zusammen mit seinem Vater und dem Vater seiner Braut, umgeben von Rabbinern und männlichen Verwandten und Freunden in einem Raum, an dem am späten Nachmittag das Minchagebet (Vesper) gesprochen wurde. Sie toasten dem Bräutigam zu, singen und unterbrechen seine zu haltende Schriftauslegung immer wieder mit Liedern. Denn wie sollte er sich an seinem Hochzeitstag auf eine Predigt vorbereiten? Dort wird auch die Ketuba, der Ehevertrag, der vor allem die Rechte der Braut schützt, mit dem alten aramäischen Ausdruck besiegelt – wekanina: «Wir haben den Akt des Erwerbens vollendet.» Es ist sicherlich berechtigt, den Ort Kana mit diesem Terminuas Kanina in Verbindung zu bringen. Denn was haben sich die Jünger auf dem Weg nach Kana erworben? Eine verlässliche Sicherheit, dass das Zusammenleben mit Jesus das Zusammenleben mit Jesu Vater bedeutet. Und in Kana selbst erwirbt sich Jesus durch den Glauben seiner Mutter und den ihr gehorchenden Dienern seine Jünger. Diese können nun, nach der Offenbarung seiner Herrlichkeit (so wie seine Mutter schon zuvor), an ihn glauben. Welch ein bedeutender Schritt, denn dass in Jesu Gegenwart die Herrlichkeit Gottes spürbar war, hatten die Jünger schon erfahren. Sie wussten, wo er blieb und wo sein zu Hause war. Aber in Kana wird dieser Glaube vertieft, indem sie nun an ihn glauben konnten. Er ist der Abgesandte des Vater, sein eingeborener Sohn. In Kana erwirbt sich Christus die Kirche, seine Braut, indem der Glaube Mariens auch der Glaube der Jünger wird.

Aus dieser Perspektive ist der Bräutigam Jesus zuerst mit seinem Vater und dem Vater seiner Braut (Gott), mit seinen Freunden, den Erstberufenen, zusammen auf dem Weg, dass auch sie erkennen können, wo er «bleibt» – dass er in dem wohnt, was seines Vaters ist. Musste er sie nicht zuerst in das Geheimnis seines Zuhauses und seiner Sendung einführen, bevor sie in Kana, dem Ort des eigentlichen Hochzeitsgeschehens, eintreffen? Sie sollten ja die Möglichkeit haben, sich im Glauben für ihn zu entscheiden, deshalb mussten sie wissen, wer er ist.

Bei einer traditionellen jüdischen Hochzeit erwartet die weißgekleidete Braut ihren Bräutigam in einem anderen Raum, auf einem thronähnlichen Sessel sitzend, wie eine Prinzessin, umgeben von ihren Verwandten und Freunden. Vor ihr wird getanzt, gesungen, und sie empfängt Glückwünsche. Nach der Besiegelung der Ketuba führt der Bräutigam in einer Art Prozession alle Teilnehmer seines Tisches, voran sein Vater und der Vater der Braut,

tanzend und singend zum Raum der wartenden Braut. Er geht zum Thron der Braut und verhüllt ihr bis zur eigentlichen Hochzeit mit einem Schleier ihr Antlitz. Dieses symbolreiche Zeichen in der Anwesenheit der Feiernden, weist unter anderem auf ihre innere Schönheit hin, die ganz dem Bräutigam angehört. Anschließend verlässt der Bräutigam für kurze Zeit seine Braut, um selbst von seinen Anverwandten mit seinem Hochzeitsgewand – wie ein König – bekleidet zu werden, was für gewöhnlich ein weißer Kittel ist, sein Sterbegewand, das er auch am höchsten jüdischen Feiertag trägt, dem Jom Kippur, dem Versöhnungstag. Das Geheimnis ihrer Schönheit und seiner königlichen Würde stehen in einer inneren Beziehung. Mit- und füreinander sollen sie in der Gemeinschaft Israels nun das werden, was jeder einzelne von ihnen in den Augen Gottes sein soll, ein Paar, auf dem der geheimnisvolle Glanz des einzigen Königs sich niederlässt, mit Kindern gesegnet sollen sie zu königlichen Menschen erhoben werden (Nissuin).

Die eigentliche Hochzeit findet dann unter der Chupa (Bedeutung: bedecken), einem Baldachin, in einem dritten Raum statt, wohin das Paar in einer Prozession geführt wird. Dieser Baldachin symbolisiert das neue Zuhause des Brautpaares, eine Art zelthafte Wohnung, in der die Gegenwart Gottes schützend gegenwärtig ist. Die ganze Zeremonie findet dann unter der Chupa statt. Sie beginnt mit dem Anverlobungssegen und endet mit den sieben Segnungen der eigentlichen Hochzeit. Bei all diesen Segenssprüchen ist Wein zur Heiligung unverzichtbar.

Offenbarung und Verhüllung – Kana und Sinai

Von der Hochzeit von Kana heißt es: «Am dritten Tag war eine Hochzeit in Kana und die Mutter Jesu war dort» (Joh 2,1). Könnte Maria – von der Glaubensebene her betrachtet – in dieser Erzählung nicht als Wartende verstanden werden, die nicht nur ihren Sohn, sondern sie, als Braut Christi, ihren Bräutigam Christus erwartet? Ist sie nicht die makellose Reine (das weiße Hochzeitsgewand ist ein Symbol dafür), die durch ihre innere Schönheit – Immaculata – ihren Bräutigam zur Offenbarung seiner Herrlichkeit veranlasst, so dass er nun mit seiner göttlich-messianischen Würde bekleidet wird? Und verhüllt er nicht ihre innere Schönheit, die aus ihrem Glauben ausstrahlt inmitten der Anwesenden vor unberufenen, sensationshungrigen und neugierigen Augen? Denn auch hier in Kana ist sie der Ort des göttlichen Ausgangs von Jesu Herrlichkeit in diese Welt hinein. Aber Zugang zu diesem Geheimnis gibt es hier nur im Glauben, in dem gleichen, der sie selbst erfüllt, wie später auch die Diener und die Jünger. Die anderen bleiben Teilnehmer eines Wunders, eines sicherlich erschütternd unfassbaren Ereignisses, aber das eigentliche Mysterium bleibt trotz dieses Zeichens vie-

len versiegelt und verschlossen. – War dies nicht eine Erfahrung, die Jesus während seines irdischen Lebens so oft machen musste?

Um dieses Geheimnis von Offenbarung und Verhüllung, das die ganze heilige Schrift erfüllt, zu vertiefen, können die Sinaiereignisse neben die von Kana gestellt werden. In Gen 19,16 heißt es: «Am dritten Tag, als es Morgen geworden war, brachen Donner los und Blitze zuckten und eine *schwere* Wolke hing über dem Berg, und ein überaus stark schmetternder Schofarschall war zu hören. Das ganze Volk am Lager bebte ... Moses redete, und Gott antwortete ihm unter Donnerschall.» Dieser Begriff «schwer» hat im Hebräischen auch die Bedeutung von Herrlichkeit. Und es ist erstaunlich, dass die heilige Schrift berichtet, dass die durch Moses bezeugten Theophanien sich in einer Wolke ereigneten. Immer wieder liest man: der Herr «rief Mose aus der Mitte der Wolke» (Ex 24,16), der Herr erschien und sprach zu ihm «in einer Wolkensäule» (Nun 12,4; Dtn 12,5; Ps 99,7): «Der Herr stieg herab in einer Wolke» (Ex 34,5; Num 11,25); «Die Herrlichkeit des Herrn erschien in der Wolke» (Ex 16,10); «Ich will in einer Wolke erscheinen» (Lev 16,2). Worauf weist dieses so oft verwendete Bild hin? Es vermittelt die fundamentale Wahrheit, «dass Gott, selbst wenn er sich offenbarte, verborgen war, dass selbst während seine Stimme gehört wurde, sein Wesen verborgen blieb»[1].

Das Einzigartige an der Sinaioffenbarung besteht ja darin, dass das ganze Volk Israel in das Mysterium der Selbstoffenbarung Gottes involviert war. Aber es bestand ein Unterschied in der Wahrnehmung und Aufnahme dieses Wunders. «...das Volk nahm den Donner und die Blitze und den Klang der Posaunen wahr – den rauchenden Berg – und das Volk war erschrocken und bebte, und stand weiter davon ab. ... Aber Moses ging nahe an die dichte Finsternis, wo Gott war (Ex 2,18-21).» Der Unterschied der Wahrnehmung und Aufnahme liegt darin, dass die Mehrheit des Volkes das Äußere wahrnahm. Sie hörten den Klang der Trompeten, den Donner, sahen den Blitz, den Berg in Feuer, und sie erbebten vor diesem Anblick – aber sie blieben fernab stehen. «Moses jedoch richtet seine Aufmerksamkeit nicht allein auf die Phänomene, sondern ging nahe an die dichte Finsternis der Wolke heran, wo Gott war.»[2]

Und in Kana? Alle Anwesenden waren in das Mysterium der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu involviert, aber auch da war die Wahrnehmung sicherlich veschieden. Denn wie bereits erwähnt, ist das Geheimnis der Glaubensbeziehung Marias zu Jesus nur den Glaubenden offenbar, den anderen verhüllt, die Wirkung dieser Beziehung jedoch ist allen offenbar: die Überfülle an Wein. Maria allein ist diejenige, die in das Mysterium Jesu Christi, – wie Mose in die Wolke der Gegenwart Gottes eintritt, – auf der Ebene des Glaubens, nicht als seine leibliche Mutter. Ihr Glaube entspricht dem Geheimnis der Sendung Jesu als des Offenbarers der grenzenlosen Liebe

Gottes. Dieser Glaube zeitigt eine Wirkung auf die Offenbarung Jesu in unserer Welt und Zeit. Es ist der Glaube, der vom Vater kommt «denn nicht Fleisch und Blut haben dir das enthüllt, sondern mein Vater, der im Himmel ist» (Mt 16,17).

In Kana tritt nun Jesu mit seinen Jüngern in der Mitte einer Hochzeitsgesellschaft auf, in der seine Mutter bereits anwesend ist, und in welche er und seine Jünger gerufen wurden. Vom Sinai wird berichtet: «Mose stieg zu Gott hinauf. Da rief ihm der Herr vom Berg her zu. Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Israeliten verkünden. Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlersflügeln getragen ... Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde. Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören» (Ex 19,2-6). Mose wird von Gott gerufen, um Verheißung und Auftrag für das Volk zu empfangen. Jesus, der Sohn Gottes, wird von Gott gesandt und von Menschen in ihre Mitte gerufen, um Verheißung und Auftrag Gottes unter ihnen zu erfüllen und zu enthüllen.

Jesus Kommen – eine Überraschung

Es ist zu fragen, ob man von Jüngern Jesu schon vor dem Eintreffen in Kana etwas wusste. – Wäre es nicht möglich, dass die Einladung an ihn mitsamt den fünf Gefährten gerade erst bei ihrem Erscheinen ergangen ist? Freunde, die ein Freund mitbringt, schließt man doch nicht aus! Und war nicht das Kommen dieser sechs Leute sowohl für die Gastgeber als auch für seine Mutter etwas Überraschendes? Allerdings überraschend auf eine besondere Art. Für die Gastgeber wohl vor allem eine praktische Frage der Verköstigung und des Weinvorrates, denn das Leeren der Becher, nach den rituellen Trinksprüchen war Pflicht aller Hochzeitsgäste. Für seine Mutter, die mit dem Wesen Jesu durch die Erfahrung dreißigjährigen Umgangs vertraut war und die ihn nicht nur als Mutter, sondern im Glauben kannte, war das anders. Schon seit der Verkündigung durch den Engel und des immer wieder geheimnisvoll aufleuchtenden Geheimnisses seiner göttlichen Herkunft in ihrem Leben, das sie nur im stillen Erwägen in ihrem Herzen fassen konnte, wusste sie um seine Sendung: «Er wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott, der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben. Er wird herrschen im Hause Jakobs in Ewigkeit und seines Königreiches wird kein Ende sein» (Lk 1,32). Und seit dem Aufbruch zum Jordan musste sie nicht damit rechnen, dass seine eigentliche messianische Sendung durchbrechen könnte, dass er nun nicht mehr der Zimmermannssohn war, sondern wie es die Geschichte des Zwölfjährigen voraussagt, der Offenbarer Gottes als seines Vaters sein wird? Könnte nicht das Eintreffen bei dieser

Hochzeit ein Hinweis auf eine neue Hochzeit sein, die durch die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu und durch den antwortenden Glauben seiner Jünger gestiftet wird, ein neuer Sinai, die Geburtsstunde der Kirche Jesu Christi? – Wissen konnte sie das nicht, aber sie wusste um den Kairos, um den von Gott gegebenen Augenblick, wo es darum geht, die Segel zu setzen, wenn der Wind bläst, bevor wieder Windstille eintritt.

Dass Jesu Kommen mit seinen Jüngern in Zusammenhang mit seiner Sendung stand, das konnte durchaus ihrer Erwartung entsprochen haben. Nicht zuletzt auch dadurch, dass sein Kommen mit den Gefährten eine Verlegenheit auslöst, die Maria ihm gegenüber äußert: «Sie haben keinen Wein mehr.» Dieses Wort im Glauben und Vertrauen zu ihm gesprochen, weist auf Entscheidendes hin: Wie kann eine Hochzeit ohne Wein, ein Kiddusch (Segensgebet) ohne Wein gesagt werden? Wie kann denn überhaupt die Hochzeit stattfinden, wie kann die Freude dauern? «Was ist mir und dir, Frau?», antwortete Jesus mit einer Frage, um im nächsten Augenblick von der noch nicht gekommenen Stunde seiner Sendung zu sprechen (Joh 2,4). Jesus scheint mit dieser Aussage sein Anderssein als der Eingeborene des Vaters zu verdeutlichen und sich zugleich vor jeder Intention und jedem menschlichen Anspruch, der aus Fleisch und Blut kommt, zu distanzieren. Die Ebene der menschlichen Reaktion einer Frau und Mutter wird hier verlassen. Aber die Ebene der inneren Glaubensintention Marias, ihrer Hoffnung seit ihrer Empfängnis, dass sich die an sie durch den Erzengel Gabriel ergangene Verheißung über Jesus als den Messias enthüllen werde, kommt ins Spiel. Es ist offensichtlich, dass ihr Wort an Jesus aus der Quelle ihres Glaubens steigt, derselben Quelle, aus der auch der Glaube Jesu lebt, die Quelle, die vom Vater kommt, aus Heiligem Geist. Sie hat sich an seine Abkunft von oben gewandt und von dieser Perspektive her, die Jesu Bleibe ist, sagt sie zu den Dienern: «Was immer er euch sagt, das tut.» Und die Diener handelten sofort, ohne Rückfrage. Auch hier ist die Beziehung zum Sinai angebracht. Der Höhepunkt dieses Ereignisses kulminiert in der schon erwähnten so bedeutsamen Aussage des Volkes: «Wir wollen tun und hören» (Ex 24,7). Die jüdische Tradition interpretiert dies als das Versprechen, seine Gebote zu erfüllen, noch bevor sie vernommen wurden. Das heißt: Der Glaube hat Vorrang vor dem Wissen. Als Israel am Sinai sagte: «Wir werden tun und wir werden hören» – anstatt zu sagen, wir werden hören und danach tun, ertönte eine Stimme vom Himmel die rief: ‹Wer hat meinen Kindern das Geheimnis offenbart, das die Engel, die in meinen Diensten stehen, tun, nämlich mein Wort vollbringen, noch ehe sie meine Stimme hören?› In Kana lesen wir: «Seine Mutter sagt zu den Dienern: ‹Was er euch sagt, das tut!›» Ermutigt durch Marias Worte erfüllen sie den Auftrag Jesu. «Sie füllten sie bis zum Rand.» Es muss die Art und Weise ihres vom Heiligen Geist erfüllten Sprechens gewesen sein, dass sie die ungewöhnliche Weisung

Jesu, – die jedem «Realisten» als absurd erscheinen musste – ausführten. Aus dem Glauben heraus handelten sie, um nachher zu verstehen: «...die Diener, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es.» Das Geheimnis der Engel, die das Wort Gottes aus Liebe zu ihm tun, noch ehe sie die Stimme hören, ist das von Maria, und durch sie das der Diener. – Zuerst also tun – dann und dadurch – hören und verstehen – wie beim Kind – tuend wächst es in das Verstehen der elterlichen Weisung hinein. In Joh 7,17 heisst es: «Wenn jemand bestrebt ist, den Willen Gottes zu tun, wird er erkennen, ob meine Lehre aus Gott ist.» Von dieser Glaubensebene her, die den Menschen zu einem sofortigen, freudigen und ganzen Handeln animiert, ist die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu zu verstehen.

Sechs Wasserkrüge – der Sabbat – das Lamm Gottes

Es ist auch bezeichnend, dass die sechs Wasserkrüge, die für die rituelle Reinigung bereitgestellt waren, zu Weingefäßen umgewandelt wurden, mit dem der Heiligungssegen (Kiddusch) gesprochen wird. In Zusammenhang mit dieser Hochzeit hat die Zahl sechs sicher auch symbolische Bedeutung: In sechs Tagen wurde die Welt geschaffen. «Am siebenten vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte und er ruhte am siebten Tag ... und er segnete ihn» (Gen 2,1ff). Die Welt ohne den Sabbat ist «gut, sehr gut», aber nicht vollendet, nicht gesegnet. Ein Schöpfungswerk wäre unvollkommen ohne den Sabbat. So repräsentierte die Zahl sechs eine Welt ohne die Dimension der Transzendenz, ohne das Ferment der Heiligkeit, das erst der Sabbat gibt. Mit dem Sabbat ist Heiligkeit verbunden, wird doch das Wort Heiligkeit in der Heiligen Schrift das erste Mal in Zusammenhang mit dem Sabbat genannt (Gen 2,1ff). Und ein Sabbat ohne Wein ist ebenso unmöglich wie eine Hochzeit ohne Wein. So steht jede jüdische Hochzeit auch in einer inneren Beziehung zum Sabbat.

Ohne Jesus, so eine mögliche Auslegung, bleibt diese Hochzeit auf der irdischen Ebene, aber durch den Glauben an ihn werden die Menschen, die Welt, auf eine neue Ebene gehoben, wo der Wein als Symbol der Heiligung und der Freude in der Gegenwart Gottes im überreichen Maß gespendet wird. Während einer jüdischen Hochzeit werden folglich zumindest drei Wesensmerkmale jüdischen Glaubens vernehmbar, die für das Brautpaar lebensbestimmend sind: a. Der Weg zum Sinai als Zeit der Anverlobung der ersten Liebe zwischen Gott und seinem Volk (Jer 2,2). b. Das Sinaiereignis: Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und seines Willens an das gesamte Volk und deren Glaubensantwort – der Bundesschluss (Ex 19-24). c. Der Sabbat als das eigentliche Sinnziel der Schöpfung und der Erlösung durch Gott (Ex 20,8-11).

Sind die Merkmale nicht auch in der Hochzeit von Kana mit Blick auf die Kirche, die dem Bräutigam Christus angetraut wird, in einer vollendeten Weise präsent? Die Berufenen und ihm folgenden Jünger sind (a) Anverlobte, die in Kana während einer irdischen Hochzeit plötzlich im Glauben an ihn (b) zur Gliedern der Brautgemeinde Christi erhoben werden. Denn das ist das Wesen einer Hochzeit: erhoben, mit einer neuen, vollendeten Würde geheiligt zu werden. – Die Nachfolgenden werden zu Glaubenden, ein Wesensstand, der Maria immer schon eigen war. Es ist gerade in dieser Erzählung so offensichtlich, wie tief das Mysterium der Kirche an das der Mutter Jesu gebunden ist, ohne deren Glauben es keine Kirche gäbe. Und der Glaube an ihn öffnet die Tore zu (c) einer überströmenden Freude, zu einem Sabbat, der keinen Abend kennt, – der eigentlichen Sendung der Kirche.

Man könnte ein Buch schreiben mit dem Titel: Wie Jesus es lohnt, wenn man ihn aufnimmt. Er lohnt es auf der irdischen und himmlischen Ebene. In Kana ist es der Wein. Mit und in diesem Zeichen der Fülle lässt er Größeres, Eigentlicheres erkennen. Er ermöglicht und bewirkt das Erkennen seiner selbst, den Glauben an ihn und damit die Offenheit für den Heiligen Geist. Durch den Geist, der in der Weingabe angedeutet wird, weitet sich die Hochzeit zum Fest des neuen Bundes, der nach der prophetischen Verheißung immer dort wirklich wird, wo Gott seinem Volk den sündenvergebenden Heiligen Geist schenkt, und er sich selbst und seinen Willen in das Herz der Seinen schreibt (Jer 31,31f; Ez 36,26f). Beim Abendmahl wird Jesus diese höchste Prophetie des Alten Bundes aufgreifen und verkünden: «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.» In der Verwirklichung dieses neuen Bundes geschieht nun die Hochzeit Gottes mit einer durch Glauben sich der Erlösung öffnenden Menschheit.

Am Ende einer jüdischen Hochzeit werden sieben Segnungen gesprochen: 1. Segen über den Wein; 2. Segen über die Schöpfung, die um der Verherrlichung Gottes geschaffen wurde; 3. Segen über den Schöpfer der Menschen; 4. Segen über den Schöpfer des Menschen in seinem Ebenbild; 5. Segen über das in Frieden vereinte Volk im zukünftigen Jerusalem; 6. Segen über das Brautpaar; 7. Segen über Gott als Schöpfer der Freude für das Brautpaar wie für ganz Israel und für die ganze Welt.

Der Charakter dieser Segnungen ist Erlösung und Freude. – Sie beschreiben aber auch die Sendung und das Ziel der Kirche, Jesu Christi für Israel, für die gesamte Menschheit und für den Kosmos. Sie können, meine ich, ruhig mit christlichen Augen gelesen werden. Ihr Inhalt ist Erfüllung über Erfüllung. Nach den Segnungen wird bei einer jüdischen Hochzeit ein Weinglas zerbrochen. Die überströmend festliche Freude des Tages wird ein wenig getrübt. Der Grund ist die Erinnerung an die Zerstörung

des Tempels in Jerusalem und der daraus folgenden Exilsituation für Gott und Volk. Die Freude ist groß, aber die Erlösung im umfassenden Sinn steht noch aus, so könnte die Stimmung beschrieben werden. Das vermitteln auch die Melodien und Ansprachen dieser von Tränen gebrochenen Freude, die tief begeisternd, aber nie überschäumend ist. Auch Jesus wird von Kana nach Jerusalem zum Tempel gehen (2,13-22) und dort seinen eigenen Leib mit dem Tempel Gottes identifizieren, die beide niedergerissen werden. Die Offenbarung seiner Herrlichkeit ist sofort – im Sinne Johannes des Täufers – mit seiner Sendung als Lamm Gottes verbunden, dem Gottesknecht, der nach Johannes zur Zeit, da die Osterlämmer im Tempel geschlachetet werden, sein Leben aushaucht.

Am Ende ist nun zu fragen: Ist Kana eine jüdische Hochzeit? Ja, und noch mehr: Die ganze Geschichte Israels mit Gott wird im Leben und Wirken Jesu sichtbar und mit dem Mysterium seiner Kirche verbunden. So weitet sich diese Hochzeit zu einer universalen Dimension, die Aljoscha in den Brüdern Karamasow folgendermaßen artikuliert: «Wer die Menschen liebt, liebt ihre Freude.» – Man könnte ergänzen, ihre bleibende Freude. Ausschlaggebend ist der Glaube der Jüdin Maria, der bewirkt, dass die dem Wirken Jesu vom Vater zunächst gesetzte Zeitgrenze – «meine Stunde ist noch nicht gekommen» – fällt, dass das Noch-nicht «seiner» Stunde zum Jetzt werden kann. Die kommende «Stunde» Jesu ist die uns erlösende seiner Erhöhung am Kreuz, wo aus seiner Seite Blut und Wasser hervorgehen. Dieses sich im Tode verströmende Leben Jesu und die den neuen Bund begründende, die Menschheit rettende und verklärende Geistausgießung, sind in sich ein Geschehen für alle, die glauben. Die Jünger Jesu wurden auf dieser irdischen Hochzeit als Nachfolgende nun zu Glaubenden an Ihn als den Offenbarer Gottes, sie wurden zugehörig zur Braut Christi – zu Maria – zum mystischen Leib der Kirche. – Und mit ihnen: wir!

Nachtrag

Zum überall in der Schrift gegenwärtigen Mysterium von Offenbarung und Verhüllung, das traditionell im hohen Lied als Ereignis der Liebe zwischen Mann und Frau – Gott und Israel – Christus und der Kirche interpretiert wird, wird eine Geschichte erzählt: Ein kleiner Bub, der Enkel eines Rabbiners, kommt weinend in das Zimmer seines Großvaters. Der fragt ihn besorgt, was geschehen sei. Der Bub antwortete: «Ich habe alle meine Freunde gefragt, ob sie nicht mit mir Verstecken spielen wollen. Und alle haben nein gesagt, sie wollten nicht, sie haben etwas anderes zu tun. Da beginnt der Großvater ebenfalls zu weinen, nimmt den Knaben in seine Arme und sagt: Siehst du, so geht es auch dem Heiligen, gepriesen sei Er, er versteckt sich, aber keiner sucht ihn.»

Anmerkungen

[1] Abraham Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York, 1955), 192.
[2] Maimonades, *Fürher der Unschlüssigen*, II, 45.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

«WAS ER EUCH SAGT, DAS TUT!»

Eine Meditation zur Hochzeit von Kana

«Je mehr man in den Evangelien liest,
desto stärker scheint durch das
menschliche Antlitz Christi die göttliche Person hindurch,
genauso wie man, je länger man den Himmel betrachtet,
immer mehr Sterne darin entdeckt.»[1]

Julien Green

«Die Kunst ist, wenig genug zu lesen.»[2]

Elias Canetti

Als Menschen leben wir in der Sprache, wir leben – als Sprache, als Sprechen – von Worten her, von Texten, die immer wieder neu in die Lebendigkeit des gesprochenen Wortes hinein erweckt werden müssen, die nur dann recht sprechen, recht verstanden werden können, wenn wir offen sind und sie zu uns sprechen lassen. Wenn wir uns ansprechen lassen, in ein Gespräch eintreten, sei es direkt mit anderen Menschen oder mit dem, was uns an Äußerungen anderer Menschen überliefert ist, findet auch unsere Identität Gestalt, bestimmt sich auch, wer wir eigentlich sind. Wir leben – auch – von Texten, von Worten her. Das gilt in besonderer Weise für jene Worte, die über lange Zeiten hinweg unsere Identität bestimmen: die maßgeblichen Texte, in denen eine Kultur zu sich kommt und von denen her sie sich bestimmt, oder die heiligen Texte und Bücher, die unser religiöses Leben bestimmen, in denen Ausdruck findet, was wir eigentlich glauben und worauf wir letztlich setzen und hoffen.

Für den Christen sind die bestimmenden Texte die Schriften des Alten und des Neuen Testaments: eine reiche Fülle unterschiedlichster Worte

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

und Texte. Nicht alle dieser Worte waren aber zu allen Zeiten gleich wichtig, nicht alle diese Worte sprechen in gleicher Weise einen jeden an. Jeder hat seine eigenen Lieblingstexte, Texte, die besonders gefallen, die aber auch in besonderer Weise herausfordern können. Die Identität, die sich von den biblischen Texten her bestimmt, ist also keine monolithische, keine immer und überall gleiche Identität. Denn wir müssen uns je neu von diesen Texten ansprechen lassen: je neu in unserer eigenen geschichtlichen und existenziellen Situation, die uns taub für das eine, sensibel für das andere Wort macht.

Aber es gibt auch Texte, die immer wieder neu Menschen ansprechen, die, gleichsam ein Kanon im Kanon, zu den großen Worten gehören, weil in ihnen in besonderer Weise sich etwas sagt, weil in ihnen in besonderer Weise die Wahrheit deutlich wird und erscheint, um die es in den biblischen Texten geht – und weil in ihnen in besonderer Weise etwas über denjenigen gesagt wird, der das Wort genannt wird, weil, vielmehr noch, in ihnen das Wort in besonderer Weise erscheint und spricht.

Die biblische Erzählung von der Hochzeit zu Kana gehört zu diesen großen Worten, zu diesen Schlüsseltexten, die immer wieder, über Generationen und Epochengrenzen hinweg, in verschiedenen Kulturkreisen und Ländern, Menschen ansprechen. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Beliebtheit, die diese Erzählung in der Kunst- und Literaturgeschichte gefunden hat. So hat – um ein zeitgenössisches Beispiel zu nennen – Herbert Meier in einfachen, die Einfachheit des Geschehens nachzeichnenden Worten dem Geschehen in Kana Ausdruck verliehen: Festliche Stimmung, Gesänge, Tanz, ein gelungenes Hochzeitsfest. Doch die festliche Stimmung ist in Gefahr: ausgetrunkene Amphoren. Und da geschieht etwas besonderes. Das fragende Auge der Mutter trifft Jesus, und er handelt und zeigt den staunenden Gästen, wer er eigentlich ist: «O die Gesänge, / die über die schlafenden Würfel / der Häuser hin klingen. // An festlichen Tischen tanzen // die Schatten des Feigenbaumes, / wo Er inmitten der Gäste / die ausgetrunknen Amphoren / der Hochzeit erblickt. // Da trifft ihn / das fragende Auge der Mutter. // Und es reifen in seinen Händen / Traubenglocken, fliesst / in übervolle Wasserkrüge / der lange gekelterte Wein. // Staunend verstummt der Gesang.»[3] Kein Wort wird gesprochen (sehen wir von den Gesängen ab), das Geschehen ist zunächst ganz auf das Sehen konzentriert – der Blick Jesu, das fragende Auge seiner Mutter – und damit auf ein viel intensiveres, viel intimeres Begegnen. Letztlich spricht aber nur die Handlung – und zwar nicht für sich, sondern für den, in dessen Händen Traubenglocken reifen. Mit keinem Wort kann man diesem Geheimnis recht begegnen. Die Gäste verstummen staunend. Und doch spricht ein Wort, zeigt sich, erscheint ein Wort: «Er inmitten der Gäste». Und dies gilt es – augenblicklich – zu sehen: «Staunend verstummt der Gesang».

Dass die kurze Erzählung von der Hochzeit zu Kana so bedeutsam werden konnte, dürfte kaum verwundern, spiegelt sich in ihr doch wie in einem Brennspiegel das Ganze des Evangeliums, die frohe Botschaft des Wortes, das Fleisch annahm und unter uns (inmitten von uns Gästen ...) wohnte. Gerade die Situation der Hochzeit, des Festes und des Mangels, mag vielmehr noch als viele andere biblische Erzählungen uns über die Zeiten hinweg ansprechen – und zur Darstellung und Nacherzählung und -dichtung reizen. Die wenigsten mögen heute noch Schafe hüten und die Erfahrungen von Hirten oder Nomaden teilen, doch wir alle feiern, wir alle wissen um die Bedeutung von Hochzeiten und anderen Festen, wir alle kennen die Furcht des Gastgebers, dass etwas ausgehen könne, dass die Gäste nicht satt werden, dass sie einen schlechten Eindruck bekommen und unzufrieden, enttäuscht nach Hause gehen: «Am dritten Tag fand in Kana in Galiläa eine Hochzeit statt, und die Mutter Jesu war dabei. Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit eingeladen. Als der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein mehr.» Schnell sind wir mitten im Geschehen, doch Jesus bremst seine Mutter und «erwiderte ihr: Was willst Du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.» Nein, es ist zu früh, es heißt also noch zu warten. «Noch nicht», das Warten – weitere Schlüssel für das Verständnis des Wirkens Jesu. Doch irgend etwas geschieht, im Hintergrund der Erzählung, etwas, von dem wir nichts direkt erfahren, das wir nur anhand seiner Auswirkungen erahnen können. Denn Maria spricht nun mit Autorität zu den Dienern: «Was er euch sagt, das tut!»

Und nun, erst jetzt, spricht auch Jesus – wenn auch mit fast lakonischer Kürze: «Es standen dort sechs steinerne Wasserkrüge, wie es der Reinigungsvorschrift der Juden entsprach; jeder fasste ungefähr hundert Liter. Jesus sagte zu den Dienern: Füllt die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis zum Rand. Er sagte zu ihnen: Schöpft jetzt, und bringt es dem, der für das Festmahl verantwortlich ist. Sie brachten es ihm. Er kostete das Wasser, das zu Wein geworden war. Er wusste nicht, woher der Wein kam; die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wussten es.» Sie wußten es, aber scheinen nichts zu sagen. Auch sie schweigen, auch sie sind verstummt. Nun aber ließ er, der Mann in Verantwortung für das Fest, «den Bräutigam rufen und sagte zu ihm: Jeder setzt zuerst den guten Wein vor und erst wenn die Gäste zuviel getrunken haben, den weniger guten. Du jedoch hast den guten Wein bis jetzt zurückgehalten.» Wir wissen nicht, was der verdutzte Bräutigam geantwortet hat. Wir können es uns denken. Aber darauf kommt es eigentlich nicht mehr an, steht doch etwas ganz anderes im Vordergrund: «So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.»[4] Jesus offenbarte seine Herrlichkeit und das, was noch kommen sollte: eine andere

Hochzeit, ein anderes Fest, eine andere Verwandlung, eine tiefere Transformation.

Diese biblische Erzählung ist kaum an Kürze und Prägnanz zu übertreffen. Die Mutter spricht, Jesus spricht, die Diener handeln, wie ihnen geheißen ist, Jesus, seine Mutter und die Jünger ziehen weiter. Aber gerade in ihrer Konzentration auf das Wesentliche, in ihrer Einfachheit liegen tiefere Dimensionen verborgen, hinter ihren Worten soll ein anderes Wort, ein herr-liches Wort durchscheinen. Der Text wird so transparent auf den ihm zugrunde liegenden «Urtext» hin und verwandelt sich, im rechten Verstehen, in der Aufmerksamkeit auf seinen Ur-Grund, selbst, wird zu mehr und einem anderen, als er zunächst zu sein scheint, zeigt in der Weile des aufmerksamen Lesen und Betrachtens seine identitätsstiftende, -herausfordernde und -verwandelnde Wirkung: Verwandlung, auch dies ist eines der Schlüsselworte, die das Wirken Jesu beschreiben: bis zu seinem Tod – und darüber hinaus. Auch er wird bis zum Ende den guten Wein zurückhalten. Erst am Ende, wenn alles vorbei zu sein scheint, wird sich der gute, der beste Wein offenbaren: die Herrlichkeit. In Kana gibt es nur einen Vorschein dessen, was sich erst noch vollends zeigen wird. Und daher ist die Erzählung von der Hochzeit zu Kana mehr als eine einfache Wundergeschichte, wie es derer so viele gibt. Es ist ein kleines Evangelium, das Ganze – im Fragment, in der Gebrochenheit weniger Blicke und Worte eine Gewißheit: «Was er euch sagt, das tut.» Und dies, das Offenbarwerden dieses herr-lichen Sagens, weist über die Hochzeit weit hinaus. Das Wunder bei der Hochzeit zu Kana ist nichts, was einfach nur *en passant* geschehen wäre – so sehr das Evangelium dies nahe zu legen scheint. Was geschehen ist, nimmt vorweg, weist in die Zukunft, orientiert auf Ostern hin.

Rainer Maria Rilke hat dies deutlich gesehen und in seinem Gedicht «Von der Hochzeit zu Kana» zum Ausdruck gebracht. In diesem Gedicht, das zu den bewegendsten Gedichten seines Zyklus' «Marienleben» gehört und von Maria her die Geschehnisse bei der Hochzeit zu Kana zu deuten versucht, deutet er, was zu Kana geschah – in einer schwebenden, die ganze Abgründigkeit des Geschehens fassenden Sprache. Dieses Gedicht gehört zu den tiefsten, den textnächsten Interpretationen der Erzählung von der Hochzeit zu Kana, gerade auch weil Rilke sah, inwiefern das Geschehen in Kana Zukunft eröffnete – und welche Zukunft es eröffnete: eine Ankündigung des Leidens, des Opfers und des Kreuzestodes und somit – unaufhaltsam – auch der Verwandlung der Tränen Mariens in Blut, aber auch die Ankündigung der Verwandlung des Todes in Leben, der Niedrigkeit in Herrlichkeit. So steht auch Maria in der Mitte des Geschehens – die Hochzeit zu Kana ist ja vor allem auch ein Schlüsselereignis ihres Lebens – und wird, in all ihrer «blinden Eitelkeit»und all ihrer Freude an ihrem Sohn, selbst verwandelt. Von nun an wird nichts mehr so sein, wie es mal war:

nach diesem Offenbar-Werden, diesem Zeigen auf ihren Sohn, diesem (von Rilke nicht ausdrücklich erwähnten) Gebot, die Diener mögen tun, was er, ihr Sohn, ihnen sage: «Konnte sie denn anders, als auf ihn / stolz sein, der ihr Schlichtestes verschönte? / War nicht selbst die hohe, großgewöhnte / Nacht wie außer sich, da er erschien? // Ging nicht auch, dass er sich einst verloren, / unerhört zu seiner Glorie aus? / Hatten nicht die Weisesten die Ohren / mit dem Mund vertauscht? Und war das Haus // nicht wie neu von seiner Stimme? Ach / sicher hatte sie zu hundert Malen / ihre Freude an ihm auszustrahlen / sich verwehrt. Sie ging ihm staunend nach. // Aber da bei jenem Hochzeitsfeste, / als es unversehns an Wein gebrach, – / sah sie hin und bat um eine Geste / und begriff nicht, dass er widersprach. // Und dann tat er's. Sie verstand es später, / wie sie ihn in seinen Weg gedrängt: / denn jetzt war er wirklich Wundertäter, / und das ganze Opfer war verhängt, // unaufhaltsam. Ja, es stand geschrieben. / Aber war es damals schon bereit? / Sie: sie hatte es herbeigetrieben / in der Blindheit ihrer Eitelkeit. // An dem Tisch voll Früchten und Gemüsen / freute sie sich mit und sah nicht ein, / dass das Wasser ihrer Tränendrüsen / Blut geworden war mit diesem Wein.»[5]

Maria weist, wie immer, von sich selbst her weg auf den, dessen Herrlichkeit sich anfänglich gezeigt hat: Ihr, der Mutter, schon zuvor, denn sie, voller Freude, «ging ihm staunend nach», ihm, dessen Glorie, dessen alles neu machende Herrlichkeit sie schon erfahren durfte. Und auch sie, so Rilke, kann nicht anders als – staunen.

Dies, das staunenerregende Geheimnis besteht, so lange menschliche Geschichte besteht: in eben jener Spannung von schon und noch nicht, jener Spannung, die auf den späten, den besten Wein noch wartet, noch warten muß. Wie aber ist in dieser Spannung zu leben? Auch auf diese Frage gibt sich eine Antwort: nämlich im Anspruch des Wortes, das er, dessen Herrlichkeit offenbar wurde, sagt und das er ist: «Was er Euch sagt, das tut.» Man kann die Bedeutung dieses Satzes für das christliche Selbstverständnis kaum überschätzen – vielleicht weist Rilkes Verschweigen dieses Satzes gerade darauf hin: ein Satz, der – wie die Herrlichkeit Jesu – gerade in seiner Abwesenheit anwesend ist, der gerade im Fehlen, im Mangel, in der Enttäuschung der Erwartungen seine nicht nur den weiteren Lebenslauf Jesu bestimmende Kraft entwickelt: « ... und das ganze Opfer war verhängt.» Denn damit, mit diesen wenigen Worten, ist der Anspruch eines jeden geschriebenen heiligen Textes nicht in Frage gestellt – «Ja, es stand geschrieben» –, aber doch bezogen auf ein lebendiges Sagen, an direktes Ansprechen, das gesprochene Wort, das zum Tun ermahnt und in dem, was wir tun, bestimmt sein läßt, wer wir sind. Die Herrlichkeit in diesem Sagen bleibt letztlich immer eine verborgene Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, angesichts derer kaum mehr (und kaum weniger) angebracht zu sein scheint

als eine Antwort im Tun. Das Sagen selbst bleibt so in einem nach-folgenden Schweigen, im stummen Staunen aufgehoben, das Offenbare im Verborgenen, im stillen Wissen geschützt, die Tränen im Blut geläutert, das Herrliche in der Niedrigkeit aufgehoben – und in den Taten: «das tut», in Taten, die ihr Vorbild in einem anderen Tun haben: «Dann tat er's.»

Anmerkungen

[1] Julien Green, Tagebücher 1990-1996, aus dem Französischen und mit einem Vorwort von Elisabeth Edl, München 1999, 575f.

[2] Elias Canetti, Die Fliegenpein. Aufzeichnungen, Frankfurt am Main 1995, 30.

[3] Herbert Meier, Kana, in: Gesammelte Gedichte. Mit einem Essay von Alois M. Haas, Freiburg 2003, 40.

[4] Joh 2, 1-12 (Einheitsübersetzung).

[5] Rainer Maria Rilke, Von der Hochzeit zu Kana, in: Die Gedichte, Frankfurt am Main ^{8}1996, 619-620.

David S. Crawford · Washington D.C.

HAT DAS EHESAKRAMENT NOCH EINEN «SITZ IM LEBEN»?

Gedanken über Jungfräulichkeit, Eheleute und den «Ort» der christlichen Ehe

Die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe bereitet schon seit geraumer Zeit erhebliche Schwierigkeiten. Im Lauf der Geschichte ist die Tradition immer wieder auf die zähe Neigung gestoßen, das «Eheband» lediglich als eine Art moralischer Verpflichtung aufzufassen.[1] Dank des Druckes, den die in den westlichen Ländern bestehende kulturelle Situation auf die Seelsorge ausübt, meldet sich diese Neigung heute immer nachdrücklicher zu Wort. Selbstverständlich, so wird argumentiert, wird einem Paar, indem es eine christliche Ehe eingeht, auch ein Sakrament gespendet, und natürlich soll diese sakramentale Ehe auch ein Leben lang dauern. Selbstverständlich besteht eine moralische Verpflichtung zu Liebe, Fürsorge und Treue. Doch in einer sündigen, gefallenen Welt fehlt uns oft die Kraft, unser Leben auf der Höhe unserer moralischen Verpflichtungen zu führen. Dieser Tatsache muss auch die Kirche heute Rechnung tragen. Ist eine gegebene Ehe *de facto* gelöst, so sollte die Kirche auf diesen Tatbestand reagieren, indem sie den Betroffenen das Angebot der Gnade und Versöhnung Christi und aller Gläubigen macht. So ist es zwar richtig, dass die Ehe hinsichtlich der von den Eheleuten eingegangenen moralischen Verpflichtung «unauflöslich» ist; nicht richtig ist jedoch, dass sie in dem Sinne unauflöslich sei, dass keine Macht der Welt ihre Auflösung bewirken könne.

Gelegentlich wird die scholastische Tradition bemüht, um diese Argumentation zu untermauern. Was, so wird gefragt, ist das Eheband anderes als eine Beziehung?[2] Diese Beziehung besteht nicht irgendwie oder irgendwo oberhalb und jenseits der Eheleute. Sie muss folglich «in» dem Paar selbst bestehen. Die Ehe ist kein Charaktersakrament, und deshalb kann der Inhalt dieses «in», anders als im Falle von Taufe und Priesterweihe, auch

David S. Crawford; Prodekan und Professor für Moraltheologie am «Institut Johannes Paul II. für Studien zu Ehe und Familie» der Catholic University of America, Washington D.C. – Die Übersetzung besorgte Erika Grün.

kein unauslöschlicher sakramentaler Charakter sein. Was für eine Art von Beziehung stellt das Eheband also dar? Vom scholastischen Standpunkt aus gesehen ist eine Beziehung ein Akzidens, und als Akzidens ist sie nicht Teil der Essenz, also des Wesens einer Sache.[3] Damit ist die eheliche Beziehung nicht Teil des Wesens der menschlichen Person und kann sich deren Freiheit nicht entziehen. Das Eheband ist also moralischer Natur, es gehört zur Ordnung menschlichen Handelns und nicht zu jener menschlichen Seins.[4] Als Beziehung wäre es daher weder dauerhaft, noch notwendig oder seinem Wesen nach unauflöslich.

Nun stellen natürlich Fragen wie die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, ihre ökumenischen Implikationen, ihr historischer Hintergrund und ihr Status als Doktrin – ganz zu schweigen von der Frage, wie denn die Äußerungen von Scholastik, Thomas und Aristoteles zum Thema «Beziehung» richtig zu lesen seien – sehr interessante und komplexe Probleme dar. Im Folgenden soll jedoch keines davon angeschnitten werden. Dieser Aufsatz versteht sich vielmehr als eine Meditation über einen einzigen zentralen Punkt. Wie wir sehen können, ist die Frage nach dem «Ort», an welchem der Ehebund angesiedelt werden muss, ein wichtiger Ausgangspunkt für das Problem der Unauflöslichkeit. Liegt dieser Bund ausschließlich in den Ehegatten selbst? Wenn ja, muss er dann in der Ordnung des Seins, der Freiheit angesiedelt werden? Liegen seine Wurzeln in etwas, das sich oberhalb und jenseits der Ehegatten befindet, wie sehr er auch immer aus ihrer Freiheit entstehen und diese ihrerseits gestalten könnte? Die Frage, «wo» dieser Bund sich befindet und was er in Wirklichkeit mit den wirklich existierenden Ehen von Männern und Frauen, mit Fleisch und Blut, zu schaffen hat, stellt sich also immer von neuem.

«Über-Sakramentalität»

Um an diese Frage heranzugehen, müssen wir zunächst eine kontra-intuitive Behauptung aufstellen. Ein umfassendes Verständnis des Ehesakramentes lässt sich nur erreichen, indem man dem Rechnung trägt, was sein scheinbares Gegenteil ist, nämlich dem Verzicht auf Ehe- und Familienleben (und auf all das, was ein Bestandteil davon ist, d. h. also die Notwendigkeit weltlicher «Güter» und die «Freiheit», diese zu erwerben und über sie zu verfügen) in christlicher Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Ich fühle mich berechtigt, eine solche Behauptung aufzustellen, weil die Sakramente und die Ehe als eine Modalität der Zugehörigkeit zur Kirche (als kirchlicher *Status* oder Stand[5]) überhaupt erst durch das Aufkommen der christlichen Jungfräulichkeit im Fiat Christi und der Jungfrau Maria möglich sind. Wie so viele andere Fragen des Christentums beginnt also auch die Frage der sakramentalen Ehe mit einem Paradox. Für die Klärung

der Bedeutung dieses Paradoxons ist eine Feststellung Hans Urs von Balthasars hilfreich, welche besagt, die christliche Jungfräulichkeit sei kein Sakrament, sie sei aber auch nicht einfach «nicht-sakramental», geschweige denn «anti-sakramental.»[6] Sie ist also nicht einfach außerhalb oder parallel zu der sakramentalen Ordnung, sondern ist vielmehr «über-sakramental». Das bedeutet nicht nur, dass sie über der sakramentalen Ordnung steht, sondern dass sie diese tatsächlich erst erzeugt oder möglich macht. Was lässt sich aus dieser ersten Behauptung folgern?

Christus

Einer berühmt gewordenen Aussage in *Lumen gentium* zufolge ist die Kirche ein «universelles Sakrament.» Wie Eva während Adams paradiesischem Schlaf aus der fruchtbringenden Wunde seiner Seite entstand, entspringt die Kirche aus der von der Lanze verursachten Wunde in der Seite Christi, der im «Schlaf» des Kreuzes hing. Das Menschenpaar aus dem Paradies ist eine Vorwegnahme des Paares des Neuen Bundes aus dem ewigen Heilsplan des Vaters; es erhält seine vollste und tiefste Bedeutung erst im Hinblick auf dieses «zweite» Paar. Wie in Evas Beziehung zu Adam ist die Kirche zugleich Christi «Leib» und «Braut.» Wie Adam erkennt auch Christus in dieser Braut, die ihm vom Vater gegeben wird, seinen eigenen Leib – sein eigenes Fleisch. Die «Glieder» der Kirche sind Glieder nicht in dem Sinne, in welchem jede Gemeinde ihre Mitglieder besitzt; sie sind vielmehr Glieder im Sinne von «Gliedmaßen», also in dem Sinn wie ein Körper Glieder besitzt (1 Kor 12,12-17). Christus ist das «Haupt» *(kephale)* der Kirche, nicht nur in dem Sinne, dass er das höchste und oberste «Glied» des Leibes ist, sondern in dem Sinne, dass er auch seine «Quelle» oder sein «Ursprung» ist, also der Leib, aus welchem die Braut/der Leib entsteht. Im Mittelpunkt dieser Rekapitulation des paradiesischen Ehebundes steht Gottes Inkarnation im jungfräulichen Schoß Marias.

Die Inkarnation Jesu Christi macht es auch möglich, um des Himmelreiches willen ein Leben in vollkommener Keuschheit zu führen. Keuschheit bezieht sich insbesondere auf jene moralische Tugend, welche die sexuelle Begierde meistert. In einem tieferen Sinn jedoch ist keusche Liebe «jene Liebe, der auch nur der Hauch eines habhaften Begehrens und des Zerstörens des Habhaften fehlt»[7]. Es ist eine Liebe, die in der Wahrhaftigkeit einer Beziehung gründet und ihr gehorcht. Die Keuschheit Christi – seine Jungfräulichkeit – ist die innere Voraussetzung seiner Einwilligung in den Willen des Vaters, er möge der «Erstgeborene der gesamten Schöpfung» sein. Anders als der erste Adam «griff» er nicht nach der Ebenbürtigkeit mit Gott, sondern er «erniedrigte sich und wurde gehorsam» bis hin zum Tode am Kreuz (Phil 2, 5-8).[8] Christus ist der Sohn, der allein in der

Wahrheit seiner ewigen Entstehung aus dem Vater lebt und, indem er das tut, das «Fleisch» der Welt annimmt.

Die Keuschheit Christi ist auch in einem besonderen Sinne jungfräulich. Sie ist die Offenheit und der Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, die durch den Heiligen Geist in ihm lebendig werden. Wahre Keuschheit umfasst alle Möglichkeiten der Selbsthingabe, deren die Liebe bedarf. Die Keuschheit Christi könnte niemals auf die ganz spezifische Fruchtbarkeit menschlicher Sexualität beschränkt sein. Christus könnte also, wie Balthasar unterstreicht, seine Mission nicht erfüllen, wenn er im Stand der Ehe lebte.[9] Seine Keuschheit besitzt eine Offenheit, die sich rückhalt- und grenzenlos in absoluter, universeller Fruchtbarkeit verströmt. Die «Jungfräulichkeit» des Gott-Menschen ist immanent in der Realität seiner Inkarnation, in deren Einheit von göttlicher und menschlicher Natur *(unvermengt, unvermischt, ungeteilt, ungetrennt)* die einzige authentische Beziehung zwischen Gott und Mensch zu finden ist. Seine Inkarnation ist die Verwirklichung von Gottes Einladung an sein Volk, sich ihm wie in einer Ehe zu verbinden, einer Einladung, die im schon im Alten Testament mehrfach vorweg genommen wird.[10] Sie ist der Inhalt seiner Bereitschaft, «Verantwortung zu übernehmen» für das Risiko der Schöpfung,[11] als der Eine; «in» ihm, «durch» ihn und «für» ihn ist alles geschaffen (Kol 1,15-16).

In diesem Sinn also ist die Jungfräulichkeit Christi eingeschrieben in die innerste Struktur seiner Inkarnation. Form und Gehalt seines Gehorsams – die Geburt und der Lebensweg des Jesus von Nazareth, seine Mission, das Kreuz und seine Auferstehung – und seine Jungfräulichkeit können nicht neben einander gestellt werden. Vielmehr ist seine Jungfräulichkeit so etwas wie die lebendige, leibliche Form dieses Gehorsams, seine Akzeptanz der Inkarnation und die Passion und universelle Fruchtbarkeit, die sich konsequent daraus ergibt. An genau diesem Punkt dieser universellen Fruchtbarkeit können wir den Ursprung der sakramentalen Ordnung ansiedeln.

Maria

«Pan-sakramental» ist, Balthasars provozierender Behauptung zufolge, auch die Jungfräulichkeit Marias. Ohne eine Verzerrung beider ist Maria weder vom Kreuz ihres Sohnes, noch von seiner Inkarnation zu trennen. Ihr Fiat ist für beides unerlässlich, weil Gott das Ja der Welt erwartet. Maria ist Theotokos, die Gottesgebärerin und Mutter Jesu. Aber als die Figur der Kirche und als Gefährtin oder Gattin des Heiligen Geists ist Maria natürlich auch eine Präfiguration der Braut Jesu Christi. In diesen beiden Eigenschaften finden wir sie im vierten Evangelium neben Jesu Lieblingsjünger, am Fuß des Kreuzes stehend, an das auch sie «geschlagen» ist. Wie uns der Heilige Thomas sagt, steht Marias Einverständnis als Jungfrau für das Ein-

verständnis der gesamten menschlichen Natur *(«consensus virginis loco totius humanae naturae»)*.[12] In eben dieser Beziehung nennt Balthasar Marias Konsens «über-sakramental». Letztendlich wird jedes menschliche Ja erst durch das Ja von Jesus und Maria möglich. Sie sind es, die ihr Einverständnis erklären, um der gesamten Schöpfung willen. Wie bei Alexander Schmemann zu lesen ist, ist Maria «diejenige, die immer im Herzen der lebendigen Kirche gestanden hat, als der reinste Ausdruck der Liebe des Menschen zu Gott, und seiner Antwort an ihn.»[13] Sie hat den Gott-Menschen Jesus geboren, die liebende Vollendung der Beziehung zwischen Gott und Welt, die sich in der Inkarnation Christi auf absolute Weise verwirklicht hat.

Doch wo liegen Ort und Bedeutung von Marias Jungfräulichkeit? Wie bei ihrem Sohn, so ist auch Marias Konsens *an sich* jungfräulich. Das bedeutet nicht, dass ihr Fiat einfach nur rein äußerlich durch ihre Jungfräulichkeit ermöglicht wird, so als ob wir es als eine gültige moralische Auszeichnung oder als notwendige Voraussetzung für die Größe ihres «Ja» verstehen könnten. Der Unterschied zwischen dem Ja Marias und dem Ja gewöhnlicher Glaubender ist nicht lediglich ein Unterschied nach Grad oder Ausmaß. Ihr Ja ist Urbild des Einverständnisses; in einem signifikanten Sinne *ist* ihre Jungfräulichkeit dieser Konsens. Marias Eignung für ihren Auftrag wie auch ihre Tugend kann man nur verstehen im Hinblick auf die einfache Tatsache, dass ihr Ja das Ja ihres ganzen Seins darstellt, das in ihrem Leib verwurzelt ist als dem konkreten Grund, auf welchem das Wort Fleisch werden kann.

Es ist natürlich wahr, dass Maria zugleich verheiratet und Jungfrau ist. In diesem Sinne ist sie selber auch paradox. Doch die Tradition hat immer schon ihrer Jungfräulichkeit den Vorrang gegeben. Darauf weist ihr Titel als «Theotokos» hin – eine Realität, die in ihrer Jungfräulichkeit wurzelt. Und indem die Tradition auf der Gültigkeit ihrer Ehe mit Joseph bestanden hat, lag der Schwerpunkt der Mariologie eindeutig auf *Maria-Ecclesia*, der Präfiguration der Kirche, also der jungfräulichen Braut Christi und der grundlegenden ehelichen und jungfräulichen Antwort des Menschen auf Gott.

Aus diesem Grunde wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass Maria nicht *trotz* ihrer Jungfräulichkeit Mutter wird, sondern gerade *weil* sie jungfräulich ist.[14] Tatsächlich weist die Wahrheit dieser Behauptung in beide Richtungen: Sie ist auch eine Jungfrau, weil sie Theotokos ist, da ihre unbefleckte Empfängnis eine proleptische Partizipation an der Gnade des Kreuzes ist. In ihrem Schoß liegt ihre eigene Erlösung wie auch die Erlösung der Welt – ein Umstand, der jeden erdenklichen Begriff von Zeit radikalisiert.

Die Jungfräulichkeit Jesu und Marias ist also kein Zusatz oder Begleitumstand ihres Ja, sie ist auch nicht einfach ein Bestandteil dieses Ja, sondern sie steht im innersten Zentrum ihres «Mir geschehe, wie du es gesagt hast»

(Lk 1,38) und seines «Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26,39; Mk 14,37; Lk 22,42). Weil die Beziehung zwischen Gott und der Welt, und zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen, nur durch das Leben Christi und seine Universalität in Zeit und Raum durch den Heiligen Geist und die Kirche Christi vermittelt werden kann, bilden Christi und Marias Einverständnis die Achse, um welche sich die gesamte Geschichte und das Weltall drehen. Durch ihr Einverständnisses wird der Ehebund zwischen Gott und Mensch geschlossen, in der hypostatischen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi.

Geweihte Jungfräulichkeit

Der «Zustand der Auserwähltheit», als eine «unmittelbarere Nachfolge» Christi und Marias, ist selber auch eine «unmittelbarere Teilhabe» an dieser «Über-Sakramentalität». Als solche ist er von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des «Ortes» des sakramentalen Ehebundes. Jeder christliche Lebensstand repräsentiert und «entfaltet» den Konsens Christi und Marias. Dies besitzt jedoch besondere Gültigkeit im Falle der geweihten Jungfräulichkeit. Unter den drei evangelischen Räten, welche die Tradition der Heiligen Schrift entnommen hat, wird üblicherweise (und mit gutem Grund) dem Gehorsam der Vorrang gegeben. Gleichwohl kann ihn unter einem anderen Blickwinkel auch die Jungfräulichkeit erhalten. Eine solche Akzentsetzung ist in der Lehre Johannes Pauls II. zu erkennen, wenn er uns, etwa in *Vita consecrata* (1966) sagt, dass Keuschheit um des Himmelreiches willen «die erste und wesentlichste ... heilige Bindung» unter den drei Räten ist (14; vgl. auch 26,32). Ganz ähnlich argumentiert er in *Redemptionis donum* (1984), indem er zeigt, dass der Schlüssel zum richtigen Verständnis des geweihten Lebens in der Erkenntnis liegt, dass ein solches Leben Christus zum «einzigen Gatten» eines Menschen macht, und dass die Bedeutung des geweihten Lebens darin liegt, dass es eine exklusive bräutliche Zugehörigkeit bewirkt (vgl. 3, 5, 8, 11). Jungfräulichkeit «wendet sich in besonderer Weise an die Liebe des menschlichen Herzens. Sie betont vor allem die eheliche Natur dieser Liebe, während Armut, und in noch höherem Maße Gehorsam, vor allem den Aspekt der in der religiösen Weihe enthaltenen erlösenden Liebe hervorhebt» (11). Beachtenswert ist, dass Jungfräulichkeit den Vorrang erhält, weil sie die vollkommene (bräutlich-leibliche) Selbsthingabe darstellt, die christliches Leben mit sich bringt. Die Fülle der Liebe ist gerade darum die wahre Berufung der menschlichen Natur, weil Gott, als eine Trinität von Personen, Liebe ist. Für Menschen kann diese Berufung nur in ihrem Leib spezifiziert und aktualisiert werden.[15] Das Gelübde der Jungfräulichkeit ist also eine leibliche Aktualisierung dieser Berufung, die genau dem von Christus und der Muttergottes vorgelebten Muster folgt.

Geweihte Jungfräulichkeit hat unmittelbaren Anteil an der über-sakramentalen Natur des jungfräulichen Konsenses Jesu und Marias; gleichwohl ist sie kein Sakrament, obwohl ihre universelle Fruchtbarkeit auch der Erlösung «allen Fleisches» gilt. Die Behauptung, dass Jungfräulichkeit eine Absage an die Güter des Leibes bedeute, verfehlt daher völlig das Ziel. Tatsächlich ist Jungfräulichkeit eine radikale Bejahung der fundamentalen Natur und Bedeutung dieser Güter in Bezug auf Gott, und durch Gott auf die Welt. Sie ist das – nicht durch das Sakrament der Ehe vermittelte – Sich-Verschenken des geschöpflichen Fleisches an Gott. Sie ist eine «Entfaltung» des Lebensstandes Christi und der Gottesmutter.[16] Diese «Entfaltung» mit der Hilfe des Heiligen Geistes bringt die sichtbare, explizite Form des Konsenses von Jesus und Maria ein in Zeit und Raum der Geschichte und der Kultur. Sie lässt in Geschichte und Kultur jenes Angebot erkennen, das der gesamten Schöpfung gilt.[17]

Die Jungfräulichkeit Christi und Marias bildet den Grund, der sich der ganzen Menschheit darbietet und in welchem jegliche Antwort wurzeln muss. Die direkte Teilhabe der Weihe ist *ex opere operantis* so fest in diesen Grund gebettet, dass sie ein deutlich erkennbarer Teil des Konsenses Christi und Marias um der Welt willen wird. In diesem Sinne also hat die «über-sakramentale» Natur der «unmittelbaren» Partizipation der Weihe an dem *consensus virginis loco totius humanae naturae* einen Ort «innerhalb» der sakramentalen Bindung der Ehe.

Nun können wir allmählich erkennen, wie paradox das Problem der sakramentalen Ehe wirklich ist. Die Voraussetzung dafür, dass eine christliche Ehe überhaupt möglich wird, ist der jungfräuliche Konsens Christi und der Mutter Gottes, der um der Welt willen gegeben wird. Aber wie die Möglichkeit eines Lebens in Übereinstimmung mit den evangelischen Räten zeigt, ist diese ihre Zustimmung nicht nur eine um der Welt willen, ohne diese Welt aktiv einzubeziehen, nein, er ist die zentrale Achse und der Grund des eigenen und ursprünglichen Einverständnisses der Welt selbst und somit des Einverständnisses jedes einzelnen Menschen.

Als eine der fundamentalsten Antworten auf die Berufung des Menschen zur Liebe[18], stellt die Ehe auf eine ihr eigene Weise eine entscheidende Verkörperung dieses Einverständnisses dar. So wie die menschliche Natur Jesu in der Person Christi aufgegangen ist, so wohnen auch göttliche und eheliche Liebe einander inne, – oder, wie die Väter des Konzils uns sagen, «Wahre eheliche Liebe geht auf in der göttlichen Liebe ... und wird reicher durch das erlösende Handeln Christi.»[19] Die Einheit zwischen den beiden Naturen Christi, ohne Trennung oder Vermischung, ist die Voraussetzung für das Eingehen der menschlichen Liebe (durch das vermittelnde Wirken des Heiligen Geistes) in die göttliche Liebe. Ohne diese «Assumptio» der Inkarnation gäbe es kein Sakrament der Ehe. Aber mit ihm erhält die Ehe eine Art

«Weihe.» Die christliche Ehe verlangt demnach, dass das Ehepaar sein Zusammenleben einem heiligen Auftrag mitten in der Welt «weiht». Die sakramentale Ehe und die Familie, die normalerweise aus ihr hervorgeht, verkörpern das Einwohnen des Heiligen in der Zeit und dem Raum des weltlichen Lebens.[20]

Der unlösbare «Bund» der Ehe entsteht also darum, weil Christus den *consensus matrimonialis* aufgenommen hat in das bräutliche und jungfräuliche Geheimnis seiner eigenen Inkarnation. Und wieder ist der jungfräuliche Konsens Christi und Marias nicht einfach ihr Einverständnis um unseretwillen, aber «ohne uns.» Vielmehr wird der Ehekonsens aufgenommen in den unlösbaren Bund zwischen Gott und der Welt im Fleische Christi und Marias. In solcher Teilhabe an ihrem «stellvertretenden» Ja muss der Ehekonsens notwendigerweise die unwiderrufliche Form ihres Konsenses annehmen.

Während wir zu der Auffassung neigen, der sakramentale Charakter der christlichen Ehe bewirke ihre Unauflösbarkeit, könnte man durchaus auch das Umgekehrte sagen: Gerade ihre Unauflöslichkeit macht die Ehe zum Sakrament.[21] Indem wir den «Ort» des ehelichen Konsenses im Fleische von Christi Inkarnation identifizierten, erkennen wir auch die Logik dieser wechselseitigen Kausalität. Nur in dem unauflöslichen Bund der Inkarnation vermag die Ehe den Konsens zu Gottes Einladung zu bilden und ihn in der Fülle der menschlichen Wirklichkeit darzuleben (*corpore et anima unus*[22]). Der Ehekonsens wird Teil des Ja's, das Christus und Maria zum Vater sagen. Da Christi und Marias Jungfräulichkeit «alles Fleisch»[23] aufnimmt und dem Vater übergibt, bietet sie die Voraussetzung dafür, dass die Ehe ein sakramentaler Lebensstand[24] werden kann – also eine kirchliche Wirklichkeit im vollsten Sinne.

Nun können wir endlich das «Wo» des sakramentalen Bundes der Ehe erkennen: Er wurzelt in dem über-sakramentalen Charakter des jungfräulichen Konsenses Christi und Marias. Deshalb liegt der Ursprung der Unauflöslichkeit des sakramentalen Ehebundes letztlich nicht in einer moralischen Verpflichtung (etwa die Frage der Rechtmäßigkeit aufgrund eines Versprechens), noch in den rechtlichen Strukturen der Kirche. Sie geht nicht aus der Autorität Petri hervor und unterliegt deshalb auch nicht dem Zwang einer «Reform» aufgrund komplexer «pastoraler Realitäten» des modernen Lebens, sondern aus der unwiderruflichen hypostatischen Einheit durch die Inkarnation und aus dem jungfräulichen Einverständnis Marias, die Mutter Gottes zu werden. Zusammengefasst: Der sakramentale Bund der Ehe ist unauflöslich, weil die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Inkarnation und in Marias Mutterschaft unauflöslich ist.

Das Paradox der sakramentalen Ehe

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass der Weg zum richtigen Verständnis des hier behandelten Themas mit einem Paradoxon beginnen muss. Rufen wir uns nun in Erinnerung, dass erst der Vollzug (die Erfüllung) der sakramentalen Ehe (der Ehebund ratum et consummatum) den Bund absolut unauflöslich macht. Wie uns der Katechismus sagt, verleiht der Vollzug der Ehe dem Ehesakrament seine Fülle und seine Vollendung.[25] Während das Jawort also die sakramentale Ehe stiftet, erhält der sakramentale Bund seine absolute Unauflöslichkeit erst durch den Vollzug der Ehe. Das Paradoxon liegt also darin, dass die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ihre Stabilität gerade aus ihrem scheinbaren Gegenteil bezieht, nämlich aus der «übersakramentalen» Jungfräulichkeit Christi und Marias, der Ecclesia.

Dieses Paradoxon weist hin auf das eschatologische Schicksal der ehelichen Liebe, in dessen Verlauf sie (und zwar gerade als eheliche Liebe) die objektive jungfräuliche Form wieder erlangen wird.[26] Es ist natürlich wahr, dass das Jawort – anders als im Falle der Charaktersakramente – nicht zu einem «unauslöschlichen Charakter» führt. Auch Jungfräulichkeit verleiht diesen unauslöschlichen Charakter nicht. Aber weder Ehe noch Jungfräulichkeit bedürfen dieses Charakters, weil beide auf je eigene Art und Weise ein weiterweisender Ausdruck der inneren Bedeutung der Taufe und der anderen Initiationssakramente sind. So bedingt der Ehekonsens das volle Ausmaß an Freiheit, das in dem Weihekonsens explizit zum Ausdruck gelangt, da beide die Möglichkeit der Zugehörigkeit zu dem jeweils anderen Stand absolut ausschließen. Ehe und Jungfräulichkeit können in keiner Weise als simple «Alternativen» angesehen werden, da das den unhintergehbaren und «objektiven Vorrang»[27] des Standes der Jungfräulichkeit negieren würde. Gleichwohl bleibt es wahr, dass sie, vom anthropologischen Standpunkt aus gesehen, im selben «Raum» wohnen. Damit meine ich, dass in keinem dieser beiden Lebensstände eine Art Restposten an Leben übrigbleibt, der dem jeweils anderen Stand geweiht werden kann. Vielmehr wird in jedem Stand das ganze Leben ergriffen und geprägt. Alles andere im Leben führt entweder zu diesem definitiven Augenblick des Konsenses oder von ihm weg.

Die Sünde des ersten Paares zertrümmerte die ehelichen Beziehungen wie ein gefallener Spiegel und zerstörte damit die ursprüngliche Einheit von Ehe und Jungfräulichkeit.[28] Von Anbeginn der Geschichte sind also die zwischenmenschlichen Beziehungen belastet mit der Neigung zu Verzerrung und Verkehrung der Liebe, gefangen im Kreislauf von Entstehung und Tod – zumindest bis die Hl. Anna und der Hl. Joachim mit der Geburt ihrer Tochter, der unbefleckt empfangenen Jungfrau, gesegnet werden. Wenn wir den Gedanken akzeptieren, dass der in seinem Geschlecht differenzierte

menschliche Körper auf die grundlegende Bestimmung der Person zur Ehe weist, was Johannes Paul II. die hochzeitliche Bedeutung des Körpers nannte,[29] dann traf die Erbsünde unmittelbar in das Herz der Ehe, und zwar gerade wegen der anthropologisch zentralen Bedeutung des sexuellen Unterschieds und der Fruchtbarkeit. Das Zerbrechen dieser Beziehung und der Verlust der Freiheit, den es mit sich bringt, machte den wirklich unwiderruflichen Konsens unmöglich – zumindest bis zu seiner Wiedererscheinung in Maria. Es zerstörte auch den bräutlichen Kern der Ehe zugunsten der schieren Sexualität, der egoistischen Herrschaft des Körpers und seiner Leidenschaften über den Geist. Die Folge für den Ehebund war der Verlust der Möglichkeit, das jungfräuliche Fleisch Christi und Marias ahnend zu erschauen. Die physische Vereinigung von Mann und Frau wurde zu einer bloß sexuellen degradiert, war aber noch nicht – oder nicht mehr – eine wahrhaft umfassende bräutliche Vereinigung.

Christus gewinnt die Möglichkeit zu lieben wieder zurück, – die Möglichkeit einer Liebe, die immer Freude und Leid zugleich ist. Doch die Unabdingbarkeit des Leidens für die Liebe ist nicht nur eine Folge unseres Sündenfalles. Sie verdankt sich einem Maß an Sehnsucht und Freiheit, das «fundamentaler» als die Sünde ist. Henri de Lubac hat einmal gesagt, selbst wenn man für einen Augenblick das «immer wieder dazwischenkommende» Problem der Sünde beiseite ließe, selbst dann müsste die paradiesisch-ungefallene, heile Natur «eine Art Tod» erleiden, um ihr Schicksal in Liebe zu erfüllen.[30] Dieser Tod ist notwendig wegen der unendlich großen «Distanz» zwischen der menschlichen Natur und ihrem Schicksal in Gott. Doch letztlich verlangt auch jede Liebe nach diesem Sterben. In ihrem innersten Wesen ist Liebe so beschaffen, dass sie gewissermaßen sich selber leer machen muss, um dem geliebten Wesen den Freiraum für seine Entwicklung als ein Anderer zu schaffen, dessen bloße Existenz einen Anspruch darstellt. So musste sogar der noch nicht gefallene Adam den «Tod» des Schlafes und die «Wunde» seiner geöffneten Seite erleiden, damit ein anderes «Ich» selbständig atmen konnte.

Die Frage nach dem «Ort» des sakramentalen Bundes setzt die Möglichkeit der Freiheit in ihrer wichtigsten und radikalsten Tiefe aufs Spiel. Unter der wohlmeinenden Maske der Förderung menschlicher Freiheit und Autonomie und um dringende seelsorgerliche Probleme zu lösen, beraubt die Neigung zur Moralisierung des sakramentalen Bundes die menschliche Freiheit ihrer zentralen Rolle, nämlich den Menschen seinem Schicksal in Christus zuzuführen. Bei einem solchen Verständnis des sakramentalen Ehebundes ist gerade die Freiheit, sich selbst zu verschenken, nicht mehr möglich, – sie wird allerdings auch dann bedeutungslos, wenn dies nicht auf unwiderrufliche Weise geschieht. Doch gerade diese Unwiderruflichkeit ist das innerste Wesen der von Christus und Maria gestifteten christ-

lichen Freiheit. Die Moralisierung des Bundes hat zur Folge, dass der Konsens der Eheleute von der zentralen Achse der Einheit des Menschen mit Gott gelöst wird. Die sakramentale Ehe wird somit radikal ihres christlichen Kerns beraubt. In einem falschen Bemühen, der Lehre von der Ehe Bedeutung zu geben in einer Welt, so wie wir sie «sehen» möchten, lösen wir gerade den Bund von der Welt, wie sie wirklich ist.

Anmerkungen

[1] Siehe Carlo Caffara: «Marriage as a Reality of the Order of Creation and Marriage as a Sacrament», in: Contemporary Perspectives on Christian Marriage, hrsg. v. Richard Malone und John Connery (1984), S. 119-180, für einen historischen Überblick über die Schwierigkeiten, den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe mit der Institution der Ehe als einem natürlichen und zivilrechtlichen Vertrag zu vereinen.

[2] Siehe z.B. Ladislas Orsy: Marriage in Canon Law (Wilmington, Del.: Michael Glarier, 1988), S. 271.

[3] Siehe z.B. Michael Lawler: «Blessed Are the Spouses Who Love, For Their Marriages Will Be Permanent: A Theology of the Bonds in Marriage", The Jurist 55 (1955), S. 218-242, 21.

[4] Siehe z.B. Kenneth Himes und James Coriden: «The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider», Theological Studies 65, 3 (September, 2004), S. 453-499, 486.

[5] Vgl. Lumen gentium, 11.

[6] Balthasar: Der Laie in der Kirche. In: H.U. von Balthasar: Sponsa Verbi, 332-348.

[7] Jean-Pierre Batut: «The Chastity of Jesus and the ‹Refusal to Grasp›», in: ICR Communio 24, Spring 1997: 5-13, 11.

[8] ebd.

[9] Christlicher Stand, S. 189

[10] z.B. Hos 1-3; Is 54,1-17; Is 62, 1-5; Jer 3; Ez 16.

[11] Siehe J. Martínez Camino, «‹Through Whom All Things Were Made›: Creation in Christ», in: ICR Communio 28 (Summer 2001), 214-229, 226.

[12] Summa Theologiae, III, q. 30, a.1.

[13] For the Life of the World (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), S. 83.

[14] Hans Urs von Balthasar, Der Laie in der Kirche. In: H.U. von Balthasar: Sponsa Verbi, 332-348; ebenso: Christlicher Stand, S. 164. Vgl. Auch Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis; Schmemann For the Life of the World, S. 83.

[15] Familiaris consortio, 11 (1981).

[16] Balthasar, Christlicher Stand, S. 169.

[17] The Laity and the Life of the Counsels: The Church's Mission in the World S.13-35.

[18] Vgl. Familiaris consortio, 11.

[19] Gaudium et Spes, 48.

[20] Z.B. CIC, 1134; dieselbe Stelle wird auch im Katechismus der katholischen Kirche, 1638, zitiert («in einer christlichen Ehe werden die Ehegatten (...) durch ein besonderes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht für die Pflichten und die Würde ihres Standes»). Gleichwohl wird die eheliche «Weihe» von der Kirche durchgängig mit Formulierungen wie «nach der Art/Weise» oder «gleichsam» qualifiziert. Siehe z.B. Casti conubii (S.23): AAS 22 (1930), S. 555 («Durch das Sakrament der Ehe werden die Eheleute gestärkt, geheiligt und gleichsam geweiht») sowie Gaudium et Spes, 48 («Durch ein besonderes Sakrament werden die Ehegatten gestärkt und gleichsam geweiht für die Pflichten und die Würde ihres Standes»). Diese Beschreibungen weisen darauf hin, dass die Modalität und Ordnung der ehelichen Weihe anders ist als die Weihe der Jungfräulichkeit. Wenn geweihte Jungfräulichkeit – der umfassendste Sinn der Weihe – eine direkte Weihe an Gott nach der

Art Jesu und Marias ist, dann ist die analoge Bedeutung der in der sakramentalen Ehe gefundenen Weihe eine wechselseitige Weihe der Ehegatten in Gott, und nur durch ihre gegenseitige Vermittlung wird sie eine Weihe an Gott.

[21] Siehe Angelo Scola, The Nuptial Mystery (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005), S. 104. [Deutsche Ausgabe in Vorbereitung]

[22] Johannes Paul II., Veritatis splendor, 48 (1993).

[23] Dominum et vivificantem, 50 (1986).

[24] Siehe Lumen gentium, 35.

[25] Der Katechismus der Katholischen Kirche, 1627: «Dieser Konsens, der die Brautleute aneinander bindet, wird dadurch vollzogen, dass die beiden ‹ein Fleisch werden›» (Hervorhebung durch den Verfasser). Siehe auch Casti connubii, AA 22 (1930), S. 552 (die eheliche Selbsthingabe wird «vollendet» [plene perficitur] im Vollzug der Ehe); Gaudium et spes, 49 («Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perfiicitur»).

[26] Pius XII.: «Christian Widowhood: An Address to the World of Family Organizations», The Pope Speaks, 4 (Winter, 1957-58), S. 287-292, auf S. 289.

[27] z.B. Johannes Paul II, Vita consecrata, 32 (25. März 1996). Siehe auch das Ökumenische Konzil von Trient, Session XXIV (2. November 1563), Kanon 10 (DS, 1810); Johannes Paul II, Familiaris consortio, 16, (21. November 1981).

[28] Siehe Balthasar, Christlicher Stand, S. 75-81, für einen Überblick über das patristische und mittelalterliche Denken über die Einheit von Ehe und Jungfräulichkeit im Paradies.

[29] Siehe Johannes Paul II., Generalaudienz 9. Januar 1980.

[30] Le Mystère du surnaturel (Édition Montaigne, 1965), S. 52: «... le passage à l'ordre surnaturel, même pour une nature innocente et saine, ne pourrait jamais s'accomplir sans une sorte de mort». De Lubac qualifizierte diese Behauptung in einer Fußnote: «On devrait en ce cas distinguer la mort comme porte d'entrée nécessaire à la vie, et cette forme de mort que nous connaissons, qui est la suite du peché» (ibid. S. 52, Nr. 1).

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

EVOLUTIONSTHEORIE UND SCHÖPFUNGSGLAUBE

Was man von den Naturwissenschaften (nicht) erwarten sollte

Der «Neue Streit um die Evolution» (so der Titel einer von Jesuiten organisierten philosophischen Woche der Katholischen Akademie in Bayern im Oktober 2005) wurde im wesentlichen von Christen ausgelöst, die meinen, den Schöpfungsbericht der *Genesis* möglichst wörtlich verstehen zu sollen. Bei theologisch oder auch nur geisteswissenschaftlich Gebildeteren kommt die Ratlosigkeit darüber hinzu, wie die Evolutionstheorie den biologischen Abschnitt der Naturgeschichte als einen reichlich unerlösten Überlebenskampf darstelle, während doch in der *Genesis* die Schöpfung vor dem Fall des Menschen als das Ergebnis eines souveränen Aktes Gottes beschrieben sei, der, was Er da geschaffen hat, als gut ansieht.[1] Dabei handelt es sich vornehmlich, aber keineswegs ausschließlich, um Vertreter in den Vereinigten Staaten entstandener bzw. großgewordener evangelikaler «Kirchen», etwa der Adventisten, Baptisten und anderer protestantischer Splittergruppen bis hin zu Mormonen und Zeugen Jehovas. Das «Neue» an diesem Streit ist, dass sie seit den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts der Evolutionstheorie zwar im Namen der Bibel, jedoch mit – echten oder bloß vermeintlichen, darum geht der Streit - naturwissenschaftlichen Argumenten entgegentreten. In den Vereinigten Staaten hat sich für diese inzwischen auch in Europa, ja selbst unter Muslimen verbreiteten Bewegung die Bezeichnung «wissenschaftlicher Kreationismus» *(scientific creationism)* eingebürgert.[2]

Seitens der Katholischen Kirche sehen die Bedenken gegen die Evolutionstheorie etwas anders aus, zumal Pius XII. sich schon 1943 in der Enzyklika *Divino aflante Spiritu* dafür ausgesprochen hatte, dass die Exegese Schlussfolgerungen der Profanwissenschaften «in gebührender Weise» be-

Nikolaus Lobkowicz, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

rücksichtigt (*DH* 3831). 1950 hieß es in *Humani generis*, die Kirche habe keine grundsätzlichen Einwände dagegen, dass – sofern an der unmittelbaren Erschaffung der je einzelnen Seele festgehalten würde – «der Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierender Materie» profanwissenschaftlich erforscht wird (*DH* 3896). Am weitesten ist bisher Johannes Paul II. gegangen. In seiner Botschaft an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22.10.1996 erklärte er, die Evolutionstheorie sei inzwischen «mehr als eine Hypothese»; das «unbeabsichtigte und ungesteuerte Übereinstimmen von Forschungsergebnissen» sei «ein bedeutsames Argument für diese Theorie». Nur diejenigen Versionen der Evolutionstheorie seien für die Kirche nicht annehmbar, die «den Geist (sc. des Menschen) für eine Ausformung der Kräfte der belebten Materie oder für ein bloßes Epiphänomen dieser Materie halten».[3]

Dennoch bemerkt man auch bei katholischen Theologen und an theologischen Fragen interessierten katholischen Philosophen ein gewisses Unbehagen angesichts der Evolutionstheorie.[4] Dabei geht es freilich nicht wie bei den Kreationisten um die Formulierung der *Genesis*, Gott habe die Pflanzen und Tiere «je nach ihrer Art» erschaffen[5], sondern darum, dass die Evolutionstheorie in ihrer gängigen Fassung nahe zu legen scheint, der von Biologen angenommene Verlauf der Evolutionsgeschichte sein rein zufällig gewesen, hätte also auch ganz anders ausgehen können. Dies ist schwerlich mit der Vorstellung vereinbar, der Sinn und das Ziel der Weltschöpfung sei die Erschaffung des Menschen; das Zweite Vatikanum fasst sie in die schöne Formulierung zusammen, der Mensch sei «auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur» (*GS* 24).[6] Man wird auch kaum George R. Coyne S.J., Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums, folgen können, wenn er in einem ursprünglich in England erschienenen Artikel behauptet,[7] die Wissenschaft zwinge den Gläubigen, die klassische Vorstellung von Gottes Allmacht und Allwissenheit aufzugeben, da die Entstehung des Menschen ein selbst von Gott nicht voraussehbarer Zufall war. Diese Behauptung ist theologisch fast so töricht wie die vermeintlich philosophische Äußerung von Axel Meyer und Hubert Markl, wenn Gott allwissend wäre, müsste man sich Sorge um die Freiheit des Menschen machen.[8] Auch hohe naturwissenschaftliche Kompetenz, schließlich ist Coyne ein namhafter Astronom und Markl ein hervorragender Biologe, garantiert offenbar nicht Differenzierungen philosophischer (und theologischer) Rationalität.

Für den Christen dürfte selbstverständlich sein, dass die biologische Evolution, wie immer sie im einzelnen stattgefunden haben mag, zielgerichtet war; würde er dies in Frage stellen, hätte er kaum lösbare Schwierigkeiten zu glauben, dass der Schöpfer seinen Logos Mensch werden ließ. Nicht selbstverständlich erscheint dagegen, dass diese Zielgerichtetheit *natur-*

wissenschaftlich feststellbar ist. Man mag bedauern, dass die vierte der aristotelischen «Ursachen», der τέλος, in den verschiedenen neuzeitlichen Wissenschaften von der Natur keine Rolle mehr spielt[9]. Der Grund dürfte paradoxerweise der für die modernen Naturwissenschaften grundlegende Begriff des *Gesetzes* sein. Für Aristoteles und noch für Thomas erklärt eine Wirkursache nicht, warum gerade *dieses* eher als *jenes* zustande kam oder geschah; sie meinten, man könne Wirklichkeiten und Ereignisse durch Ursachen erklären, sahen jedoch – da ihnen der neuzeitliche Begriff des Naturgesetzes fehlte – nicht, wie man mit Gewissheit allein von Wirkursachen auf deren Folgen schließen könnte.[10] Durch die Annahme, dass in der Natur Gesetze herrschen («wenn x, dann unter gegebenen Umständen y»), ist für die Naturwissenschaften der Begriff der Finalursache nicht nur unnötig, sondern – zumindest auf den ersten Blick - geradezu unbrauchbar geworden.[11] Aus der Annahme eines Wozu lassen sich empirische überprüfbare Konsequenzen höchstens dann ableiten, wenn man um jemandes Absicht weiß; da ein vermeintlich teleologisch verlaufender Prozess unter Heranziehung von Gesetzesaussagen stets auch wirkursächlich zu erklären ist, ist die Folgerung, jemand habe da eine Absicht gehabt, letztlich nie zwingend[12] - es sei denn, der Prozess wäre angesichts bekannter Naturgesetze völlig unerwartet. Wenn sich vor unseren Augen ein Haus selbst bauen würde, würden wir natürlich und wohl mit Recht vermuten, dass es da irgendwo einen unsichtbaren Baumeister gibt oder gar das Baumaterial intelligent ist.[13] Aber dergleichen ist eben nicht für Naturprozesse, sondern eher für Märchen kennzeichnend.

Nun gibt es einfache Denkmodelle, mit deren Hilfe das Problem des Zufälligen in der Evolution aus dem Weg geräumt werden kann. «Zufällig» heißt ja in diesem Zusammenhang für den Naturwissenschaftler nicht «unverursacht», sondern bloß «naturwissenschaftlich nicht prognostizierbar». Ist Gott allmächtig, so ist er nicht nur Schöpfer der Naturgesetze, sondern auch Herr dessen, was wir, und erst recht der Naturwissenschaftler, als Zufall bezeichnen. Man kann sich dies so vorstellen, dass Gott ein sich entwickelndes Universum geschaffen hat, in dem durch solche «Zufälle» am Ende der Mensch entsteht; man kann aber auch im Sinne einer *creatio continua* annehmen, Gott hätte die Evolution schöpferisch begleitet. Beide Annahmen haben ihre Vor- und Nachteile. Das erste Modell klingt deistisch: die Schöpfung wäre dann eine Art Uhrwerk, das, einmal hergestellt, entsprechend den ihm gegebenen Gesetzen abläuft. Das zweite Modell würde bedeuten, dass Gott im Verlauf der Evolution immer wieder von neuem die Gesetze aufhob, die er seiner Schöpfung ursprünglich gab. Da eine deistische Deutung, die ja nicht notwendig mechanistisch sein muss, im untermenschlichen Bereich nicht weiter problematisch zu sein scheint (für die Entstehungsgeschichte des Kosmos vom *big bang* bis zum Aufkommen des

Lebens nehmen wir ohnedies einen rein physikalischen Vorgang an), dürfte das erste Denkmodell einleuchtender sein. Das zweite würde ja nahe legen, Gott hätte seine Erstschöpfung durch eine Abfolge von Wundern korrigieren müssen, um die Entstehung des Menschen sicherzustellen.[14]

Die neueste Gestalt des amerikanischen «wissenschaftlichen Kreationismus», die vor allem vom Center for Science and Culture des Discovery-Institute in Seattle,[15] in Deutschland aber z.B. auch von der Studiengemeinschaft Wort und Wissen (www.genesisnet.de) vertreten wird,[16] hat sich für das zweite Denkmodell in der Fassung des *Intelligent Design*-Konzeptes (IDK) entschieden. Die Worte «Intelligent Design»[17] wollen die Vorstellung zum Ausdruck bringen, es sei *naturwissenschaftlich* nachweisbar, dass die Evolution nicht ohne Eingriffe einer «Intelligenz» ablaufen konnte. Dafür sprachen im amerikanischen fundamentalistischen Kontext zwei Gründe. Einerseits dürfen aufgrund der Verfassung der Vereinigten Staaten an staatlichen Schulen keine religiöse Lehren vermittelt werden; das IDK schien zu erlauben, in Schulen Aussagen der Bibel auf dem Umweg über naturwissenschaftliche Hypothesen einzuführen. Freilich hat dieser Umweg immer wieder Gerichtsverfahren veranlasst, bei denen die Vertreter des IDK meist unterlagen, obwohl sie, um ja den Verdacht zu vermeiden, sie würden einen religiösen Standpunkt vertreten, ausdrücklich (und fast ein wenig komisch) offen lassen, wer der «intelligente Konstrukteur» sein könnte. Andererseits wirft die Evolutionstheorie, wie sie heute, wenn auch nicht immer in genau derselben Weise, von fast allen Biologen vertreten wird, in der Tat Fragen auf, für die es bisher keine wirklich befriedigenden naturwissenschaftlichen Antworten gibt (vor allem die Entstehung des Lebens und völlig neuer Arten).[18] Deshalb werfen «Kreationisten» (und das IDK *ist* in der Tat eine Variante des «Kreationismus») Evolutionsbiologen vor, sie würden aufgrund weltanschaulicher Vorentscheidungen (gemeint ist letztlich Atheismus) die Grenzen ihrer Kompetenz überschreiten.

Verteidiger der Evolutionstheorie halten dem entgegen, das Selbstverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft erlaube nicht Hypothesen, die sich auf Übernatürliches berufen; man müsse zwischen Problemen unterscheiden, die eine Theorie *noch* nicht, und solchen, die die Naturwissenschaften *grundsätzlich* nicht lösen können (z.B., warum es die Welt überhaupt gibt). Sie weisen darauf hin, dass es dem Selbstverständnis der Wissenschaft und für den Fortschritt der Naturwissenschaften verheerend wäre, wenn man immer dort, wo eine Arbeitshypothese Probleme aufwirft oder Lücken aufweist, ein besonderes Handeln Gottes herbeizitieren würde.[19] Zuweilen versuchen sie überdies zu zeigen, dass es im Zuge der Evolution zu Fehlentwicklungen bzw. Unzweckmäßigkeiten gekommen ist, die nicht recht mit der Vorstellung von einem göttlichen *designer* zu vereinen sind, der doch wohl Perfektion anstreben würde.[20]

Bei dieser – z.T. erregt, ja heftig ausgetragenen[21] – Auseinandersetzung geht es letztlich darum, inwiefern und wann die *fides* die *ratio* bzw. die Theologie die Naturwissenschaften in Frage stellen darf und kann.[22] Die meisten Evolutionstheoretiker gestehen offen zu, dass sie viele Fragen, die man an sie richtet, noch nicht befriedigend und zuweilen bisher gar nicht beantworten können; gleichzeitig weisen sie aber auf die enormen Fortschritte hin, die die Evolutionstheorie seit Darwins Zeiten erreicht hat.[23] Außerdem wird man nicht übersehen dürfen, dass manche Evolutionstheoretiker in der Tat Meister der Kompetenzüberschreitung sind und gelegentlich Dinge behaupten, die sie wissenschaftlich nicht begründen können, sondern die auf weltanschaulichen Vorentscheidungen beruhen.[24] Dennoch täten Katholiken wohl gut daran, sich nicht unbedacht mit dem IDK zu identifizieren. Auch wenn man von der Frage absieht, wie solide die vorgetragenen naturwissenschaftlichen Argumente sind, hat sie Voraussetzungen, die sich schwerlich mit dem katholischen Verständnis von Exegese, wie sie die Päpste spätestens seit Pius XII. vertreten haben, vereinen lassen, und politische Ziele, die nur in den Vereinigten Staaten von Bedeutung sind und auch und gerade dort oft sektiererisch wirken. Vertreter des IDK und andere Kreationisten fordern nicht selten einen «Paradigmenwechsel» nicht nur der Biologie, sondern überhaupt der Naturwissenschaften. Wie viele andere Zeitgenossen übersehen sie dabei, dass Thomas Kuhn, der diesen Begriff 1962 in seinem Buch *The Structure of Scientific Revolutions* geprägt hatte, angesichts der Einwände von Imre Lakatos zugestand, dass der Wandel von einer zu einer anderen Wissenschaftsgestalt (wie sie am deutlichsten am Ende des Mittelalters und dem Beginn der Neuzeit stattfand) nicht primär weltanschaulich bedingt und insofern beliebig ist; genauer betrachtet kommt in der Naturwissenschaft ein Paradigmenwechsel aufgrund strenger, letztlich immer wissenschaftlicher Kriterien wie Genauigkeit, Konsistenz, Umfassendheit, Einfachheit usf. zustande. Weil sie dies nicht verstanden haben, berufen sich Verfechter des IDK zuweilen im Namen einer «absoluten, weil biblischen Wahrheit» sogar auf modische philosophische Trends wie den «Dekonstruktionismus» von Jacques Derrida.

Eine ganz andere Frage ist, wie die Evolutionstheorie z.B. in Schulen vermittelt werden sollte. Manches spricht dafür, dass Naturwissenschaft, wie sie heute gelehrt wird, radikal unsere Beziehung zur Natur und überhaupt der Weltwirklichkeit verändert hat. Da sie nicht Sinnfragen beantworten kann und will, birgt der große Einfluss der Naturwissenschaften und der auf ihr aufbauenden Technologie die Gefahr in sich, dass der Mensch von heute sich als gleichsam heimatlos erlebt, nihilistischen Versuchungen nachgibt und am Ende nur noch Machtfragen gelten lässt. Aber dies spricht nicht gegen die Naturwissenschaft, auch nicht gegen die Evolutionstheorie, sondern nur dafür, dass rechtverstandene Wissenschaft von der Natur

nicht zu einer Weltanschauung taugt, nach der man sein Leben ausrichten kann. Naturwissenschaften beantworten eine ganz bestimmte Art von Fragen aus einem ganz bestimmten Winkel. Ihnen deshalb «Naturalismus» oder gar «Materialismus» und am Ende «Atheismus» vorzuwerfen, wie Kreationisten es angesichts der Evolutionstheorie gerne tun (und Evolutionstheoretiker sie in der Tat gelegentlich in ihren popularisierenden Ausführungen vertreten), gründet letztlich auf einer maßlosen Überschätzung dessen, was Naturwissenschaften leisten können und wollen. Würden Naturwissenschaftler dies deutlicher sehen und auch anerkennen, könnten Biologielehrer auch den existenziellen Kontext vermitteln, in deren Rahmen eine wissenschaftliche Hypothese wie der Evolutionstheorie fruchtbar ist und vermutlich zutrifft, wäre wohl der ganze Streit gar nicht aufgekommen. Freilich kann man auch zu zeigen versuchen, dass auch und gerade die Biologie an entscheidenden Stellen nicht umhin kann, sich einer teleologischen Begrifflichkeit zu bedienen; die von ihr aufgezählten Ursachen erklären häufig nicht das konkrete Ergebnis, genauer: dessen «Angepasstsein» und deshalb auch seine langfristige Überlebensfähigkeit. Notwendige Voraussetzungen bzw. Ursachen sind nicht unbedingt hinreichende Ursachen. Dies ist als solches gewiss noch nicht ein Argument für den Schöpfungsglauben; aber es räumt Schwierigkeiten aus dem Wege, die diesem Glauben zu widersprechen scheinen.

Zur Beendigung dieses Streites könnten in nicht unwesentlicher Weise auch katholische Theologen beitragen, indem sie sich wieder intensiver der Schöpfungstheologie zuwenden.[25] Wenn Johannes Paul II. in seiner oben erwähnten Ansprache meinte, Exegeten sollten sich über Ergebnisse der Profanwissenschaften auf dem laufenden halten, hatte er die Naturwissenschaften vor Augen, nicht Fächer wie die Soziologie, die allzu leicht zum Dünnbrettbohren verleiten (und die Theologie von heute gelegentlich deutlich beeinflussen). Noch vor einem halben Jahrhundert gab es gerade in Deutschland nicht wenige katholische Theologen, die sich wenigstens durch eine Promotion als Naturwissenschaftler ausgewiesen hatten, meist lehrten sie Fundamentaltheologie. Zuweilen gab es an Theologischen Fakultäten sogar Professuren für «Grenzfragen der Naturwissenschaften». Bedauerlicherweise sind, zumal in Europa[26], entsprechend ausgebildete Theologen, ausgenommen einige Jesuiten, zur Seltenheit geworden, was für die Schöpfungstheologie, aber auch etwa für die theologische Reflexion über Wunder, bedenkliche Folgen hat.

Anmerkungen

[1] Unwillkürlich denkt man an Reinhold Schneiders letztes Buch, *Winter in Wien* (4. Aufl. Freiburg 2003), dem diese Spannung nach dem Besuch naturhistorischer Museen fast den Glauben gekostet hat.

[2] Vgl. R.L. Numbers, *The Creationists. The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley 1991, insbesondere den Abschnitt «Creationism in the Churches», 299ff. Der 1942 geborene Verfasser dieses völlig unpolemischen Buches lehrt Wissenschaftsgeschichte an der University of Wisconsin, Madison. Für Formen des islamischen Kreationismus vgl. u.a. www.omnibus.uni-freiburg.de/~riexinger/EvolutionIslam.html, auch Numbers, *op.cit.*, z.B. 436, n. 39.

[3] *Osservatore Romano* v. 24.10.96. Diese Ansprache ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil sie implizit nahe legt, die Exegese *müsse* die Ergebnisse der Naturwissenschaften berücksichtigen, und sei es nur, «um den Bereich der Zuständigkeit klar abzugrenzen». Kenner der vatikanischen «Szene» könnten freilich einwenden, dergleichen Ansprachen würden meist nicht vom Papst selbst, sondern – zumindest die Vorlage – von einem führenden Mitglied der Akademie selbst abgefasst.

[4] Ein Beispiel ist der Abschnitt S. 199ff. im 3. Band der *Katholischen Dogmatik* von Scheffczyk und Ziegenaus (1997).

[5] Diese Formulierung ist in der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel dadurch verschwunden, dass die entsprechende Wendung des hebräischen Textes mit den Worten «alle Arten» wiedergegeben ist. Der Gläubige begegnet ihr heute höchstens noch in der lateinischen Fassung des Schöpfungsberichtes, wie er z.B. in der Osternacht gesungen wird.

[6] M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, 2. Aufl. St. Ottilien 1979, III, 206, spricht treffend von einer «Präorientierung der Erde auf den Menschen hin». Vgl. auch die erste Ansprache von Kardinal Schönborn in der Katechesenreihe «Schöpfung und Evolution», *Die Tagespost* v. 8.10.05; diese Vortragsreihe versuchte u.a. Missverständnisse auszuräumen und die Aufregung zu schlichten, die der Beitrag des Kardinals in der *New York Times* v. 7.7.05, hervorgerufen hat, nicht zuletzt unter amerikanischen Katholiken.

[7] *The Tablet* v. 6.8.2005.

[8] FAZ v. 17.09.05. Der einzige Beleg, den die Autoren für diese waghalsige Äußerung anzuführen haben, ist eine Bemerkung Goethes zu Eckermann v. 15.10.1825. Sie wäre höchstens dann zutreffend, wenn Gott um Künftiges wie wir Menschen aufgrund der Kenntnis des Gegenwärtigen wissen würde, was kein vernünftiger Theologe je behauptet hat.

[9] Vgl. R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage Wozu?*, München 1981, auch M. Schramm, *Natur ohne Sinn?*, Graz 1982. Ich setze das Wort «Ursachen» deshalb in Anführungszeichen, weil das griechische ἀιτία eine nicht unbedeutend weitere Bedeutung als das lateinische *causa* hat; das Adjektiv αἴτιος bedeutet «schuldig», weshalb ἀιτία alles sein kann, was rechtens zur Erklärung eines Geschehens oder Phänomens herangezogen wird. Im Englischen wird deshalb ἀιτία oft mit «explanatory factor» übersetzt.

[10] Man kann dies u.a. daran ablesen, wie Thomas in der *Summa theologiae* den fünften Gottesbeweis führt: dass ein Geschehen bei Wesen, die kein Erkenntnisvermögen besitzen, zielgerichtet ist, ergebe sich daraus, dass sie immer oder meistens in *derselben Weise* tätig sind (*eodem modo operantur*). Wäre ihre Tätigkeit nicht zielgerichtet, wären für Thomas, wie schon für Aristoteles, die Wirkungen beliebig und insofern zufällig.

[11] Damit ist nicht gesagt, dass es in der Natur keine Zwecke *gibt*. H.D. Mutschler S.J., vgl. seinen Beitrag in dem von Chr. Kummer S.J. herausgegebenen Band *Die andere Seite der Biologie*, Norderstedt 2005, argumentiert sogar, gewisse neue, theoretische Zweige der Biologie, etwa die Bioinformatik, könnten ihre Theorien gar nicht anders als (verdeckt) teleologisch formulieren. Zugleich warnt er freilich vor dem Missverständnis, dieserart Teleologie könnte ohne weiteres für einen Gottesbeweis herangezogen werden. Das Fehlen jeglicher Teleologie in der Natur könnte wohl ein Argument *gegen* den Schöpfungsglauben gedeutet werden, aber dieserart Teleologie sei nicht für eine moderne Umformulierung der *quinta via* ausreichend. Vgl. auch Chr. Kummer, «Sind Eisbären höflich?», *Stimmen der Zeit*, 1994, 132-140, der darauf hinweist, im Bereich der

Lebendigen würden Wirkursachen (z.B. Gene) nur einen Rahmen abstecken, weshalb die schließlichen *konkreten* Folgen, welche die Überlebenschancen einer Spezies vergrößern, eben doch teleologisch erklärt werden müssten. Nicht nur Biologen übersehen häufig, dass *notwendige* Voraussetzungen nicht *eo ipso* auch *zureichende* Gründe sind.

[12] Vgl. die Analyse bei N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin 1951, 65ff. Dass Hartmann Agnostiker war, tut in diesem Zusammenhang nichts zur Sache; die Kritik bei Spaemann/Löw, *op.cit.*, 261ff., scheint mir nicht überzeugend.

[13] Dieses für den Leser vielleicht überraschende Beispiel liegt deshalb nahe, weil Aristoteles, der als Erster die «Wozu-Ursache» erörterte, in der *Physik* des öfteren teleologische Prozesse in einem Atemzug mit der Entstehung von künstlich Hergestelltem vergleicht, z.B. Phys B 8, 199 b 26ff: «Wenn die Schiffbaukunst dem Holz immanent wäre, würde sie das Selbe (sc. wie der Schiffsarchitekt) von Natur aus hervorbringen». Allerdings will der Stagirite mit diesen Worten deutlich machen, dass es teleologische Prozesse auch dort geben kann, wo keine Absicht vorlag. Thomas ist derselben Meinung, nur sucht er in der *quinta via* nach einer Erklärung dafür, warum es in der Welt *überhaupt* teleologische Prozesse gibt. Auch dieses Problem hat schon Aristoteles bemerkt, vgl. z.B. *Met.* Z 7, 1032 b 15ff.

[14] Dies gilt natürlich nur, wenn man annimmt, die Evolutionstheorie sei gültig, aber Gott habe immer wieder in die Evolution eingegriffen. Es gilt nicht, wenn man annimmt, Gott habe nach so und so viel Milliarden Jahren einen Urfisch oder das Urpferd u.ä. erschaffen. Dies wäre ein «kreationistischer Ansatz», wie er etwa im Lehrbuch von Junker und Scherer, vgl. Fn. 16, vertreten wird. Seitens der Naturwissenschaften hätte er den Nachteil, dass die Entstehung der Ur-Arten ebenso unerklärlich wäre wie die Tatsache, dass es das Universum überhaupt gibt.

[15] Während der Beginn des IDK meist auf das 1991 erschienene Buch des Rechtswissenschaftlers P.E. Johnson *Darwin on Trial* (D. in Kreuzverhör, dtsch. 2003) zurückdatiert wird, wurde das Discovery Institute 1990 von einem Politiker und persönlichen Freund von Präsident Reagan, Bruce Chapman, gegründet. Es setzte sich von Anfang an das Ziel, die Evolutionstheorie zu bekämpfen, die es als eine «Ideologie» und einen «Aberglauben» bezeichnet. Wie Chapman einmal sagte, seien sich alle Mitglieder und Mitarbeiter des Institutes einig, dass «Darwinismus» eine Theorie sei, die eine Krise durchmacht («a theory in crisis», ein Begriff, den T.S. Kuhn zur Beschreibung des Ausgangspunktes einer wissenschaftlichen Revolution und eines Paradigmenwechsels geprägt hat), doch gebe es Meinungsverschiedenheiten über die Alternativen. Vgl. die Darstellung in www.en.wikipedia.org/wiki/Intelligent_design_movement.

[16] Vgl. auch das auf den ersten Blick sehr kompetente Buch von R. Junker, S. Scherer, *Evolution – Ein kritisches Lehrbuch*, 4. Aufl. Gießen 1998.

[17] Das englische *design* hat Bedeutungen, die im Deutschen von «Absicht» bis «Konstruktionsplan» reichen.

[18] Vertreter des IDK anerkennen das Vorhandensein *mikro*biologischer Entwicklungen, bestreiten jedoch die Nachweisbarkeit *makro*biologischer Evolution, also der Entstehung völlig neuer Arten, etwa der Reptilien aus Fischen oder von Säugetieren aus Reptilien. Evolutionstheoretiker halten dem entgegen, mikrobiologische Entwicklung über Millionen von Jahren sei der *Vorgang*, makrobiologische Evolution *das Ergebnis*.

[19] R.T. Pennock, *The Tower of Babel. The Evidence against New Creationism*, Cambridge 1999, spricht in diesem Zusammenhang von einem *God of the Gaps*, «Gott als Lückenbüßer»: «Man konfrontiert die Wissenschaftler mit einem Rätsel, behauptet, es könne wissenschaftlich nicht gelöst werden und folgert daraus, dass wir Gott benötigen, um eine Erklärung zu finden», 163. Besonders die Seiten 277-308 enthalten wichtige wissenschaftstheoretische Überlegungen. Der Autor, der auch Philosophie studiert hat, ist Professor für Biologie an der Michigan State University.

[20] So vor allem der Paläontologe St.J. Gould, etwa in seinem geistreichen Buch *The Panda's Thumb*, New York 1980, dtsch. Suhrkamp 1989.

[21] Dafür, dass solche Erregungen sich auch in Europa auszubreiten beginnen, sprechen die Proteste, mit denen sich Thüringens Ministerpräsident Dieter Althaus konfrontiert sah, als er im September 2005 Siegfried Scherer zu einem Vortrag in der Veranstaltungsreihe «Erfurter Dialog» einlud. Scherer, der seit 1991 an der TU München Mikrobielle Ökologie lehrt und im Weihenstephaner

Forschungszentrum für Milch und Lebensmittel das Institut für Mikrobiologie leitet, gilt als prominenter Vertreter einer «biblischen Evolutionstheorie».

[22] Vgl. dazu u.a. den ebenso kurzen wie intelligenten Aufsatz von W.Hasker, Should Natural Science Include Revealed Truth?, *Perspectives on Science and Christian Faith* 45 (März 1993), 57-59.

[23] Diese Fortschritte betreffen vor allem die Paläontologie und die Molerkularbiologie, aber auch Modifikationen von Darwins Konzept des *survival of the fittest*. Zu Darwins Zeiten waren die Fossilienforschung noch wenig entwickelt und die von Georg Mendel entdeckten Gesetzmäßigkeiten der Vererbung unbekannt. Um zu betonen, dass sie nicht an Einzelheiten von Darwins bahnbrechendem Werk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) kleben, sprechen Evolutionstheoretiker heute oft lieber von einer «Synthetischen Evolutionstheorie» als von einem «Neodarwinismus».

[24] Klassische Beispiele sind soziobiologische Werke wie R. Dawkins, *The Selfish Gene*, New York 1976, 2. Aufl. 1989, dtsch. Berlin 1978. Vgl. dazu u.a. Chr. Kummer S.J., *Herder-Korrespondenz*, 2001, 42ff.

[25] Entsprechende Mängel hat Benedikt XVI. schon als Erzbischof von München und Freising angemahnt, vgl. J. Card. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott*, 2. Aufl. Einsiedeln 2005. Vermutlich ließe sich zeigen, das diese Mängel mit der Hintansetzung der Lehren Thomas von Aquins zu tun haben; G.K.Chesterton hatte zweifellos recht, wenn er einmal meinte, eigentlich sollte der Aquinate als *Thomas a Creatore* verehrt werden. Freilich müsste heute wohl eine auf sorgfältiger Exegese aufbauende Theologie der Schöpfung auch sehr viel deutlicher, als es bei Thomas der Fall war, eine Brücke zu heilsgeschichtlichen und eschatologischen Akzenten bauen, vgl. etwa das «Seufzen und die Wehen der gesamten Schöpfung», Röm. 8, 22.

[26] In den Vereinigten Staaten ist es u.a. deshalb weniger der Fall, weil an zahlreichen Universitäten Wissenschaftsgeschichte als ein bedeutsames Fach angesehen wird. In Deutschland sind fast alle Professuren dieses Faches Sparmaßnahmen oder «Umschichtungen» zum Opfer gefallen. Dies hat u.a. zur Folge, dass in Deutschland Wissenschaftstheorie und überhaupt Reflexionen über Wissenschaft oft so vermittelt werden, als gäbe es ernstzunehmende Wissenschaft erst seit vorgestern.

ADRIAN WALKER · WASHINGTON D.C.

SCHÖPFUNG UND EVOLUTION

Jenseits des Konkordismus

Die Frage nach der Kompatibilität der Evolutionstheorie mit dem christlichen Schöpfungsglauben hat in letzter Zeit an Brisanz gewonnen.[1] Der erste Beweger der neu entflammten Debatte zu diesem Thema ist bekanntlich der amerikanische «Kreationismus», der die Evolutionstheorie, ausgehend von einer buchstäblichen Exegese der Schöpfungsberichte im Genesisbuch, in Frage stellt. Es wäre aber eine Simplifikation, zu meinen, dass der neue Streit über die Evolution bloß auf exegetischem Ungeschick von «Fundamentalisten» beruhe, die Theologie und Wissenschaft nicht auseinanderhalten können. Der hinter dieser Meinung stehende *Konkordismus*, der behauptet, dass die Theologie und die Evolutionstheorie *nie* in Konflikt geraten könnten, weil die beiden Disziplinen sich in zwei völlig getrennten Bereichen bewegten, verharmlost meiner Ansicht nach das eigentliche Problem von Evolution und Schöpfung. Denn der christliche Gott, obwohl kein «Lückenbüßer», ist auch kein unbeteiligter Zuschauer der von ihm erschaffenen Natur. Da die Welt, in der wir leben, *seine* Welt ist, muss es mannigfache «Überschneidungen» zwischen Theologie und Naturwissenschaft geben (einer solchen, nämlich der *Form*, werden wir unten begegnen). Das gilt gerade auch von der Evolutionstheorie, die Konsequenzen für den Schöpfungsglauben hat und in einigen konkreten Varianten diesem Glauben sogar widersprechen kann.[2]

Ein Musterbeispiel für eine solche problematische Spielart der Evolutionstheorie ist das, was ich *den strikten Darwinismus* nenne: die These, dass das Zusammenspiel von (genetischer) Mutation und natürlicher Selektion eine *hinreichende*[3] Erklärung der Entstehung neuer Lebensformen sei. Denn, wenn Mutation und Selektion *ausreichen*, um diese Entstehung zu erklären, gibt es eigentlich keinen Grund, warum die blinde Materie der erste Ur-

ADRIAN WALKER, geb. 1968 in San Francisco/Kalifornien, studierte Philosophie im Ignatius-Institute San Francisco und in Rom. 2000 Promotion über Maximus Confessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Bis 2005 lehrte er Philosophie und Dogmatik am «Institut Johannes Paul II.» in Washington D.C. Schriftleiter der amerikanischen Ausgabe von Communio.

sprung des Lebens nicht sein könnte – eine These, die, wie zu zeigen sein wird, mit der christlichen Schöpfungslehre unvereinbar ist. Die im Kontext der Evolutionsdebatte oft wiederholte Behauptung, dass die Biologie «nur» *methodologisch* materialistisch sei, ohne aber einem allgemeinen weltanschaulichen Materialismus gleichzukommen, hilft uns über diese Schwierigkeit nicht hinweg, erstens, weil Gott mit der Natur zu tun hat, zweitens, weil eine rein materialistische Erklärung der Natur eben diese Verbindung zwischen Gott und Natur leugnet. Gott ist, wie gesagt, kein «Lückenbüßer», aber genau die bei den meisten Protagonisten der Debatte zur Evolution vorausgesetzte Alternative – Gott muss, was die Natur betrifft, entweder ein «Lückenbüßer» oder ein *Deus otiosus* à la Deismus sein – gilt es, in Frage zu stellen und durch ein anderes Paradigma zu ersetzen. Erst im Licht dieser Infragestellung werden wir dann in der Lage sein, die Wahrheit des Darwinismus und ihre Provokation für eine tiefere Reflexion über den Schöpfungsglauben richtig wahrzunehmen. Zu Beginn aber müssen wir zunächst einmal die Parameter abstecken, innerhalb derer unsere Frage sinnvoll gestellt und diskutiert werden kann. [4]

Die Parameter

Vor allem gilt es energisch zu betonen, dass die klassische katholische Schöpfungstheologie, so wie sie bei Thomas von Aquin ihren deutlichsten Ausdruck findet, die gesunde Mitte zwischen zwei extremen Positionen darstellt: dem Deismus, der die Abhängigkeit der Welt vom Schöpfer praktisch negiert, und (um einen weniger bekannten Namen aus der Philosophiegeschichte aufzugreifen) dem Okkasionalismus, der diese Abhängigkeit zu einem Vorwand macht, dem Geschöpf jede eigene Kausalität abzusprechen. Interessanterweise sind beide Vorstellungen – die des deistischen *«Deus otiosus»* und die des okkasionalistischen *«Deus ex machina»* – bei aller Antithese doch in einem entscheidenden Punkt einig: beide meinen nämlich, dass die schöpferische Kausalität Gottes und die geschaffene Kausalität seiner Kreaturen sich auf der gleichen Ebene befinden und deshalb zu einer hoffnungslosen Konkurrenz verurteilt sind. Demgegenüber hält die klassische katholische Schöpfungstheologie daran fest, dass der göttliche Schöpfungsakt mit den innerweltlichen Ursachen – den *«causae secundae»*, wie Thomas sie nennt[5] – nicht zu konkurrieren braucht, weil er sie allererst erschafft. Gleichzeitige Transzendenz *und* Immanenz – *das* ist die «Formel», mit der das klassische katholische Verständnis der Gott-Welt-Beziehung dem Deismus und dem Okkasionalismus zugleich entgegentreten kann.

Gottes simultane, sich beiderseitig bedingende Transzendenz-Immanenz beruht nach Thomas von Aquin darauf, dass er die Welt aus reiner Güte erschafft, und zwar derart, dass er nicht nur seinen Geschöpfen das Sein,

sondern ihnen auch sein eigenes «Geben des Seins» mitteilt. Gott gibt seinen Kreaturen teil an seiner eigenen Kausalität als einer *Seins*schenkung. Er ist gleichsam der Geber des Gebens (vom Sein).[6] Aus dieser gütigen, freigebigen Teilgabe am göttlichen Geben folgt nun zweierlei: Gott hält die Zweitursachen nicht an «goldenen Gängelbänden» wie Marionetten (gegen den Okkasionalismus), aber die Welt ist ihm auch nicht gleichgültig, und ihre kleinsten und unscheinbarsten Details sind sozusagen nicht «unter seiner Würde» (gegen den Deismus). Wie das Epigraph zu Hölderlins *Hyperion* es schön und präzis formuliert: «*non coerceri maximo, contineri minimo divinum est.*»[7] Mit dem Schlüsselbegriff der Teilgabe haben wir also den adäquaten Rahmen gewonnen, in dem wir die Frage nach der Evolution im Hinblick auf den Schöpfungsglauben stellen und erörtern können. Dieser Rahmen hat zwei komplementäre Seiten:

1. Aus der Teilgabe fließt auf der einen Seite die Konsequenz, dass Gott wirkliche Dinge erschafft, die mit einer je eigenen Natur begabt sind. Diese Begabung begründet eine berechtigte Autonomie, nicht nur für die Natur selbst, sondern auch für die Wissenschaften, die sich mit der Natur beschäftigen.[8] Aufgrund der Einsicht in die schöpferische Teilgabe können wir uns also den Naturwissenschaften gegenüber gelassen und positiv verhalten, in der Sicherheit, dass die Struktur der Gott-Welt-Beziehung *prinzipielle* Spannungen zwischen der Naturwissenschaft und der biblischen Offenbarung verunmöglichen. Das gilt auch von der Hypothese der Evolution, die schon Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) für kompatibel mit dem katholischen Glauben hält, solange man dabei den Sonderstatus der direkt von Gott erschaffenen menschlichen Seele nicht negiert (vgl. *Humani generis*, 36). Evolutionstheorie und Schöpfungsglauben sind also *grundsätzlich* harmonisierbar. Wenn es zu spannungsvollen Schwierigkeiten kommt, dann nicht, insofern die Wissenschaft gleichsam *idealiter* betrachtet wird als ein zusammenhängendes *corpus* begründeter Erkenntnisse, sondern, insofern gewisse *faktisch* existierende Evolutionstheorien eine falsche Metaphysik bzw. Naturphilosophie in sich verbergen.[9]

2. Letztere Aussage bringt uns zu der zweiten, komplementären Seite der Nicht-Konkurrenz von Gott und Geschöpf, die in der heutigen Diskussion zum Thema Evolution oft übergangen wird. Wie wahr es auch ist, dass Gott mit der Kasualität seiner Kreaturen nicht konkurriert (das war ja die erste Seite der Frage), so bleibt es doch ebenso wahr, dass Gottes schöpferische Tätigkeit (und zwar gerade wegen seiner Nicht-Konkurrenz mit seinen Geschöpfen) die ganze Schöpfung durchwaltet. Obwohl, oder vielleicht *gerade weil*, Gott kein Bestandteil des von ihm erschaffenen Universums ist, muss er jedem Bestandteil dieses Universums präsent, ja immanent sein. Daraus folgt, dass gerade die von Gott freigelassene *Integrität* der Kreatur

(von der ja Gott kein Teil ist) so etwas wie eine Spur der göttlichen Präsenz, ja Immanenz sein muss. Obwohl Gott die kreatürliche Kausalität nicht ersetzt, ist er kein *Deus otiosus*, und die These, dass Gott zwar der Schöpfer sei, aber mit der Operation der Natur gar nichts zu tun habe, stellt einen Fideismus dar (denn woher *wissen* wir dann, dass die Natur von so etwas wie einem Schöpfer abhängt?), der dem Materialismus keine rationale Antwort zu bieten hat. Wie oben gesagt wurde, hilft die Beschränkung dieser These auf einen vermeintlich bloß methodologischen Materialismus, der angeblich lebensnotwendig für die Wissenschaft sein soll (warum?), über diese Schwierigkeit nicht hinweg, weil der methodologische Materialismus die problematische Trennung von Gott und Natur nicht überwindet, sondern ausdrückt und wiederholt.

Im Licht dieses zweiten Punktes sei also folgende allgemeine These gewagt: *trotz der prinzipiellen Kompatibilität zwischen dem Schöpfungsglauben und der Hypothese der Evolution kann es faktisch konkrete Spielarten dieser Hypothese geben, die nicht in Einklang mit dem Schöpfungsglauben gebracht werden können, insofern sie die vorhin genannte Spur des Göttlichen praktisch leugnen.*[10]

Man könnte vielleicht meinen, dass Gott der Schöpfer der Welt bleibe, egal, ob die von ihm erschaffene Evolution mit oder ohne eine immanente Spur seiner Präsenz operiert. Das ist aber ein Irrtum, denn das Fehlen dieser Spur würde bedeuten, dass es keinen weltimmanenten Grund mehr gäbe, weshalb die Entstehung neuer Lebensformen nicht restlos aus der Materie erklärbar wäre, so dass der Schöpfer zur Überflüssigkeit des deistischen *Deus otiosus* verurteilt würde.[12] Daher kann man folgende These aufstellen: *eine Evolutionstheorie, die (bewusst oder unbewusst) die Spur der göttlichen Präsenz in der Natur negiert, tangiert sozusagen «indirekt» den Schöpfungsglauben, insofern diese Spur gerade in ihrer Nicht-Reduzibilität die «Überschneidung» dieses Glaubens mit der wisschenschaftlichen Naturbetrachtung garantiert.* Mit dieser These – der These dieses Beitrags – setze ich also die Existenz des Schöpfers voraus und versuche zu zeigen, inwiefern eine materialistische Spielart der Evolutionstheorie mit dieser Voraussetzung nicht im Einklang stehen kann.

Eine solche These ist «jenseits des Konkordismus», wie der Untertitel dieses Beitrags es formuliert, weil sie über die konventionelle Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Weltanschauung als voneinander getrennten Bereichen hinausgeht, um zu behaupten, dass die Wissenschaft nicht nur weltanschaulich nicht neutral ist, sondern im konkreten Fall der Evolution zu Konflikten mit dem Schöpfungsglauben führen kann, insofern einzelne Spielarten der Evolutionstheorie eine falsche Metaphysik oder Naturphilosophie implizieren.

Die Rückkehr der Form

Im Folgenden möchte ich mich auf eine der möglichen Weisen beschränken, in denen eine konkrete Evolutionstheorie die oben genannte Spur der göttlichen Präsenz praktisch leugnen und so im Widerspruch zum Schöpfungsglauben stehen kann, also auf das, was ich die *materialistische* Evolutionstheorie nenne. Unter diesem Begriff verstehe ich jeden Ansatz, der wenigstens in seinen logischen Konsequenzen darauf hinausläuft, die Entstehung neuer Lebensformen als die bloße Modifikation einer zugrundeliegenden Materie zu erklären. Während der gemeine Menschenverstand meint, dass Dinge wie Bäume oder Elefanten eben *Dinge* seien, eigenständige Wesen, die mehr als die bloße Summe ihrer materiellen Komponenten sind, reduziert die materialistische Evolutionstheorie diese (um es kantisch zu sagen) *«substantiae phaenomena»* eben auf bloße epiphänomenale Veränderungen der Materie, die dadurch die einzige wesenhafte Letztwirklichkeit innerhalb des Kosmos wird. Es gäbe also letztendlich keine Bäume und keine Elefanten, nur vorübergehende Aggregate materieller Eigenschaften, die wir unter Namen bringen («Baum» oder «Elefant»), die es nahelegen, wir hätten es mit permanenten Essenzen zu tun, aber in Wirklichkeit nur ontologisch hohle Klassifizierungsschemata sind: so spricht (wenigstens in ihren – oft unbewussten – Konsequenzen) die materialistische Evolutionstheorie.[11]

In dieser Hinsicht ist zu beachten, dass die genannte Spur der göttlichen Präsenz kein nachträgliches Interpretament ist, das in einem zweiten Moment in die biologischen Phänomene «hineingelesen» wird, aber zum Verständnis dieser Phänomene etwa nichts taugt. Nein, diese Spur ist wirklich da, egal ob man ihren Charakter *als* eine solche Spur thematisch macht oder nicht. Mehr: sie ist nicht nur sozusagen *irgendwie* da, sondern an der konkreten, feststellbaren Gestalt der Lebewesen abzulesen – und zwar an dieser *als ganzer*. Es geht um die oben erwähnte, strahlende Integrität der auf die Summe ihrer materiellen Komponenten nicht reduzierbaren Dinge, die ihnen zwar von Gottes Schöpferhand zufließt, aber eine wirkliche, kosmosimmanente Eigenschaft ist, die sich mit gewaltiger Evidenz aufdrängt, ob wir nun vom einem Schöpfer wissen oder nicht, um uns aber dann auf seine Präsenz aufmerksam zu machen.

Die in der Welt immanente Spur der göttlichen Präsenz, die uns hier beschäftigt, nennen wir, platonisch-aristotelisches Gedankengut aufgreifend, *Form*.[13] Die frühe Neuzeit hat sich über den platonisch-aristotelischen Formbegriff lustig gemacht und ihn in Verruf gebracht. Was aber der Stagirit (ich beschränke mich hier auf ihn) unter «Form» verstand, ist gar nicht so leicht abzutun. Form ist – und hier denke ich besonders an Aristoteles – ein immanentes Prinzip der selbständigen und vollständigen Integrität oder Ganzheit der konkret vorkommenden Dinge (und nur als solches erlaubt es

uns, in einem zweiten Moment, auf so etwas wie einen Gott zu schließen).[14] Aristotelische Form ist also die Vollendung, die (um uns auf den Bereich der Lebewesen zu beschränken[15]) etwa ein Hund in jedem Augenblick seines Daseins manifestiert.[16] Der Hund Bello wächst und spielt und bellt nicht, um ein Hund zu werden, sondern, weil er bereits ein Hund ist, und dieses «Schon Sein» bezeugt – mitten im Nichts von Bellos zeitlicher Kontingenz – eine Fülle, die keine in der Zeit ablaufenden materiellen Prozesse ausschöpfen können, da solche Prozesse diese Fülle immer schon voraussetzen. Das «Schon-ein-Hund-Sein» resultiert nicht erst aus Bellos Lebensgeschichte, sondern geht ihr (ontologisch, nicht chronologisch) voraus, um sie allererst in ihrer intelligiblen Struktur und Ausgerichtetheit zu *gründen* – das ist mit «Form» gemeint, und ihre Wiederbringung in die Wissenschaft ist das, worum es hier eigentlich geht.[17]

Worin sehen wir denn die «Form»? Goethe beantwortet diese Frage in der folgenden dichten Passage seiner kleiner naturwissenschaftlichen Schrift *Studie nach Spinoza*: «... ein lebendig existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was außer ihm ist, sondern wenn es ja geschehen sollte, müsste es den Maßstab selbst dazu hergeben».[18] Was sagt Goethe in diesem kurzen Passus? Die primäre «Maßeinheit», die wir zum Verständnis eines Lebendigen brauchen müssen, ist *es selbst* in seinem konkreten Lebensvollzug.[19] Die anschauliche, konkrete Lebensgestalt der Pflanzen und Tiere – das, was Goethe anderswo das «Urphänomen» nennt – ist das, woran wir die «Form» erkennen. Es kommt also bei der «Form» auf die lebendige, sich in seiner konkreten Lebensgeschichte zeigende Ganzheit des Tieres oder der Pflanze an, wobei der «Form» in diesem Sinne ein ontologischer und epistemologischer Primat zukommt, den die Wissenschaft nie vergessen darf. Dieser Primat der Form bedeutet aber, um es mit einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen, dass etwa der Nestbau eines Vogels nicht nur als das mehr oder weniger mechanische Resultat etwa biochemischer Faktoren zu verstehen ist, sondern als ein primäres Sich-Zeigen eines auf die Summe seiner Teile nicht reduzierbaren Lebewesens angesehen werden muss. Der Nestbau ist also kein Randphänomen, sondern bietet einen privilegierten, paradigmatischen Schlüssel zum Verständnis des Vogelwesens, einen Schlüssel, der die biochemische Detailforschung nicht ersetzt, sondern ihr allererst den Kontext, den Sinn und die Orientierung gibt, ohne die sie keine Relevanz zum Verständnis des Vogels beanspruchen könnte.[20] Die Option für die Form ist eine Option gegen jeden Materialismus in der Biologie, und sei er auch nur ein vermeintlich bloß «methodologischer».[21]

Jetzt möchte ich in einem kurzen Exkurs Näheres über die Wiedereinbringung der Form in die Biologie sagen, um meinen Lesern zu versichern, dass meine Überlegungen nicht auf die Zersetzung der wissenschaftlichen Methode(n), sondern auf ihre Bereicherung hin tendieren.

Ein notwendiger Exkurs: Hat die Form einen Platz in der Biologie?

Die Behauptung der methodischen Begrenztheit der Wissenschaft spielt eine wichtige Rolle in dem, was ich oben den «Konkordismus» genannt habe, der bestrebt ist, die Spannung zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie durch saubere Kompetenzverteilung zu entschärfen: Wissenschaft sei eines, Theologie etwas völlig anderes; die erstere habe es mit dem «Wie» des Lebens zu tun, die letztere mit seinem «Warum.» Der aufmerksame Leser wird aber bemerkt haben, dass ich an diesem Konkordismus rüttle, etwa, wenn ich für die Wiedereinbürgerung der seit 150 Jahren aus der Biologie vertriebenen «Form» plädiere.

Das soll natürlich nicht heißen, dass die Biologen sich mit der materiellen Seite des Lebens nicht mehr befassen dürfen. Aristoteles, der bekanntlich viel Wert auf die Rolle der Form in der Biologie gelegt hatte, war auch ein unermüdlicher Beobachter der lebendigen Natur, deren materielle Aspekte er mit leidenschaftlichem Interesse und scharfsinniger Genauigkeit zu beschreiben wusste. Ein *temporäres, gleichsam strategisches* Absehen von der Form als *explizitem Thema* ist also völlig in Ordnung. Was mir dagegen viel weniger in Ordnung scheint, ist die bewusste grundsätzliche Ausschneidung der Form aus der Methode der Biologie, weil eine solche Option impliziert, dass die Form entweder inexistent oder, falls sie existiert, auf jeden Fall bedeutungslos oder uninteressant für die wissenschaftliche Erklärung der lebendigen Natur ist. Wenn aber Lebewesen mitten im zeitlichen Ablauf ihrer Lebensgeschichte die oben erwähnte Vollendung ausstrahlen, die das Leben als solches konstituiert, wie kann dann die Biologie eine solche methodische Verbannung der Form in die wissenschaftliche Belanglosigkeit vollziehen, ohne den Ast abzusägen, auf dem sie sitzt? Bei der Form geht es doch, nicht um eine in die lebendige Natur hineinprojizierte Erdichtung oder um ein nachträgliches Interpretament, sondern um eine strahlende, am konkreten Lebensvollzug der Pflanzen und Tiere manifeste Evidenz, die nur aufgrund eines positivistischen Wissenschaftskonzepts aus dem Blickfeld der Wissenschaft vertrieben werden kann.[22]

Zum Glück ist die Form zu resistent, als dass sie sich in die Irrelevanz verdrängen ließe. Denn, obwohl die Form *als Thema* aus der Biologie teilweise ausgeschlossen worden ist, steht sie *als Realität* unverrückbar vor den Augen der Biologen. Die Vollendung, die das Wort «Form» zum Ausdruck bringen soll, ist ja ein so gewaltiges Phänomen, dass selbst die verbissensten, materialistischen Hardliners in ihrer Praxis nicht umhin können, zu reden, *als ob* etwa lebendige Organismen ungeteilte, auf die Summe ihrer Teile nicht rückführbare Ganzheiten mit zielstrebigen Lebensprozessen *wären* – egal, wie sie sich dann das Phänomen des Lebens auf der Ebene der zweiten Reflexion erklären. Wofür ich hier plädiere, ist also keine allzu große

Zumutung: dass die Biologen die Ganzheit des Lebendigen, von der ja ihre Forschung sowieso immer lebt, nicht als ein bloßes Epiphänomen etwa biochemischer Faktoren, sondern als den zentralen, wesenhaften Ausdruck des Lebens betrachten, ohne den diese Faktoren keine Relevanz zum Verständnis des Lebendigen hätten. Es geht also nicht um eine bloße Heuristik (wenn schon, dann um die Heuristik der Natur selbst), sondern durchaus um eine Ontologie – sozusagen um die Ontologie des Lebens.

Die Wissenschaft ist, wie schon gesagt, nicht ontologisch neutral, und, wenn sie nicht mit der Ontologie des Lebens operiert, dann tut sie es sicher mit einer anderen, mit einem (freilich oft unbewussten) Materialismus, der dem Phänomen des Lebens nicht angemessen ist. Ja, schon die Behauptung, die Wissenschaft sei ontologisch neutral, drückt eine ontologisch gar nicht neutrale Ontologie aus, die bei genauem Zusehen eine Nähe zum Materialismus aufweist. Wenn aber der Materialismus dem Leben nicht gewachsen ist, sondern sozusagen völlig daneben greift, warum sollten wir uns dann der richtigen Ontologie, die ja die des Lebens selbst ist, hartnäckig verschließen? Warum sollte die Wissenschaft methodologisch materialistisch sein, wenn die Wirklichkeit, deren Verständnis alle wissenschaftlichen Methoden eigentlich dienen sollen, selbst nicht materialistisch ist? Auf jeden Fall sollte die Frage nach der Form bzw. nach der Natur des Lebens in der Wissenschaft nicht mehr tabuisiert werden, was ja nur zur (uneingestandenen) Alleinherrschaft des Materialismus bzw. Positivismus führt.

Das bisher Gesagte möchte zeigen, dass es bei der Wiedereinbringung der Form in die Biologie nicht um einen dogmatischen Apriorismus geht, sondern um eine Sensibilisierung auf die Vollendung, die aus dem konkreten Lebendigen als solchem evident ausstrahlt, und von der die Biologie bereits in ihrer Praxis stillschweigend lebt. Mit der Form umgehen heißt nicht, schemenhafte Rezepte an der konkreten Beobachtung vorbei auf die wirklichen Phänomene anwenden, sondern sich einen geschulten, feinsinnigen Blick für die Phänomene selbst erwerben, wie es jeder große Biologe auf seine Weise getan hat, egal, ob er explizit bekannt hat, dass diese Phänomene von Form erfüllt sind. Da die Form die unerschöpfliche Ganzheit des Phänomens, nicht ein Ersatz dafür ist[23] – sie ist ja gleichsam die (oft anonyme) Muse der wissenschaftlichen Inspiration – ist das Motto, unter dem dieser Exkurs steht, nicht «weg von der Sache», sondern eben «zurück zur Sache», wie sie als ein «gesättigtes Phänomen» (Jean-Luc Marion) vor aller Augen strahlend dasteht, in der staunenswerten Fülle, die den Forschungseros des Biologen erweckt und seine Beobachtung ausrichtet. Es geht also um das, was Hans Urs von Balthasar *«Schau der Gestalt»* genannt hat: die intime, uneingeschränkte Offenheit auf die Ganzheit des Phänomens des Lebens, ohne die selbst das präziseste Messverfahren blind und steril wäre.

Die Ambivalenz des strikten Darwinismus

Kommen wir also zu unserer These zurück: *eine Evolutionstheorie wird dann materialistisch, und deshalb mit dem Schöpfungsglauben inkompatibel, wenn sie wenigstens in ihren logischen Konsequenzen daraufhin tendiert, das Leben unter expliziter oder impliziter Verneinung der Form zu erklären.* Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit der bekanntesten und erfolgreichsten aller Evolutionstheorien, dem Darwinismus, genauer: mit dem Versuch, die Entstehung neuer Lebensformen durch das Zusammenspiel von (genetischer) Mutation und natürlicher Selektion zu erklären? Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich vorab präzisieren, worauf meine Kritik *nicht* zielt.

Kritikbedürftig am Darwinismus ist sicher nicht, dass er die Evolution durch die Operation innerweltlicher Ursachen erklärt, ohne auf übernatürliche Eingriffe zu rekurrieren. Der Darwinismus ist auch nicht problematisch, weil er dem Zufall eine Rolle bei der Entstehung neuer Lebensformen zuerkennt (solange er den Zufall nicht zum Rang der ersten Ursache oder des Ursprungs der Ordnung *tout court* erhebt).[24] Nein, der Einwand beginnt eher erst da, wo die Darwinisten das Zusammenspiel von Mutation und Selektion für einen *hinreichenden* Grund der Entstehung neuer Lebensformen ausgeben, d.h. wo sie zu *strikten* Darwinisten werden, was, wie der Titel dieses Abschnittes andeutet, eine Ambivalenz mit sich bringt, die, falls sie nicht abgeklärt wird, unerbittlich in eine gefährlichen Nähe zum Materialismus führt.

Unterscheiden wir also zunächst einmal zwischen den materiellen Bedingungen der Entstehung neuer Spezies in der Zeit und ihrem jeweiligen konstitutiven Sein, zwischen ihrem historischen «Wie» und ihrem ontologischen «Was». An dieser Unterscheidung wird nun die ganze vorhin angedeutete Ambivalenz des strikten Darwinismus sichtbar. Denn wofür soll das Zusammenspiel von Mutation und Selektion eine hinreichende Erklärung sein: der materiellen Bedingungen der Entstehung der Arten oder *auch ihres Seins*? Der strikte Darwinismus optiert für die zweite Alternative, den Unterschied zwischen materiellen Bedingungen und Sein nivellierend, als ob die Ontologie der Spezies *restlos nichts* enthielte, das seinen ersten Ursprung oder seine primäre Quelle anderswo als in der Materie haben könnte. Eine solche metaphysische Nivellierung lässt natürlich keinen Platz für so etwas wie «Form» übrig, was der strikte Darwinist Ernst Mayr im folgenden Passus als das große Verdienst der Darwin'schen Evolutionstheorie anpreist: «Der Evolutionsbegriff lehnt das *eidos* ab, um es durch die Idee der variablen Population zu ersetzen. Allmähliche Evolution und natürliche Selektion ... sind undenkbar, solange man sie nicht vom Begriff der Population her versteht. Und, nachdem man das *eidos* im Kontext der Evolutionstheorie über Bord geworfen hat, entdeckt man, dass es auch in jeder anderen Hinsicht unhaltbar ist.»[25]

Wenn wir Ernst Mayr auf dem Weg der Verneinung der Form nicht folgen wollen, dann müssen wir an der oben gemachten Unterscheidung zwischen materiellen Bedingungen und Sein festhalten. Wir müssen also die Reichweite des Erklärungspotentials der Darwin'schen Hypothese und der dadurch gewonnenen Erkenntnisse einschränken: sie können ein Licht auf die materiellen Bedingungen des «Ursprungs der Spezies» werfen, aber dieses Licht reicht nicht zu den Spezies *als solchen*, d.h. erschöpft deren Ontologie nicht. Vielleicht kann der Darwinismus z.B. die materiell-geschichtlichen Bedingungen erhellen, unter denen so etwas wie Hunde in der Welt erschienen sind, aber er kann das Hund*sein* als solches daraus nicht ableiten. Er kann es in Wirklichkeit nur voraussetzen, um dann in einem zweiten Moment zu versuchen, seine (materielle) *Vor*geschichte zu rekonstruieren. Da er aber die Linien dieser Vorgeschichte sozusagen auf ein schon Bekanntes hin zieht, können seine Rekonstruktionsversuche, so plausibel sie auch sein mögen, eigentlich nie als strikte Beweise der angeblichen Alleingültigkeit der Hypothese der natürlichen Selektion zur Erklärung der Entstehung neuer Spezies gelten.

Der durch diese Überlegungen aufgenötigte Verzicht auf die vermeintliche Suffizienz des Zusammenspiels von Mutation und Selektion zur Erklärung des Ursprungs der Spezies dürfte keine unmögliche Zumutung sein, da in aller Wahrscheinlichkeit dieses Zusammenspiel nicht einmal ausreicht, *die materiellen Bedingungen der Entstehung neuer Arten zu erklären.* Wenn einige namhafte Biologen (zum Beispiel Stephen J. Gould) bereits für ein multikausales Modell der Evolution plädieren, das neben der Interaktion von Mutation und Selektion auch weitere Faktoren anerkennt,[26] warum sollten wir diesen Pluralismus nicht zugunsten der Form erweitern, die ja die Spezies mitkonstituiert?[27]

Der konkrete Biologe, der von einem strikten Darwinismus (*nur* Mutation und Selektion!) ausgeht, mag keine bewussten materialistischen oder sonstigen weltanschaulichen Absichten haben, aber seine Arbeitshypothese birgt immerhin die Gefahr des Materialismus in sich, solange er ihre Ambivalenz nicht reflektierend abklärt, und zwar im Sinne einer Wiedereinbringung der Form in die Biologie. Man wird wahrscheinlich einwenden, dass der strikte Darwinismus keine Form verneinende Ontologie, sondern nur eine ontologisch neutrale wissenschaftliche Strategie sei, die auf ihrem methodisch beschränkten Forschungsgebiet völlig legitim sei, weil die Biologie sich auf jeden Fall nur mit den materiellen Bedingungen der Entstehung neuer Lebensformen befassen könne oder dürfe. Es ist unbestreitbar, dass die Biologie berechtigte methodische Grenzen hat, innerhalb derer sie natürlich bleiben darf und bleiben soll. Zu fragen aber wäre nur, warum die Form grundsätzlich außerhalb dieser Grenzen anzusiedeln sein sollte. Denn warum sollte die Biologie als solche kein *ex professo* Interesse an dem haben,

was das Leben als Leben eigentlich konstituiert: der Form? Ein solches Desinteresse macht eigentlich nur dann Sinn, wenn man glaubt, dass die Form entweder inexistent oder irrelevant (d.h. praktisch inexistent) ist – ein Glauben, der, wie schon gesagt, der eigentliche Inhalt des «methodologischen» Materialismus ist, auf den viele im Kontext der Debatte über die Evolution pochen. Aber woher wissen wir eigentlich, dass dieser Glaube wahr ist?[28] Die «philosophischen» Fragen nach Materie, Form usw., die auf den ersten Blick mit der Biologie nichts zu tun hatten, sind also unvermeidlich, und die Biologie bietet eigentlich keine neutralen Flächen, auf denen das Philosophische nicht präsent wäre, wenigstens implizit. Solange die genannte Ambivalenz des strikten Darwinismus unabgeklärt bleibt, muss der Vorwand der «methodischen Bescheidenheit» eigentlich als ein verkappter Materialismus verstanden werden.

Ordnung und Verschwendung

Wissenschaftliche Evolutionstheorien (und nicht nur derer nachträgliche «philosophische» Interpretationen seitens einzelner Wissenschaftler oder Philosophen) können also mit dem Schöpfungsglauben unvereinbar sein, und sie werden es dann tatsächlich, wenn sie das, was man mit Aristoteles «Form» nennt, praktisch leugnen. Als Musterbeispiel für eine materialistische Evolutionstheorie, die die Formdimension der lebendigen Natur praktisch verneint, kann im Licht des Gesagten der strikte Darwinismus gelten, dessen Behauptung, dass das Zusammenspiel von Mutation und Selektion die hinreichende Erklärung der Entstehung neuer Lebensformen sei, nur unter der Bedingung wahr sein könnte, dass die Form entweder nicht existiert oder auf jeden Fall für das Verständnis der Natur so untauglich ist, dass es eigentlich keinen wirklichen Unterschied macht, ob sie existiert oder nicht. Wenn aber die Lebewesen nichts enthalten, das nicht durch die Materie und ihre Modifikationen hinreichend erklärt oder ersetzt werden könnte, dann muss man sich doch fragen, ob wir denn noch in der Welt leben, die nach dem christlichen Glauben von dem guten Gott und Vater Jesu Christi geschaffen worden ist und seine teilgebende Güte widerspiegelt. Man kann das Problem nicht wegwünschen, indem man etwa betont, dass die Biologie oder die Evolutionstheorie sich «nur» mit der Natur beschäftigen, ohne dass sie von Gott sprechen; denn die Natur ist gottgeschaffen, in ihr kann es also keine gott-lose Neutralität geben (was aber der relativen Autonomie der Diskursebenen keinen Abbruch tut). Der methodologische Materialismus ist in dieser Hinsicht ebenso schlimm wie der militant-weltanschauliche.

Die Grenze zwischen dem strikten Darwinismus und dem weltanschaulichen evolutionären Materialismus ist also fließender als der konventionelle

Konkordismus gemeinhin zugibt, und rabiate Evolutionisten wie Richard Dawkins oder Daniel Dennett haben doch ein gewisses Recht, wenn sie atheistische Konsequenzen aus ihrem strikten Darwinismus ziehen.[29] Dass es dem so ist, kann eigentlich nicht verwundern, da Darwin selbst, obwohl ein großer und genialer Naturalist, die Beobachtung der lebendigen Natur mit Reflexion über das Theodizeeproblem verband, wobei beide Interessen – das biologische und das theologische – sich gegenseitig bedingten. Ja, die Darwin'sche Evolutionstheorie kann selbst als eine Art «Gegentheodizee» verstanden werden. Ganz in der Linie der Theodizee eines Paleys oder Leibniz' versucht Darwin, das Anstößige im Bereich des Lebendigen – Tod, Leid, Bizarrerie kurz: *anscheinend sinnlose Verschwendung* – abzumildern. Im Gegensatz zu der klassischen Theodizee aber glaubt Darwin, diese «Rationalisierung» um den Preis der Aufgabe der ontologischen Ursprünglichkeit des Guten kaufen zu müssen, die er durch eine blinde amoralische Zweckmäßigkeit ersetzt (natürliche Selektion). Der Protagonist von Darwins Gegentheodizee ist ja bekanntlich nicht ein Gott, sondern eine Art biologische «unsichtbare Hand» à la Adam Smith, die völlig impersonale Gesetze (z.B. Selektion) benutzt, um aus der skandalösen Verschwendung (z.B. Mutation), die das Leben charakterisiert, eine durchschaubare rationale Ökonomie hervorzuzaubern.[30]

Die Darwin'sche Gegentheodizee, obwohl falsch in ihrer Hauptaussage, ist in einer anderen Hinsicht eine nützliche (und auch aktuelle) Anstachelung, über eine billige Theodizee hinauszugehen, insofern Darwin richtig gesehen hat, dass eine Weltordnung wie die unsere, die so viel Verschwendung enthält, einen anthropomorphen «Uhrmacher-Gott» oder (um die Terminologie auf den heutigen Stand der Debatte zu aktualisieren) einen «Designer-Gott» in Frage stellt.[31] Statt aber den Schöpfer mit diesem Designer zu verwechseln, den man dann atheistisch verneint oder agnostisch in eine dunkle Weltferne verbannt, müssen wir (von Darwins berechtigter Perplexität angeregt) neu entdecken, dass der Schöpfer das Gute ist, das sich zwar nicht impersonal (denn er weiß, was er tut), aber auch nicht anthropomorph (denn er überlegt nicht) verschenkt, und dass diese «unvordenkliche» Verschenkung der Weltordnung einen verschwenderischen Zug gibt, der, wie sehr er durch die Sünde auch verdunkelt worden sein mag, im Grunde positiv und bejahenswert bleibt. «Seid fruchtbar und erfüllet die Erde»: gerade *diese* gute verschwenderische Fruchtbarkeit ist die Gabe und Aufgabe des biblischen Schöpfers.

Der christliche Gott ist also kein berechnender Ökonom oder kalkulierender Ingenieur, sondern ein vollendeter Künstler, der zwar bei vollem Bewusstsein, aber auch ohne Überlegung, gleichsam im höchsten kreativen Spiel, die Welt ohne die geringste Notwendigkeit oder das mindeste Bedürfnis erschafft: *«âne warumbe»*, wie Meister Eckhart es so schön formuliert.[32]

Diese Warum-losigkeit, die infolgedessen die ganze Schöpfung durchzieht, ist aber kein irrationales Moment jenseits der Form, die im Mittelpunkt unserer Überlegungen gestanden ist. Die Warum-losigkeit ist vielmehr das innerste Fundament des unverzweckbaren Selbstseins, das die Form den Substanzen in der Aufgabe des Seins von Gott her ermöglicht. Um eine Formel des Philosophen Ferdinand Ulrich zu verwenden: es scheint mitten im *frustra* der scheinbar sinnlosen Verschwendung der faktischen Weltordnung das andere *frustra* der warumlosen Liebe, der positiven Verschwendung der Fruchtbarkeit auf. Und das, was wir Form genannt haben, *ist* dieses Aufscheinen der absoluten *liberalitas* der göttlichen Verschenkung des Seins aus derselben tiefsten Tiefe der Materie, in die das Seinsgeschenk von Gott hineingesandt worden ist. Selbst die Biologie, im Staunen der besten Biologen, lebt von *diesem* Aufscheinen, wovon *mutatis mutandis* auch dies gilt: *«Lux lucit in tenebris, et tenebris non comprehenderunt ... et vidimus gloriam eius»*, «das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht bezwungen ... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen».

Anmerkungen

[1] Unter «Evolution» verstehe ich im folgenden Aufsatz die Hypothese der *Makroevolution*. Die Mikroevolution steht hier nicht in Frage.

[2] Da die Makroevolution nicht eine Tatsache ist, sondern der Inhalt einer Hypothese, die gewisse Tatsachen (z.B. die Fossilüberlieferung) erklären soll, bietet sie einen weiten Raum für nicht empirische Annahmen, zumal sie nicht (oder wenigstens sehr begrenzt) im Labor getestet werden kann. Aufgrund solcher Annahmen können konkret vorkommende Evolutionstheorien im Konflikt mit dem Schöpfungsglauben stehen. Die *ideale* Wissenschaft als *corpus* begründeter Wahrheiten kann natürlich nie mit dem Glauben im Konflikt stehen und umgekehrt: Es geht hier also um die *faktische* Evolutionstheorie gleichsam als «soziologisches» Phänomen.

[3] Unter «hinreichender Erklärung» verstehe ich eine solche, die eine derartige Vollständigkeit haben soll, dass der Rekurs auf andere kausale Faktoren überflüssig wird.

[4] Im folgenden Aufsatz werde ich mich auf die Metaphysik der Schöpfung konzentrieren, wobei ich die Einzelheiten der biblischen Schöpfungsberichte eher im Hintergrund lassen werde. Diese methodische Option halte ich insofern für berechtigt, als das eigentliche Vereinbarkeitsproblem zwischen Evolution und Schöpfung auf der metaphysischen, bzw. naturphilosophischen Ebene liegt. Damit will ich aber der Entmythologisierung des Genesisbuches nicht das Wort reden, die die von den Hagiographen erzählte Schöpfungs*geschichte* auf ein bloß mythisches Sinnbild für eine Wahrheit reduziert, welche vermeintlich *nur* metaphysisch ist.

[5] Die innerweltlichen Ursachen sind wirkliche Ursachen, aber ihre Ursächlichkeit ist der göttlichen untergeordnet und insofern auch «sekundär» (=*causae secundae*). Sie sind Ursachen durch ihre Partizipation an Gottes primärer Kausalität (=*causa prima*).

[6] Zu diesem Punkt siehe Martin Bieler, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991).

[7] «Vom Größten nicht gezwungen zu sein, im Kleinsten enthalten zu sein: das ist das Göttliche.»

[8] Wir müssen aber auch sehr aufpassen, dass wir zwei Konzepte von Natur nicht vermischen: die aristotelische, die die Natur als ein inneres Prinzip von Bewegung und Ruhe definiert, und die moderne, die nach Kant als der Inbegriff der unter Gesetzen stehenden empirischen Erscheinungen

zu verstehen ist. Ich werde eine Komponente des ersten Konzeptes – den aristotelische Formbegriff – in den Vordergrund der folgenden Überlegungen stellen.

[9] Selbst die ideale Wissenschaft ist nicht philosophisch neutral (eine solche gibt es sowieso nicht), sondern eine, die unter anderem auch philosophisch gesund ist.

[10] Das Wort «praktisch» ist hier zu betonen. Es geht nicht unbedingt um einen bewussten Atheismus, sondern nur um die unbewusste atheistische Logik einer Position, die vielleicht anscheinend nichts mit Gott zu tun hat.

[11] Robert Spaemann kritisiert diesen Evolutionismus in seinem Aufsatz «Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung?», in *Internationale Katholische Zeitschrift* (3/88): 251-262. Meine Kritik unterscheidet sich nur darin von Spaemanns, dass ich die Grenze zwischen wissenschaftlicher Evolutionstheorie und weltanschaulichem Evolutionismus für fließender halte als er. Da die Wissenschaften nicht weltanschaulich neutral sind, können einzelne wissenschaftliche Aussagen und Theorien mit dem Glauben im Widerspruch stehen.

[12] Hätte Gott gleichsam *de potentia absoluta* eine materialistische Welt erschaffen können? Vielleicht. Entscheidend aber für diese Frage ist das, was die Scholastiker die *convenientia*, die «Konvenienz» nannten, wobei es nicht um logische, sondern um «moralische» Möglichkeiten geht – um das, was Gottes teilgebender Güte entspricht oder nicht. Dass aber – um auf mein Beispiel zurückzukommen – ein Elefant *als Elefant* nichts als eine Modifikation derselben Materie ist, die *mutatis mutandis* auch eine Ratte oder ein Mensch ist, widerspricht just der *bonitas divina*, die den Dingen ein *eigenes* wirkliches und wirksames *Sein* gibt. Denn wie könnte der Elefant ein eigenes Sein haben, wenn er nur die Summe seiner materiellen Teile wäre – was ja heißen würde, dass es überhaupt keine Elefanten gäbe, sondern nur Aggregate heterogener Komponenten, woran wir sortale Ausdrücke wie «Elefant» mehr oder weniger beliebig aufhängen? Wenn die Lebensformen keine auf Materie irreduzible Wirklichkeit haben, dann können sie *convenienter*, d.h. gemäß seiner teilgebenden Güte, nicht vom christlichen Gott geschaffen worden sein. Der Materialismus ist sozusagen mit dem moralischen Charakter des christlichen Schöpfergottes als freigebigen Gebers von Sein unvereinbar.

[13] Das folgende Argument über die Beziehung zwischen Schöpfung und Form lehnt sich teilweise an folgenden Beitrag an: Michael Hanby, «Creation without Creationism», in *International Catholic Review: Communio* 30 (Winter 2003): 654-691.

[14] Diese Integrität ist aber kein In-Sich-Verschlossen-Sein. Die Beziehung von Innen und Außen – ja, das bewegte Gleichgewicht zwischen Innen und Außen – gehört wesentlich zu ihr.

[15] Dass es Formen auch im anorganischen Bereich gibt, ist eine These, die selbst viele Aristoteliker als hoffnungslos antiquiert aufzugeben bereit sind. Persönlich würde ich diese These beibehalten. Im Rahmen dieses Beitrags aber lasse ich sie beiseite, da mein Argument nur erfordert, dass Lebewesen – Pflanzen und Tiere – so etwas wie Formen haben. Die Präsenz der Form ist auf jeden Fall deutlicher und frappanter bei den Lebewesen, die Aristoteles selbst als Paradigmen der Träger von Form im Naturbereich betrachtet.

[16] Die Vollendung, um die es hier geht, ist nicht unbedingt als eine *absolute*, oder größtmögliche Perfektion zu verstehen, sondern nur als eine, die schon da ist, sobald die Lebensgeschichte des betreffenden Lebewesens anfängt. Es geht auch nicht um das bestmögliche «Design», sondern um die qualitative Fülle des Lebens (das sich natürlich auch an einer *relativen* teleologischen Vollendetheit zeigt).

[17] Die Wirklichkeit der Lebewesen, so wie sie der Beobachtung zugänglich ist, ist oder enthält *mehr*, als die Materie erklären kann. Die Lebensgeschichte einer Pflanze oder eines Tieres offenbart so etwas wie ein Zentrum, oder eine Innerlichkeit, die die Materie grundsätzlich transzendiert und so zu einer anderen Seinsordnung gehören muss: eben der *der Form*. Das heißt aber nicht, dass die Form immer geistig ist. Nach der klassisch gewordenen Lehre des Thomas von Aquin hat ja nur der Mensch (unter den in der sichtbaren Welt vorkommenden Wesen) eine geistige Form, die den Tod überleben kann. Aber selbst diese Form ist unter einem anderen Aspekt das für den Menschen, was alle anderen Formen ganz und gar für ihre respektiven Lebewesen sind: das erste konstitutive Prinzip (unter dem Seinsakt) der «Aktualität» seines Körpers. Die Form ist in dieser Hinsicht nicht sosehr ein für sich seiendes geistiges Wesen als das, was Körperwesen mehr sein lässt als die bloße Konfiguration ihrer materiellen Komponenten.

[18] Johann Wolfgang von Goethe, «Studie nach Spinoza», in *Goethes Werke*, XIII (München: C.H. Beck, 1981), 7.

[19] Die Teile sind natürlich auch Maßeinheiten, aber eben nur in einem sekundären, gleichsam untergeordneten Sinn, d.h., im Hinblick auf die eigentlich primäre Maßeinheit, die das Lebendige selbst in seiner Ganzheit bildet. Man muss auch beachten, dass das Messen, von dem Goethe spricht, ein nicht quantitatives ist, das aber das quantitative begründen und ermöglichen soll.

[20] Um dies näher zu begründen, könnte man an Husserls Überlegungen in der *Krise der Europäischen Wissenschaften* anknüpfen, wo er zeigt, dass die alltägliche menschliche Erfahrung der Verstehenshorizont selbst der mathematischen Physik bleibt. Husserls Intuition könnte so zusammengefasst werden: mikrophysikalische Entitäten können nur dann zur Erklärung makrophysikalischer Phänomene dienen, wenn man schon weiß, dass jene für diese relevant sind, was wiederum voraussetzt, dass das Makrophysikalische wenigstens implizit die primäre Maßeinheit bleibt.

[21] Das heißt natürlich nicht, dass die biologische Wirklichkeit keine mechanischen Aspekte hat, sondern nur, dass diese nicht fundamental sind. Fundamental ist, wie gesagt, die lebendige Gestalt als solche.

[22] Man wird vielleicht einwenden, dass man mit der Form (quantitativ) nichts *messen* könne. Das ist wahr, aber meine Gegenfrage wäre dann: Warum sollte die Wissenschaft nur (quantitativ) messen? Falls es der Wissenschaft nicht nur um Kontrolle der Natur geht, sondern auch um deren Verstehen, so kann sie nicht ignorieren, was das Lebendige in seiner Ganzheit konstituiert: die Form. Die These, dass die Wissenschaft sich exklusiv auf das Messbare konzentrieren müsse, ist ein metaphysisches Dogma, das nicht (mehr) fraglos akzeptiert werden sollte.

[23] Als eine Spur Gottes in der Welt konkurriert die Form mit den materiellen Aspekten des Lebens nicht, sondern bietet ihnen den Kontext, in dem sie allererst als das verstanden werden können, was sie in Wirklichkeit sind: *sinn*-volle Lebensvollzüge eines auf die Summe seiner materiellen Komponenten nicht reduzierbaren Organismus.

[24] Einzelne Beispiele von Ordnung können zwar durch Zufall mitverursacht sein, aber der Zufall als solcher setzt Ordnung als solche voraus. Der Zufall kann unter Umständen einen relativen Vorrang vor (Fällen) der Ordnung haben, aber die Ordnung als solche hat einen absoluten Vorrang vor dem Zufall als solchem.

[25] Ernst Mayr, «Introduction», in Charles Darwin, *On the Origin of the Species. A facsimile of the First Edition with an Introduction by Ernst Mayr* (Cambridge – London: Harvard University Press, 1964). «Eidos» ist das griechische Wort, das wir mit «Form» übersetzen.

[26] Natürlich wäre auch ein multikausales Modell materialistisch, solange es die Form ausschließen würde. Mein Punkt ist nur, dass eine monokausale Privilegierung des Zusammenspiels von Mutation und Selektion sowieso tendenziell materialistisch ist.

[27] Schon Aristoteles weiß, dass die Verwirklichung einer gegebenen Form eine entsprechende materielle Basis fordert, und dass höhere Formen die niedrigeren «virtuell» in sich erhalten. Die Thomanische Lehre, dass selbst die Formen «potentiell» im Hinblick auf den Seinsakt sind, verstärkt und vertieft diese beiden Einsichten. Damit haben wir den Rahmen für eine Evolutionstheorie, die eine Sukzession von aufeinander aufbauenden Lebensformen anerkennt, ohne in einen Materialismus zu fallen.

[28] Ein strikter Darwinist wie Mayr würde vielleicht erwidern, dass die Tatsache der natürlichen Selektion die Existenz der Form widerlegt oder überflüssig gemacht hat. Dieses Argument wäre aber nur dann ernst zu nehmen, wenn wir schon im voraus wüssten, dass die natürliche Selektion *eine hinreichende* Erklärung der Entstehung neuer Lebensformen abliefern könnte. In diesem Sinne ist die Antwort des strikten Darwinismus eine *petitio principii*, die mehr über seine materialistischen Vorurteile sagt als über die objektive Beschaffenheit der lebendigen Natur.

[29] Ich erinnere an dieser Stelle daran, dass meine Kritik sich auf den *strikten* Darwinismus beschränkt, wobei ich problemlos die grundsätzliche Kompatibilität der Hypothese der Evolution, ja sogar der Hypothese der natürlichen Selektion mit dem Schöpfungsglauben einräume, solange letztere nicht als eine hinreichende Erklärung oder erster Ursprung der Lebensformen betrachtet wird.

[30] Das ist die These von Michael Hanbys «Creation Without Creationism».

[31] Das Problem mit «Intelligent Design» ist nicht etwa seine Behauptung, dass die Wissenschaft eine auf Zufall und blinde Nezessität nicht reduzible Ordnung in der Natur entdecken kann, die von Gottes Beteiligung am innerweltlichen Evolutionsprozess zeugt. Welcher Christ kann das bestreiten? Das Problem ist eher, dass Intelligent Design versucht, diese Ordnung am Formprinzip vorbei zu erklären, und so (1) die Unterscheidung zwischen der Erstursache und den Zweitursachen aufhebt und damit (2) ironischerweise in der gleichen materialistischen Sackgasse wie der Darwinismus bleibt.

[32] Deutsche Predigt 5a, Quint'sche Edition.

MARTIN BIELER · REGENSBERG

PREDIGT ÜBER RÖM 8,19-22

Liebe Gemeinde,

der englische Schriftsteller C.S. Lewis beginnt seine bekannte kleine Schrift «Die Abschaffung des Menschen» mit dem Hinweis auf ein Schulbuch. Dieses Schulbuch, das «zum Gebrauch der ‹Knaben und Mädchen der Oberstufe›» gedacht ist, heißt «Das grüne Buch». Im zweiten Kapitel des grünen Buches wird die Geschichte von zwei Touristen erzählt, die vor einem Wasserfall stehen. Der eine der beiden nennt den Wasserfall hübsch, der andere bezeichnet ihn als erhaben. Für den einen ist der Wasserfall einfach nur schön anzusehen, für den anderen aber drückt der Wasserfall etwas aus, das ihn in Erstaunen versetzt. Die Autoren des grünen Buches kommentieren diese letztere Auffassung folgendermaßen: «Als der Mann sagte *Das ist erhaben*, machte er scheinbar eine Feststellung über den Wasserfall. In Wirklichkeit aber äußerte er sich nicht über den Wasserfall, sondern über seine eigene Empfindung. Im Grunde sagte er *Ich fühle etwas, das ich im Geiste mit dem Wort ‹erhaben› verbinde*, kurz: *Ich empfinde erhabene Gefühle.*» Was also die Autoren des grünen Buches zeigen wollen, ist die scheinbare Tatsache, dass der Wasserfall nicht wirklich erhaben ist, sondern, dass er dem Betrachtenden nur erhaben *vorkommt*. Mit dem Wasserfall ist kein Geheimnis verbunden, das uns in Erstaunen versetzen könnte. Der Wasserfall ist einfach eine Ansammlung von Wasser, die sich über einen Felsvorsprung ergießt, nichts weiter.

Diese Sicht der Natur führt gemäß C.S. Lewis in letzter Konsequenz zur Abschaffung des Menschen. Denn wenn die Natur nicht mehr als Geheimnis erfahren wird, das uns in Erstaunen versetzt, dann wird schließlich auch der Mensch nur noch als Materieklumpen wahrgenommen, der eigentlich nichts Besonderes ist. Der Mensch wird dann grundsätzlich mit dem Tier auf eine Stufe gestellt, das für manche nichts weiter als eine komplizierte

MARTIN BIELER, reformierter Pfarrer und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Bern. *– Diese hier leicht überarbeitete Predigt wurde am 28. und 29. Jan. 2006 in der Dreifaltigkeitskirche in Adliswil/Zürich gehalten.*

Maschine ist, die sich irgendwann von Grund auf durchschauen und manipulieren lässt. So gesehen ist der Mensch aber ganz und gar von Naturgesetzen bestimmt, die die Freiheit des Menschen letztlich als eine Illusion erscheinen lässt. Wir meinen vielleicht, wir seien frei, aber in Wirklichkeit sind wir von Gehirnprozessen bestimmt, die ohne unser Zutun ablaufen und sich zugleich grundsätzlich vollständig rekonstruieren lassen. Ein Geheimnis gibt es da nicht mehr. Es ist alles durchschaubar geworden. Genau diese Durchschaubarkeit, die zur Abschaffung des Menschen führt, ist das Ziel des modernen Bewältigungsdenkens, wie es Hans Urs von Balthasar genannt hat, das nur noch Fakten kennt, die unter Gesetze zu bringen sind.

Gegen dieses Bewältigungsdenken hat der Wiener Kardinal Christoph Schönborn Stellung bezogen, als er kürzlich in der New York Times die so genannte neodarwinistische Version der Evolutionstheorie kritisiert hat, die die Evolution gänzlich nach den Gesetzmäßigkeiten von Anpassung an die Umwelt und Selektion der Überlebensfähigen erklären will. Es ging ihm dabei nicht um eine Ablehnung des Evolutionsgedankens, sondern um die Kritik des Versuchs, das Geheimnis aus der Natur auszutreiben. Es ist ihm darin Recht zu geben. Er hat ebenfalls Recht, wenn er sich weigert, den Menschen als bloßes Zufallsprodukt der Evolution zu verstehen. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schließt dies aus. Der Gedanke des Designs in der Natur, wie er von amerikanischen Naturwissenschaftlern entwickelt wird, trägt dem Rechnung.[1] Autoren wie Michael Behe wollen nicht Gott naturwissenschaftlich beweisen, aber sie wollen zeigen, dass naturwissenschaftliche Befunde mit den Grunddaten des Glaubens übereinstimmen und sich der Gang der Evolution nicht in die Gesetzmäßigkeiten von Anpassung und Selektion auflösen lässt. Mit anderen Worten, es geht ihnen um die Anerkennung des Geheimnisses der Natur auch im Rahmen der Naturwissenschaften. Diejenigen, die sich gegen dieses Ansinnen sträuben, tun es nicht aus naturwissenschaftlichen, sondern aus weltanschaulichen Gründen, weil sie fürchten, dass – salopp gesagt – Gott uns unversehens wieder auf die Pelle rückt. Es ist nicht möglich, eine neodarwinistische Evolutionstheorie zu vertreten und gleichzeitig an Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde zu glauben, der den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat. Und umgekehrt brechen wieder alte philosophische und theologische Fragen auf, wenn der Gedanke des Designs in der Natur Anerkennung findet.

Ausgehend vom Gedanken des Designs verweisen heute einige Wissenschaftler auf die Tatsache, dass entscheidende Konstanten in der Natur so erstaunlich präzise mit dem höchst unwahrscheinlichen Auftreten menschlichen Lebens übereinstimmen, dass gesagt werden kann, dass das Ziel der Entwicklung des Kosmos das Auftreten menschlichen Lebens sei. Dies wird das anthropische Prinzip genannt. Hier steht der Mensch wieder in einer

neuen und grundsätzlichen Art im Zentrum des Kosmos. Bereits Thomas von Aquin vertritt die Auffassung, dass der Drang der Materie auf den Menschen als Ziel der Natur gerichtet sei. Zwar ist der Mensch nicht auf bloße Naturgesetze reduzierbar, und doch zielen die Naturgesetze mit erstaunlicher Konsequenz auf die Entstehung des Menschen. Es gibt ein Ziel in der Natur, den Menschen. In ihm kommen alle andere Formen des Lebens zur Vollendung, allerdings nur dann, wenn der Mensch sich selber recht versteht: als Ebenbild Gottes, das die Natur nicht zerstört, sondern behütet. Es ist falsch, den Menschen auf die Stufe des Tieres herabzusetzen, aber es ist richtig, das Tier als Vorform des Menschlichen zu würdigen.

Der Gedanke des Designs, des Geheimnisses in der Natur und des Zieles der Natur wirft Fragen auf, die Paulus im Römerbrief aufnimmt. Es geht in ihnen um den Kern des eigentlichen Gegensatzes zwischen den Neodarwinisten auf der einen Seite und den Vertretern der Design Theorie auf der anderen Seite. Darwin selbst war auf seine Weise durchaus ein frommer Mann, der Gott aus dem Weltgetümmel heraushalten wollte und seine Evolutionstheorie auch als Entlastung Gottes verstanden hat. Denn wenn der Mechanismus der Evolution bekannt ist, dann kann Gott als Akteur in der Schöpfung nicht direkt für die Resultate der Evolution verantwortlich gemacht werden. Wie ist es denn zu verstehen, dass Raubtiere wie der Löwe mit Reißzähnen ausgestattet sind? Ist es wirklich das gute Design des guten Schöpfers, dass Wesen existieren, die offensichtlich darauf angelegt sind, andere Tiere zu töten und zu fressen? Die Natur ist ja nicht nur schön, sondern sie ist oft genug auch grausam und rücksichtslos. In der alten Philosophie wurde deshalb mit Bedacht gesagt, alles was existiere, sei *in bestimmter Hinsicht* gut, nämlich insofern es *existiere*. Nur die gelingende Tat menschlicher Freiheit, die wir als Liebe bezeichnen, kann in der Schöpfung als *einfachhin gut* bezeichnet werden.[2] Deshalb strebt die ganze Schöpfung auf dieses Offenbarwerden der Herrlichkeit der Kinder Gottes zu. Nur in dieser Herrlichkeit, im Glanz der Liebe, findet die Schöpfung ihre Erfüllung: «Denn die Sehnsucht des Geschaffenen wartet auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Söhne Gottes.»

Paulus begründet dies nun weiter: «Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf.» Nicht freiwillig wurde das Geschaffene der Nichtigkeit unterworfen, sondern um Gottes willen. Und dies wird nun nochmals präzisiert: Es geschah auf die Hoffnung hin, dass auch das Geschaffene befreit werde «von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes». Das Unterworfenwerden unter die Nichtigkeit und die Knechtschaft des Verderbens hängen offensichtlich miteinander zusammen. Die Schöpfung und der Mensch werden hier in engstem Zusammenhang miteinander gesehen. Nur mit dem Menschen zusammen kommt die

Schöpfung zum Ziel, und gleichzeitig wird die ganze Schöpfung vom Unglück des Menschen betroffen.

Die Schöpfung ist ein Bereich, in dem die Wesen seufzen und sich schmerzlich ängstigen, wie es heißt. Es ist tatsächlich so, dass die Gesetze des Fressens und Gefressenwerdens in der Schöpfung wirksam sind, und zwar schon vor dem Auftreten des Menschen. So gesehen gibt Darwins Evolutionstheorie tatsächlich zentrale Aspekte der uns umgebenden Wirklichkeit wieder. Für Paulus ist das Preisgegebensein an die Nichtigkeit und die Knechtschaft des Verderbens eine Folge der Sünde, also eine Folge der Entfremdung von Gott und Mensch durch die Abwendung des Menschen von Gott. Aber «Adam», der sich von Gott abgewendet hat, das sind zugleich wir alle, jeder einzelne Mensch, und die Menschheit insgesamt. Da die Schöpfung auf den Menschen und seine konkrete Geschichte hin angelegt ist, wirft die Menschheitsgeschichte von Gott her ihren Schatten auf das Geschaffene, das sich in der Solidarität mit dem Menschen befindet. Kreuz und Auferstehung sind von Anfang an als Wasserzeichen des Schöpfers in die Schöpfung eingeprägt, aber so, dass alles schließlich der Vollendung im Offenbarwerden der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes dienen soll.

Das Kreuz ist so tief in die Schöpfung eingesenkt, dass es Tiere mit Reißzähnen aber auch Missbildungen menschlichen Lebens in ihr gibt. Aber der Löwe mit seinen Reißzähnen soll schliesslich mit dem Lamm zusammen im Frieden leben können, weil er Stroh fressen wird, wie es bei Jesaja heißt (Jes 11,7). Die Schöpfung Gottes und die Entwicklung der Wesen in ihr überspringen die Nichtigkeit und die Knechtschaft des Verderbens nicht, sondern setzen sich schließlich in ihr durch, weil Gott den Weg mit seiner Schöpfung ganz und gar mit dem Menschen gehen will. Und es ist die Schöpfung selbst, die schließlich davon profitieren soll. Deshalb wartet sie sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Wir selbst sind in den Kampf der Schöpfung um die Befreiung von der «Knechtschaft des Verderbens» einbezogen und sind gefragt, ob wir die Reduktion des Lebendigen auf die Gesetze des Todes zulassen wollen oder ob wir uns nicht viel mehr dem Geheimnis des Lebens öffnen wollen, das bezeugt, dass wir uns nicht selbst geschaffen haben. Nur indem wir letzteres tun, können wir die Freiheit gewinnen. Amen

Anmerkungen

[1] Die Denkrichtung des Intelligent Design beschränkt sich auf den negativen Hinweis, dass gewisse biologische Entwicklungen, die zu irreduzibler Komplexität führen, nicht ohne intelligentes Design zu verstehen sind. Diese Aussage ist nur von begrenzter philosophischer Tragweite. Man wird den Begriff des intelligenten Designs auf das ausweiten müssen, was die thomanische Philosophie als *forma* bezeichnet hat, um die Realität des Seienden zu beschreiben. Die *forma* ist mehr als die Blaupause einer komplizierten biologischen Maschine. Sie ist vielmehr um das *innere Lebensprinzip* eines Seienden, durch das dieses sein *einmaliges, unverwechselbares* Sein empfängt.

[2] Zum Sinn der Unterscheidung zwischen «in bestimmter Hinsicht gut» und «einfachhin gut» vgl. Martin Bieler, Seinsmitteilung und Bonität, in: Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hrsg. von Michael Schulz, Freiburg i.Br. 2005, 155-175.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

DIE SEHNSUCHT NACH GELINGENDEM LEBEN

Über den Zusammenhang von Spiritualität und Ethik

Dass wir Menschen nach Glück streben, ist eine Überzeugung, die in Philosophie und Theologie seit alters her reflektiert wurde und wird: Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Kant, um nur einige Namen zu nennen, haben sich damit beschäftigt. Aber auch bei Freud oder in der modernen Literatur[1] wird diese Frage thematisiert. Unschwer wird man dabei Änderungen im Verständnis feststellen können. Die klassischen Autoren in Philosophie und Theologie verstehen unter Glück *(beatitudo, eudaimonia)* «dasjenige Gut, das aus allen Gütern zusammengesetzt ist, die sich selbst genügende Kraft z.[um] guten Leben. Die Vollendung in Hinsicht auf die Tugend»[2]. Thomas spricht von der Verwirklichung der vollen menschlichen Bestimmung, von der Vollendung und von dem vollendeten Guten einer geistigen Natur[3]. Von hier gibt es einen problemlosen Übergang zu religiösen Heilsbestimmungen. Das Wort *beatitudo* kann nämlich bei Thomas von Aquin sowohl die «natürliche» philosophische Kategorie bezeichnen, das, was der Mensch aus eigener Kraft tun kann (und vielleicht auch muss), um die (zu erwerbende) Glückseligkeit zu erlangen, wie die «übernatürliche» theologische Kategorie, in der Glück als gnadenhaft geschenkte Vollendung, also als das Heil bezeichnet wird.

Die neuzeitliche, bis in die Gegenwart hineinreichende Vorstellung des Glücks wird zumeist identifiziert mit Vergnügen oder Wohlbefinden im Sinne einer an physiologische Bedingungen geknüpften Erlebnisqualität. Glück hat man, so heißt es. Wenn heute vom höchsten Gut im Sinne der klassischen Philosophie gehandelt wird, dann wird eher von einem erfüllten, gelungenen bzw. gelingendem Menschsein gesprochen. Der Ausdruck ‹gelingendes Leben› verdeutlicht den prozesshaften Charakter des Glückens, der mit der Einübung der Tugenden einhergeht bzw. einhergehen soll.

Da die eingangs genannte Beschreibung das Glück als die Vollendung in Hinsicht auf die Tugend bezeichnet hat, scheint es notwendig zu sein, in einem ersten Punkt die Beziehung von Glück und Tugend etwas näher zu beleuchten.

1. Glück und Tugend[4]

Worin liegt das Glück des Menschen? Gibt es verpflichtende Konturen, die für das Gelingen des menschlichen Lebens unerlässlich sind? Nur wenn sich solche ver-

HERBERT SCHLÖGEL OP, Jahrgang 1949, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

bindlichen Mindestvoraussetzungen für das Glück vernünftig begründen lassen, kann der Hinweis auf die Tugend und eine damit verbundene Tugendethik mehr sein als eine beliebige Größe unserer persönlichen Interessen und Vorlieben. Wenn die Tugendethik eine verbindliche Anleitung zum guten Leben sein soll, muss es möglich sein, Grundstrukturen menschlicher Lebenserfüllung und menschlichen Glücks ausfindig zu machen, die den unterschiedlichen Wegen, auf denen die Menschen ihr Glück suchen, zugrunde liegen. Dabei können wir feststellen, dass in dem Gedanken des glücklichen Lebens nicht nur das philosophische und das theologische Element enthalten sind – wie bei Thomas von Aquin –, sondern zwei damit verbundene Bestimmungen:

1) Im glücklichen Zufall sehen wir etwas Erfreuliches, weil die Lage der Dinge und die äußeren Ereignisse mit unseren Absichten und Zielen übereinstimmen. Die Entsprechung unseres Wünschens und Wollens mit der Wirklichkeit erfahren wir, wenn wir glücklich sind. Da ein solcher Zustand nicht direkt in unserer Hand liegt, empfinden wir auch das Glücklichsein als etwas, das unserer Verfügung entzogen ist. Von uns aus können wir nur dazu beitragen, dass wir des Glückes wert sind. Aber im Glück bleibt immer ein Rest des Unverfügbaren, der uns vor allem darin bewusst wird, dass wir es nicht festhalten können.

2) Unsere Vorstellung vom Glück umfasst auch das, was prinzipiell in unserer Hand liegt («Jeder ist seines Glückes Schmied»). Wie man glücklich ist, hängt von der Gunst unserer Lebensumstände, aber vor allem auch davon ab, welche Lebensziele wir verfolgen und um welcher Werte und Güter willen uns das Leben lebenswert erscheint.

Diese beiden Voraussetzungen des Glücks liegen nicht auf der gleichen Ebene, denn wir können uns den Grenzfall vorstellen, dass ein Mensch sehr genau weiß, welche Lebensziele er verfolgt und darin glücklich ist, auch wenn die Gunst äußerer Lebensumstände ihm versagt bleibt. Umgekehrt können wir uns nicht den Grenzfall eines glücklichen Lebens vorstellen, dass einem Menschen alles zufliegt, er aber nicht weiß, worum willen er sein Leben führt.

Der wesentliche Bestandteil des Glücks hängt – wie erwähnt – von unseren eigenen Lebenszielen und Entscheidungen ab. Dabei muss der Anteil des Glücks keineswegs immer aktuell gegeben sein. Es genügt, dass wir grundsätzlich die Möglichkeit haben, das zu verwirklichen, was zu einem gelingenden Leben notwendig ist. Das gute Leben ist weit mehr von den Möglichkeiten getragen, die ihm offen stehen, als von denen, die tatsächlich verwirklicht werden können. Verlässliches Glück besteht nicht nur in aktuellen Glückserfahrungen, sondern vor allem in der Möglichkeit, durch unser eigenes Handeln die grundlegenden Güter des Lebens zu entfalten. Dazu gehört natürlich auch die Gunst der äußeren Lebensumstände, die es uns erleichtern, unsere eigenen Möglichkeiten in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu ergreifen. Aber darin liegt nicht das Wesen des Glücks. Das wahre Glück spielt sich hauptsächlich in einer Beziehung des Menschen zu seiner ihm umgebenden Lebenswelt ab. Es kann sich nur in Übereinstimmung mit der Welt zeigen. Die Tugenden stellen dabei einen Grundriss für ein erfülltes Leben dar.

Worin besteht nun der wesentliche Zusammenhang zwischen Tugend und Glück? Aristoteles bestimmt Glück als ein Tätigsein der Seele im Sinne ihrer

wesenhaften Tüchtigkeit. Dieser Grundbestimmung, die das Wesen der Tugend in der Fähigkeit zu einer bewussten, auf das Gelingen des Lebens gerichteten Lebensführung sieht, ordnet Aristoteles noch zwei weitere Momente zu. Zum Glücklichsein gehören neben dieser Grundbestimmung ein Mindestmaß an äußeren Gütern und eine zeitliche Konstanz und Dauerhaftigkeit, die das Leben im täglichen Auf und Ab der Glücksfälle und Stimmungsschwankungen auf eine dauerhafte Basis stellen.[5] Glück ist immer das unverfügbare Glück des Schicksals und gleichzeitig das, was wir selbst aufbringen können. Wenn nun die Tugend oder das freie Handeln um der übergeordneten Ziele willen der eigenverantwortliche Beitrag des Menschen zu seinem Glück ist, dann bedarf dies noch einer weiteren Präzisierung. Tugenden sind nicht Instrumente zum Glück, sondern Grundhaltungen, in denen das Leben gelingt. Die Tugenden sind die Wege, auf denen sich ein vollendetes Leben erfüllt. Es sind Wege der Selbstaneignung und «Selbst-in-Besitznahme», in denen der Mensch sein Glück wirkt. Sie beschreiben diesen Weg gemäß den Haltungsbildern, die der Mensch selbst gewählt hat. Thomas von Aquin, der – wie eingangs erwähnt – den Zusammenhang von gnadenhaft Geschenktem und dem in Freiheit zu Tuenden zum Ausdruck gebracht hat, definiert die Tugend folgendermaßen: «Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht.»[6] Das Entscheidende ist, dass nicht nur das Tun gut ist, sondern dass es dem Menschen in seinem Sein und Handeln gut macht. Hier kommt wieder der Gedanke zum Ausdruck, dass dem menschlichen Tätigsein Konstanz, Leichtigkeit und Freude zugleich verliehen wird.

Die Frage nach dem Glück hängt eng mit der Bedeutung der Tugend, aber auch der Spiritualität zusammen. Mit dem Hinweis auf Thomas habe ich schon deutlich gemacht, dass es mir um einen christlichen Ansatz des Verhältnisses von Spiritualität und Ethik geht, der die Suche nach dem geglückten Menschsein zum Ziel hat.

2. Spiritualität und Tugendethik

Unter Spiritualität werden heute eine ganze Reihe von Phänomenen verstanden wie Praktiken des New Age, therapeutische Strategien, aber auch soziale Reformbewegungen. Aus christlicher Perspektive lautet eine Charakterisierung: «Christliche Spiritualität ist der gelebte christliche Glaube sowohl in seinen allgemeingültigen wie in seinen eigenständigen Formen ... Man sollte Spiritualität von der Lehre abheben, weil sie sich nicht auf den Glauben als solchen beschränkt, sondern auf die Wirkung konzentriert, die der Glaube im religiösen Bewusstsein und der religiösen Praxis hat. Sie ist auch von der christlichen Ethik zu unterscheiden, da sie nicht jedes menschliche Tun in seiner Beziehung zu Gott betrachtet, sondern nur jene Handlungen, deren Beziehung unmittelbar und ausschließlich auf Gott gerichtet ist»[7].

Ethik, hier verstanden als christliche Ethik, hat es mit dem Sein und Handeln des Menschen aus der Perspektive des Glaubens zu tun, oder anders herum gefragt: Wer bin ich und was soll ich tun? Es geht im Zusammenhang von Spiritualität und Ethik nicht so sehr um einzelne Handlungsanweisungen oder gar um die Entscheidung von Grenzfällen, sondern um die Ausprägung von Haltungen, die es mir erst ermöglichen, im Einzelnen auch richtig zu handeln. Und hier kann uns der klassische Begriff der Tugend, heute sprechen wir mehr von Haltungsbildern, weiterhelfen.

In seiner berühmten Arbeit «Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart» hat MacIntyre die Tugend beschrieben als «eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen»[8]. Praxis meint hier ein kommunikatives und konstruktives Verhältnis zu anderen Beteiligten und hat in sich die Aufforderung, sich auf einen konkreten und sozial-historischen Kontext einzulassen. D.h. Tugend legt nicht von vornherein fest, was im jeweiligen Einzelfall zu tun ist, sondern sie ist offen für die verschiedenen Handlungsmöglichkeiten. Auf diese Wirklichkeit, die ihr gegenübertritt, versucht sie gestaltend zu antworten. Das Ergebnis der Ausübung einer Tugend ist dann eine Wahl, die sich im richtigen Handeln niederschlägt. Die Tugend ist eine existenzielle Erfahrung des Könnens, ein Gesolltes und Gewolltes zu tun. Im Lateinischen wird uns das Wort *habitus* vor Augen geführt, was zum Ausdruck bringt, dass es sich hier um eine auf Dauer angelegte Einübung handelt, die den Menschen in die Lage versetzt, etwas leicht, spontan und auch freudig zu tun. Die damit verbundene Kernfrage ist, woher bekomme ich diese Haltungen, wie drücke ich sie in meinem Leben aus und welche Rahmenbedingungen müssen dazu geschaffen werden. Die Christen haben von Anfang an in ihrem Ethos Haltungen aus der sie umgebenden Umwelt übernommen, aber auch relativiert. Das gilt z.B. für die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß, die auch heute ihre Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen haben. Beim Stichwort Gerechtigkeit spüren wir gerade, wie beides zusammengehört: das, was der Einzelne als Grundhaltung hier leisten kann und das, was als Ziel einer Gemeinschaft, eines Staates notwendig ist, um entsprechende Voraussetzungen zu schaffen, dass auch im Einzelfall dem Menschen Gerechtigkeit widerfährt. Aus der Botschaft Jesu heraus haben die Christen ihre eigenen Akzente gesetzt in der Aufnahme und Umsetzung der Tugenden, die sie aus ihrer Umgebung erfahren haben, und diese Akzentsetzung hat sich über die Jahrhunderte hindurch fortgesetzt. Es gibt hier nicht nur einmalige, sondern auf Dauer angelegte Perspektiven. Neue Lebenssituationen erfordern auch neue Haltungen, die sich herausbilden müssen. So ist es heute sicher notwendig, angesichts der zahlreichen Gewaltszenarien, die in vielen Teilen unserer Gesellschaft vorhanden sind, Haltungen einzuüben, die auf die Fähigkeit zielen, Konflikte friedlich zu lösen. Oder in anderen Bereichen ist es nötig, die Tugend das Maßes wieder neu zu aktualisieren, nicht nur im Umgang mit den Ressourcen der Natur, sondern auch in finanziellen Belangen. Das hat nichts mit Geiz zu tun, der heute werbemäßig sehr weit nach vorne gebracht wird, denn Geiz zeigt sich gerade als mangelnde Bereitschaft, andere an den eigenen finanziellen Möglichkeiten teilhaben zu lassen. Er steht im Übrigen im selben sprachlichen Zusammenhang wie das Wort «Habgier».

Damit dies aber auch gelingen kann und sich für den Einzelnen eine Wirkkraft entwickelt, ist der Zusammenhang mit dem Grund der jeweiligen Ethik notwendig. Dass darüber hinaus unsere Gesellschaft in vielem lebenswerter wäre, wenn mehr Menschen diese Grundhaltungen verwirklichen würden, ist, so hoffe ich, einsichtig. Eine Form, um dies zum Ausdruck zu bringen, ist für den Christen das geistliche Leben und seine Bedeutung für das sittliche Handeln.

3. Geistliches Leben und sittliches Handeln

So notwendig der Blick auf Grundhaltungen aus christlicher Perspektive ist, so erschöpft sich das christliche Leben darin keineswegs. Es geht aus christlicher Sicht nämlich darum, dass wir als Menschen das Leben des dreieinigen Gottes mit anderen teilen. Der Christ ist nicht alleine zum sittlichen Handeln durch die Gnade Gottes befähigt, sondern dies gilt für die gesamte christliche Gemeinschaft. Anhand von vier Stichworten, die mir Richard Gula, ein bekannter amerikanischer Moraltheologe, in seinem im letzten Jahr erschienenen Buch «The Call to Holiness. Embracing a Fully Christian Life»[9] gegeben hat, möchte ich einige konkrete Hinweise für diese Verhältnisbestimmung geben. Ihnen ist gemeinsam, dass – ähnlich wie bei der Tugend – eine auf Dauer angelegte Einübung notwendig ist.

a) Gebet

Geistliches Leben, Beziehung zu Gott, Spiritualität ist ohne Gebet nicht möglich. Dabei sind verschiedene Formen des Gebetes – das gemeinschaftliche wie das private – notwendig und sinnvoll. Im Dankgebet spricht der Mensch für das Leben, das ihm geschenkt wurde, und für die damit verbundenen Gaben seinen Dank aus. Im Bittgebet wendet er sich Gott zu, um für seine, aber besonders für die Sorgen anderer zu beten. In der Klage drückt er seine Sorgen und Ängste, sein Nichtverstehenkönnen über die tatsächliche Situation aus, um in der Anbetung Gott um seiner selbst willen zu loben und zu verherrlichen. Gemeinschaftlicher Charakter des Gebetes kann sich in vielfältigen Formen ausdrücken: Das Stundengebet im Kloster – wenn möglich mit anderen Mitchristen zusammen – ist eine elementare Form, die zentrale aber ist die Feier des Gedächtnisses von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Stanley Hauerwas, Methodist und Ethiker in den USA, misst diesen liturgischen Vollzügen eine solche Bedeutung bei, dass er sagt, die Kirche als Versammlung der Gläubigen, als Gemeinschaft der Glaubenden in der Liturgie, ist Sozialethik.[10] D.h. nicht das, was getan wird und was sich daraus entwickelt, ist das Wichtige, sondern allein, dass Menschen verschiedener Rassen, Sprachen und verschiedener Lebensformen zusammenkommen, ist in unserer Gesellschaft bereits ein wichtiges sozialethisches Ereignis. Ohne im Einzelnen diesen Gedanken von Hauerwas vertiefen und vielleicht auch kritisieren zu können, scheint er mir für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft elementar.

b) Jüngerschaft

Leben aus dem Glauben ist immer Leben in der Nachfolge Jesu Christi, nicht in der Imitation dessen, was er getan hat, sondern in dem Versuch, als Einzelne wie als Gemeinde und Gemeinschaft seinen Weg nachzugehen und nachzufolgen. Gerade angesichts der vielfältigen Religionen bleibt es Aufgabe der Christen, aus ihrer Perspektive einen Beitrag zu leisten zur Humanisierung dieser Welt. Die Jüngerschaft zeigt sich gerade in der Verwirklichung dessen, was im Gebot der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe auch enthalten ist. Christsein ohne eine soziale bzw. diakonale Komponente gibt es nicht und das ist gerade auch ihre Herausforderung. So ist

z.B. das caritative und erzieherische Wirken der Kirche in Ländern, in denen andere Religionen diesem nicht dieselbe Bedeutung zumessen, fast schon eine Provokation, die manchmal zu Konflikten führt.

c) Bekehrung

Zur geistlichen Tradition der Kirche gehört es seit alters her, die Reinigung *(purgatio)* und Bekehrung *(conversio)* als elementaren Bestandteil des geistlichen Lebens anzusehen. Kirche als ganze wie auch die Einzelnen wissen, dass sie versagen und nicht in allem zu einem gelungenen Menschsein beitragen. Fast schon vergessen – aber aus meiner Sicht wieder erwähnenswert – ist die Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2000. Das, was für die Kirche als ganze immer wieder gilt, ist auch für jede und jeden Einzelnen notwendig. Von daher sollten wir neben den verschiedenen Formen von Umkehr und Buße auch wieder an die Bedeutung des Bußsakramentes erinnern. Gerade die klösterliche Tradition bietet hier viele Anhaltspunkte, und noch heute sind Klöster oft Zentren, in denen das Sakrament der Versöhnung gespendet wird. Bekehrung heißt immer wieder, sein Leben neu zu überdenken und danach Ausschau zu halten, inwieweit ich manches besser machen kann. Es geht nicht darum, neue Messlatten aufzulegen, die wir immer wieder unterschreiten, sondern darum, unsere Messlatte am Beispiel Jesu auszurichten.

d) Unterscheidung der Geister

Sie gilt als eine Grundtugend des alten Mönchtums, die heute wieder neues Gewicht gewinnt. Origenes hat sie unter das doppelte Kriterium gestellt: innere Ruhe (Trost) und Frucht, die sich im Tun der Nächstenliebe (soziale Dimension) zeigt. Dabei steht die Frage – was will Gott von mir? – im Mittelpunkt.

Vor Jahren habe ich bei Michael Schneider[11] folgende Hinweise gefunden:

Suche dich und dein Leben möglichst genau und gut zu verstehen!

Bei Gott ist zwar kein Ding unmöglich, aber nicht jeder kann alles werden. Deshalb sind Teil- und Vorfragen wichtig: Wer bin ich? Wo liegen meine Stärken und Schwächen? Was ergibt sich aus der Geschichte meines eigenen Lebens?

Im Fragen und Suchen nach Gottes Willen wähle das, was auf Dauer und tiefgreifend froh macht!

Friede, Hoffnung und Gelassenheit sind die Grunderkennungszeichen für den Willen Gottes. Wer auf längere Zeit hin bei einer Praxis oder Vorstellung von einer bestimmten Lebensform ein «ungutes Gefühl» erhält, hat sich wahrscheinlich getäuscht. Der Friede ist immer Zeichen für das, was Gott von einem will, denn Gottes Ruf wird herausfordern, aber nie überfordern.

Verwirkliche das, was du vom Evangelium begriffen hast – sei es auch noch so wenig. Das tue aber ganz!

Gott fordert keine vorschnellen und übereilten Schritte, deshalb lässt er Zeit.

Nicht nur der Glaube kommt vom Hören, sondern auch das genaue Kennen und Deuten des göttlichen Willens!

Wer Jesus nachfolgt, erhält keine mathematische Sicherheit darüber, ob er auf dem Weg zu gelingendem Leben ist, wohl aber schenkt Gottes Ruf immer auch

das nötige Vertrauen. Eine wichtige Hilfe im Abklären ist das geistliche Gespräch mit einem, der einen gut kennt, aber auch genügend herausfordert.

Schlussbemerkung

Die Sehnsucht nach gelingendem menschlichem Leben ist – wie aus diesen spirituell-ethischen Bemerkungen hervorgeht – ein Prozess, in dem es aber wichtige einzelne Punkte der Einübung gibt. Dies schließt glückhafte – auch im erlebnismäßigen Sinne – Momente des eigenen Lebens nicht aus. Im Gegenteil, es wäre schade, wenn wir sie nicht als Bestätigung unseres eigenen Weges sehen würden. Aber aus christlicher Perspektive zeigt sich das Gelungensein des Lebens erst vom Ende her und hat in der Tradition der Kirche eine besondere Form gefunden: die Heiligkeit. Diese Menschen haben aus christlicher Sicht ein gelungenes Leben geführt.

Anmerkungen

Bei dem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, der im Mai 2004 im Dominikanerkloster Worms zur Eröffnung der Reihe «Kreuzganggespräche» gehalten wurde. Für die Veröffentlichung wurde der Vortrag nur leicht überarbeitet.

[1] Vgl. Peter Handke, Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum. Frankfurt/M. 1991; Adolf Muschg, Sutters Glück. Frankfurt/M. 2001; Martin Walser, Der Lebenslauf der Liebe. Frankfurt/M. 2001.

[2] Ps.-Plat.: Definition 412 d 10ff, hier zit. nach Günther Bien, Glück. I. Philosophisch, in: LThK ^{3}4 (1995) 757-759, hier: 758; vgl. zur Philosophie des Glücks: Annemarie Pieper, Das Glück der Philosophen, in: Andreas-Pazifikus Alkofer, Hrsg., Suche Glück! – Aber jage ihm nach? Philosophische und theologische Spuren eines grundlegenden Handlungsmotivs. Freiburg/Schweiz 2004. 15-29.

[3] Vgl. STh I 26, 1 corp.

[4] Vgl. aus der vielfältigen Literatur: Andreas-Pazifikus Alkofer, Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück ...» Glück (in) der Beschränkung – Ein Glück (nur) für Beschränkte? in: Ders., Hrsg., Suche Glück! – Aber jage ihm nach? Philosophische und theologische Spuren eines grundlegenden Handlungsmotivs. Freiburg/Schweiz 2004. 161-199; Anregungen habe ich auch aus einem nicht veröffentlichten Vorlesungsmanuskript von Eberhard Schockenhoff entnommen. Vgl. auch Ders., Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin, in: Martin Thurner (Hrsg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag. Stuttgart u.a. 1998. 99-123; oder auch Peter Schallenberg, «Wenn jemand nicht sein Leben gering achtet ...»: Christliche Lebensentscheidung in geglücktem Verzicht, in: INTAMS review 8 (2002) 240-247.

[5] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098b 25 – 1101a 20.

[6] STh I-II, 55,3.

[7] Bernard McGinn, Zur Planung des ersten Bandes, in: Ders. u.a., Hrsg., Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd.1. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Würzburg 1993. 21-30, hier 21. Zur umfangreichen Literatur vgl. Alkofer, «Zum Glück braucht es zum Glück mehr als Glück ...». 179-185; siehe auch: Paul M. Zulehner, Hrsg., Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König. Ostfildern 2004.

[8] Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/M. 1995. 255/256.
[9] Vgl. Richard M. Gula, The Call to Holiness. Embracing a Fully Christian Life. New York/Mahwah, N.J. (Paulist Press) 2003.
[10] Vgl. Stanley Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik. Herausgegeben und eingeleitet von Reinhard Hütter. Neukirchen-Vluyn 1995. 155-178, bes. 170-173.
[11] Vgl. Michael Schneider, Gottes Utopia. Anstöße zur Nachfolge. Würzburg 1989. 92-96.

HARALD VOCKE · WÜRZBURG

AUF DER SUCHE NACH DEM WAHREN WORTLAUT

Gedanken aus der Werkstatt eines Evangelien-Übersetzers

Führende Theologen und Koryphäen der Klassischen Philologie sind nur selten miteinander befreundet. Vergeblich forderte schon 1918 der heute fast vergessene Eduard Schwartz, einer der letzten wahrhaft großen Erforscher altgriechischer Sprachmonumente, Philologen und Theologen sollten nicht länger «durch einen Zaun getrennt» weiterarbeiten, ohne zu wissen, «was auf der anderen Seite geschieht.»[1] Doch der Zaun ist in den letzten Jahrzehnten höher geworden. Durch Jahrhunderte bewährte Methoden der Sprachwissenschaft sind Theologen, in deren Forschung der Text des Neuen Testaments im Mittelpunkt steht, heute kaum mehr bekannt.

Vor dem Ersten Weltkrieg, ja noch in der Weimarer Zeit war Adolf von Harnack (1851-1930) weit über das Fachgebiet der protestantischen Theologie hinaus in den Geisteswissenschaften ein führender Kopf. Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek und von 1911 bis zu seinem Tode Präsident der «Kaiser Wilhelm Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften», verfügte Harnack auch in der Preußischen Akademie der Wissenschaften über großen Einfluss. Schon 1893 hatte Eduard Schwartz dort einen detaillierten Plan für eine wissenschaftliche Textausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius unterbreitet. Er wurde abgewiesen, weil Harnack, der Theodor Mommsens «Ohr hatte, für die von ihm geplante Ausgabe der griechischen Kirchenväter philologische Mitarbeit nicht wünschte.»[2] Erst als Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), der bedeutendste Altphilologe seiner Epoche, einen Lehrstuhl in Berlin erhielt und Mitglied der Kirchenväterkommission wurde, konnte Eduard Schwartz seine dreibändige Kirchengeschichte des Eusebius in Angriff nehmen. Sie ist für Theologen beider Konfessionen seither ein unentbehrliches Werk.

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich in Deutschland die katholische Theologie weitgehend der Aufgabe entzogen, den ursprünglichen Wortlaut der Neutestamentlichen Schriften möglichst genau zu ermitteln. Man überließ das wichtige Feld evangelischen Forschern, und dies zunächst in gewissem Sinne mit Recht. Denn

HARALD VOCKE, Jahrgang 1927, Studium der Altphilologie, Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, später auch der arabischen Sprache. Tätigkeit als Diplomat, dann Journalist. Bücher über Arabien, den Krieg im Libanon und Diplomatiegeschichte. Neuübersetzung des Johannes-Evangeliums.

schon die Textausgabe des Protestanten Eberhard Nestle, die 1898 erstmals erschien, war als kluge Zusammenfassung der Textforschung des neunzehnten Jahrhunderts eine bahnbrechende Leistung. Der Sohn Erwin Nestle fügte dem griechischen Text des Vaters einen vorbildlichen kritischen Apparat mit den Lesarten wichtiger Handschriften hinzu. Ferner bereicherte er seine Textausgabe mit etwa 200 Konjekturen der philologischen Forschung.

Gerade dieser Zweig der Wissenschaft ist in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts aus dem Bewusstsein der Theologen weitgehend entschwunden. Der seltsame Vorgang verdient Aufmerksamkeit. Noch 1955 wird im altbewährten «Brockhaus» die Bedeutung des Wortes «Konjektur» zutreffend erläutert: «Vermutung, Mutmaßung; vorzugsweise Bezeichnung der mutmaßlich richtigen Lesarten, die die philologische Kritik (Konjekturalkritik) in schlecht überlieferten Schriften durch Textänderungen herzustellen sucht»[3]. «Schlecht überliefert» sind aus der Sicht des Altphilologen wohl fast alle antiken griechischen und lateinischen Texte. Dennoch ist die Konjekturalkritik zu einem an deutschen Universitäten nur noch selten ausgeübten Zweig der Forschung und Lehre geworden. Bezeichnenderweise fehlt in «Meyers Großem Taschen-Lexikon in 24 Bänden» von 1990 dafür sogar das Wort.

Bei den Altphilologen ist die fortschreitende Entfremdung von der Konjekturalkritik wohl nur das Symptom einer gewissen Ermattung. Der unbestrittene Meister auf diesem Gebiet, Paul Maas, musste «aus rassischen Gründen», wie es in der deutschen Barbarenzeit hieß, Deutschland verlassen. Der Verfasser dieses Berichts wurde noch 1947, damals als Student der Altphilologie und Papyruskunde, von Maas in Oxford empfangen. Ein für Philologen unentbehrliches Werk ist dessen «Textkritik», ein im Umfang geringes, aber inhaltlich noch immer unersetzliches Werk, das in erster Auflage schon 1927 erschien, in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage 1950 in der B.G. Teubner Verlagsgesellschaft in Leipzig. Die deutsche Teilung hat seither jahrzehntelang die Verbreitung der wichtigen Schrift behindert. Der Berichterstatter hatte das Glück, dass Professor Reinhold Merkelbach, der langjährige Inhaber des Lehrstuhls für Griechisch der Kölner Universität und Begründer der Kölner Papyrussammlung, ihm seine reiche Zusammenstellung von Konjekturen zum griechischen Text der vier Evangelien zur Verfügung gestellt hat. Die kostbare Gabe kam schon der Rohübersetzung der Evangelien wie den Anmerkungen hierzu vielfach zugute. Auch durch Hinweise auf vermeidbare Fehler in der Übertragung des griechischen Urtexts ins Deutsche hat Professor Merkelbach immer wieder geholfen, so großzügig, wie man es in der Wissenschaft kaum noch erlebt. Hierfür sei dem Freund auch hier herzlich gedankt.

Zwei beispielhafte Verbesserungen alter Fehler im Evangelientext, die noch immer nicht zur Kenntnis der Theologen gelangt sind, mögen den Nutzen der textkritischen Forschung belegen. In der Neuauflage seiner «Textkritik» hat Paul Maas «eine ebenso überraschende wie überzeugende Verbesserung» von Matthäus 6,28 angeführt. Sie ergibt sich aus der 1938 entdeckten Lesung der ersten Hand des Codex Sinaiticus. Dort heißt es von den Lilien auf dem Felde: *πως ου ξαινουσιν ουδε νηθουσιν ουδε κοπιωσιν*, «Sie krempeln nicht Wolle noch spinnen sie noch mühen sie sich ab». Das Krempeln der Wolle war noch bis ins neunzehnte Jahrhundert eine allgemein verständliche Bezeichnung für das Kämmen der rohen

Wolle vor dem Spinnen. Die ursprüngliche Lesung des Sinaiticus hat die in fast allen Handschriften bis heute gängige Lesung πωσ αυξανουσίν, «wie sie wachsen» als sehr frühen Kopistenirrtum entlarvt. Es folgte ein spannendes Kapitel textkritischen Scharfsinns, an dem mehrere Gelehrte mitgewirkt haben. Stand der Fehler πωσ αυξανουσίν erst einmal irrtümlich im griechischen Text, so musste zu den Worten «sie wachsen nicht» ein weiteres Verb hinzugefügt werden. Hier entschied sich wiederum sehr früh in der Überlieferung ein Kopist für den Zusatz ουδε κοπιωσιν «und sie mühen sich nicht ab» oder «sie arbeiten nicht». Diese Wendung wurde nach der Entdeckung der älteren Lesart des Sinaiticus als plumpe spätere Zutat erkannt, bevor die Neuauflage der «Textkritik» von Paul Maas erschien.

In die Einheitsübersetzung des Neuen Testaments von 1979 hat die schon 1950 als «überzeugend» eingestufte Wiederherstellung des ursprünglichen Texts jedoch noch immer nicht Eingang gefunden. Dort heißt es nach wie vor im Sinne der Vulgata und der Lutherbibel: «Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo in all seiner Pracht war nicht gekleidet wie eine von ihnen.» An dem Nachsatz über die Pracht Salomos hat die moderne Textforschung nichts geändert. Doch die Wendung von den Lilien, die «nicht arbeiten», hat in der schönen Stelle des Matthäus-Evangeliums nichts mehr zu suchen. Der Berichterstatter übersetzt hier: «Schaut auf die Lilien auf dem Feld. Weder kämmen sie Wolle noch spinnen sie.»

Inhaltlich noch weit wichtiger ist eine Verbesserung im Text der Evangelien, für die erst ein Schüler von Paul Maas, der hochbegabte Günther Zuntz, die wesentlichen Argumente in einer bahnbrechenden Untersuchung vortrug. Zunächst eine der großen Hoffnungen der deutschen Altphilologie, musste auch Günther Zuntz wie sein Lehrer vor dem Rassenwahn Hitlers aus Deutschland fliehen. Er fand in Manchester eine Zuflucht. Wichtige Beiträge, die der dem Naziterror entkommene Gelehrte zuvor in wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht hatte, wurden in dem Sammelband Opuscula Selecta 1972 in Cambridge vereint. Darunter befindet sich auch die Begründung für die umsichtige Berichtigung eines uralten Kopistenirrtums in Mt 8,9. Die Argumentation ist auf acht Druckseiten ausgebreitet,[4] jedoch keineswegs weitschweifig. Im Gegenteil: Gerade der Reichtum der einzelnen Argumente erweist die Schlussfolgerungen des Autors als zwingend. Dies alles kann hier nur in gedrängter Kürze zusammengefasst werden.

Zuntz beginnt mit dem überlieferten Satz im Text von Mt 8,9: και γαρ εγω ανθρωπος ειμι υπο εξουσιαν εχων υπ' εμαυτον στρατιωτας. Der Sinn der griechischen Wörter ist unzweifelhaft: «Denn auch ich bin ein Mann, der Kommandogewalt unterstellt, und habe unter mir Soldaten». Trotz der einleitenden Worte και γαρ εγω, «Denn auch ich …» kann das «auch» in dem Satz sinngemäß nicht für Jesus gelten, auf den sich der vorhergehende Satz bezog. Die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten des Texts wurden jedoch schon durch eine Konjektur des Theologen Holwerda aus dem Jahr 1860 behoben, der επ εξουσιας zu lesen vorschlug. Zuntz erwähnt hierzu, dass er die Wendung εν εξουσια vorziehen würde, jedoch grundsätzlich im gleichen Sinne wie der Urheber der Konjektur: «Denn auch ich habe Befehlsgewalt.» Dann aber lässt Zuntz den entscheidenden Hinweis folgen: «In der Zwischenzeit» – im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts und im folgenden Jahrzehnt – habe die Lesung εν εξουσια eine Be-

stätigung von zwei oder gar drei frühen antiken Textzeugen erhalten: von zwei offenbar von einander unabhängigen syrischen Handschriften der Evangelien und von der syrischen Fassung der Schrift des Eusebius «Über die Theophania», die den Satz des Matthäus-Evangeliums erwähnt.

Damit ist der römische Offizier mit Sicherheit nicht mehr «der Kommandogewalt unterstellt». Er kann vielmehr zu Jesus im Sinne der syrischen Überlieferung sagen: *και γαρ εγω ανθρωπος ειμι εν εξουσια εχων υπ' εμαυτον στρατιωτας*, «Auch ich bin ein Mann, der Befehlsgewalt hat, und habe unter mir Soldaten». Damit ist die durch einen frühen Fehler entstandene Schwierigkeit im griechischen Text des Evangeliums endgültig behoben, und zwar nicht durch eine Konjektur, sondern durch Textzeugen syrischer Sprache.

Zuntz geht in der Klärung der Zusammenhänge aber noch weiter. Längst war auch den Theologen bekannt, dass die Stelle in mehreren Handschriften im Matthäus-Evangelium unmittelbar von dem Wortlaut des Berichts des Lukas-Evangeliums (Lk 7,1-10) über das gleiche Heilungswunder fehlerhaft beeinflusst worden ist, und zwar in doppelter Hinsicht: In der späteren Fassung des Sinaiticus, dem Vaticanus, einigen weiteren griechischen Textzeugen, den Altlateinern, der Vulgata und koptischen Übersetzungen heißt es in Mt 8,9 irrtümlich wie bei Lukas *υπ' εξουσιαν* mit dem Zusatz *τασσομενος*, was die angebliche Unterstellung des Römers durch eine höhere Kommandogewalt noch betont und damit eindeutig fehlerhaft ist.

Größere Beachtung verdient jedoch im Bericht des Matthäus das Wort *χιλιαρχος* anstelle des in den Handschriften sonst üblichen *εκατονταρχος*, und zwar gleich an zwei Stellen: in Mt 8,5 und Mt 8,8. War es nicht der Hauptmann von Kafarnaum, wie wir es aus den Evangelienberichten seit der Kindheit gewohnt sind, also ein Mann mit der während der römischen Herrschaft im Heiligen Land üblichen Bezeichnung Centurio, ein Befehlshaber über hundert Soldaten, ein «Hauptmann», wie schon Luther das Wort übertrug? Oder überzeugt hier nicht eher die in der syrischen Überlieferung und bei Eusebius auch im Griechischen bewahrte Lesart *χιλιαρχος*, was dem römischen Tribunus entspricht, einem deutlich höheren Offizier, dem Befehlshaber einer Tausendschaft? Das Wort ist in den beiden erwähnten Stellen im Matthäus-Evangelium jeweils von Eusebius sowie von einem beziehungsweise zwei weiteren syrischen Textzeugen erwähnt, ferner in den so genannten Pseudoklementinischen Homilien sowie im Matthäus-Kommentar des Kirchenvaters Hilarius von Poitiers. Hilarius hat, wie Zuntz hervorhebt, das Wort tribunus als Rangbezeichnung des Römers, dessen Sohn geheilt wird, insgesamt sechs mal gebraucht. Es sei schwer, ja geradezu unmöglich zu begründen, wie das Wort für einen Tribun in so unterschiedlichen und voneinander unabhängigen Belegen auftauchen könne. Eher wirke es wie ein Überbleibsel aus dem ursprünglichen Text, der auf Griechisch einer Angleichung des Matthäus-Berichts an das Lukas-Evangelium zum Opfer gefallen sei.

Auch der Bericht im Johannesevangelium, der den Römer in Kafarnaum als «Königlichen», also als sehr hohen Beamten erwähnt, spricht für die These von Zuntz, dass hier eine nachträgliche Angleichung an den Text von Lukas das Matthäus-Evangelium in mehrfacher Hinsicht entstellt hat. Bei Johannes ist es unzweifelhaft der Sohn des Römers (*υιος*, Joh 4,46 und 4,50), den Jesus heilt. Bei

Lukas ist es nur ein δουλος, ein Sklave oder Diener. Bei Matthäus wird der Geheilte als παις bezeichnet, was das «Kind», den «Sohn», aber auch den Diener oder Sklaven bezeichnen kann. Nicht nur von einem Römer, «der Befehlen gehorchen muss», wird der einsichtige Leser des Artikels von Zuntz also Abschied nehmen, sondern auch von dem «Hauptmann von Kafarnaum», der in Wahrheit ein Tribun war. Auch ein Diener, wie die Einheitsübersetzung den Sohn des Tribuns nennt, hat hier im Matthäus-Evangelium nichts mehr zu suchen.

Der gesamte Bericht in Mt 8,5-13 ließe sich also etwa so übertragen: «Als er nach Kafarnaum kam, trat ein römischer Tribun zu ihm und sagte: ‹Herr, mein Kind liegt gelähmt im Bett und wird schlimm von seiner Krankheit geplagt.› Jesus sagt zu ihm: ‹Ich komme und werde ihn heilen.› Da antwortete der Tribun: ‹Herr, ich bin nicht würdig, dass du unter mein Dach trittst. Aber sage es nur mit einem Wort, dann wird mein Sohn gesund. Auch ich bin ja ein Mann mit Befehlsgewalt und habe unter mir Soldaten. Dem einen sage ich: ‹Geh fort!›, und er geht, und zum anderen: ‹Komm!›, und er kommt, und zu meinem Knecht: ‹Tue dies!›, und er tut es.› Als Jesus das hörte, staunte er und sagte zu denen, die ihm folgten: ‹Amen, ich sage euch, solchen Glauben habe ich in Israel bei niemand gefunden. Ich sage euch: Viele werden von Ost und West kommen und werden mit Abraham, Isaak und Jakob im Königreich der Himmel bei Tisch sitzen. Die Söhne des Königreichs aber wird man in die äußerste Finsternis werfen. Dort werden sie heulen und mit den Zähnen klappern.› Und zum römischen Tribun sagte Jesus: ‹Geh, und es wird dir geschehen, wie du geglaubt hast.› Und in der gleichen Stunde wurde der Sohn geheilt.»

Fast alle antiken Autoren der Griechen und Römer verdanken ihre heute allgemein anerkannte Textgestalt modernen Methoden der Textkritik. Gewiss gab und gibt es da immer wieder auch Irrtümer. Um so höher ist das Ansehen, das dem Herausgeber besonders schwieriger Textausgaben der souveräne Umgang mit Konjekturen verleiht. Als ein Musterbeispiel sei hier der Text des römischen Dichters Lucanus erwähnt, den der britische Altphilologe und Dichter Alfred Edward Housman als Professor für Latein 1926 in Cambridge herausgab. Genial und nicht selten mit beißendem Spott enthüllte Housman darin manche Konjektur der Vorgänger als Irrweg der Forschung.

Unter Altphilologen, deren Interesse auch dem griechischen Text des Neuen Testaments gilt, hat es sich allmählich herumgesprochen: Der unter dem Doppelnamen «Nestle-Aland» erscheinende griechische Text unterscheidet sich in mancher Hinsicht grundlegend von der zuvor unter Verantwortung von Erwin Nestle veröffentlichten Textedition, und dies nicht nur zu seinem Vorteil. In der 26. «neu bearbeiteten» Auflage, deren erster Druck 1979 erschien, wird auf dem Titelblatt als Autor ein Komitee genannt, in dem als treibende Kraft der evangelische Theologe Kurt Aland über einen bestimmenden Einfluss verfügte. Als verantwortlich für den kritischen Apparat wurde schon in der gleichen Ausgabe das Ehepaar Kurt Aland und Barbara Aland in Zusammenarbeit mit dem Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster ausgewiesen. Ein ohne Überschrift dem gesamten Text vorangestelltes Vorwort ist nur von Kurt Aland und Barbara Aland unterzeichnet. Das Gleiche gilt noch für die 27. revidierte Auflage, deren 1. Druck 1993 veröffentlicht wurde.

Welche Grundsätze sind es, die abweichend von den anerkannten Traditionen der Wissenschaft die Textgestaltung des Nestle-Aland beherrschen? Wesentliches ist dem Buch von Kurt und Barbara Aland «Der Text des Neuen Testaments» zu entnehmen, das mit dem Untertitel «Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik» in erster Auflage 1982 erschien.[5] Beinah am Schluss des Bandes[6] sind «Zwölf Grundregeln für die textkritische Arbeit» aufgestellt. Schon die erste Alandsche «Grundregel» sucht den gesamten Fortschritt der neutestamentlichen Textforschung seit dem Wirken des Calvinisten Theodore de Bèze (1519–1605) aus den Angeln zu heben. Nach dem Allgemeinplatz, «nur eine Lesart kann die ursprüngliche sein», behauptet das Ehepaar Aland: «Die Lösung von Schwierigkeiten im Text durch eine Konjektur oder die Annahme von Glossen, Interpolationen usw. an Stellen, wo die Textüberlieferung keine Brüche aufweist, ist nicht gestattet, sie bedeutet eine Kapitulation vor den Problemen bzw. eine Vergewaltigung des Textes.»

Die Formulierung «wo die Textüberlieferung keine Brüche aufweist» ist denkbar unpräzise, ja schlechthin unverständlich. Eine Überprüfung der Konjekturen, die Erwin Nestle höchst verdienstvoller Weise in den kritischen Apparat seiner Edition aufnahm, ist jedoch schon in den synoptischen Evangelien niederschmetternd. Fast alle Konjekturen führender Gelehrter wurden unter Verantwortung von Kurt Aland aus dem kritischen Apparat spurlos verbannt. Nicht wenige Beiträge zum Textverständnis der Evangelien sind damit den Theologen unzugänglich geworden, soweit sie nicht das seltene Glück haben, noch über ein altes Exemplar des einst von Erwin Nestle veröffentlichten griechischen Neuen Testaments zu verfügen.

Noch eine «Grundregel» enthüllt die erschreckende Unkenntnis der Methoden wissenschaftlicher Textkritik, wie sie Paul Maas für Generationen von Gelehrten seit 1927 in seinem schon erwährten Leitfaden zusammengestellt hat. Die achte Regel Kurt Alands lautet: «Die Herstellung eines Stammbaums der Lesarten bei jeder Variante (genealogisches Prinzip) ist ein überaus wichtiges Hilfsmittel, denn die Lesart, aus der sich die Entstehung der anderen ohne Zwang erklären lässt, ist mit größter Wahrscheinlichkeit die ursprüngliche.»[7] Für Philologen, die mit der Aufstellung eines «Stammbaums» von Handschriften, eines so genannten Stemmas vertraut sind, sollte von vornherein klar sein, dass ein solches «genealogisches Prinzip» sich nur verwirklichen lässt, «wenn kein Schreiber mehrere Vorlagen ineinanderarbeitet, ‹kontaminiert›, dass dagegen jeder Schreiber bewusst oder unbewusst von seiner Vorlage abweicht (Sonderfehler begeht)» (Paul Maas).

Solche Verhältnisse sind bei den Handschriften mancher antiker Autoren bekannt. Bei den Evangelien ist jedoch seit der Frühzeit des Christentums durch ständige Textvergleichungen verschiedener Handschriften eine Vermischung der Lesarten entstanden, die sich nicht mehr überzeugend entwirren lässt. Die Herstellung eines Stammbaums von Handschriften wird damit sinnlos. Diese Einsicht sollte sich endlich auch bei den für den Nestle-Aland Verantwortlichen durchsetzen.

Ist mit der 27. Auflage des Nestle–Aland ein Wandel zum Besseren eingetreten? Es könnte den Anschein haben. In der «Einführung» zur Neuauflage heißt es auf S. 12*: «In eckigen Klammern [ ] stehen Konjekturen, die den Text und die Interpunktion betreffen.» Die frühere erste Alandsche «Grundregel» der Textkritik gilt also nicht mehr? Der Hinweis auf die Bedeutung der einfachen eckigen Klammern

bezieht sich jedoch nicht auf den griechischen Text, sondern nur auf den kritischen Apparat, der diesen Text begleitet. In der 26. Auflage war nur von «Zusätzen» schamhaft die Rede, die «aus modernen Überlegungen stammen, seien es Konjekturen moderner Kommentatoren ..., seien es Interpunktionsvarianten.» Hier sprechen Theologen eine andere Spreche als Altphilologen. Kommentare zu Schriften der Bibel werden von Theologen verfasst. Konjekturen zu neutetamentlichen Texten sind hingegen in neuerer Zeit fast stets als Beiträge von Altphilologen zu einzelnen Wörtern oder Sätzen des biblischen Texts veröffentlicht worden. Im Text des Neste-Aland haben die eckigen Klammern eine ganz andere Bedeutung als im kritischen Apparat. Hierzu war in der 26. Auflage in deren «Einführung» zu lesen: «Was in [ ] steht, ist in seiner Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text nicht gesichert.» Das war eine eindeutige Aussage. In der «Einführung» zur 27. Auflage heißt es dann jedoch weniger klar: «Eckige Klammern im Text ([ ]) zeigen an, dass der eingeklammerte Abschnitt nach dem heutigen Erkenntnisstand nicht gänzlich gesichert werden konnte.» Eine solche Aussage müsste für zahlreiche Sätze oder Abschnitte aller vier Evangelien gelten, nicht selten auch dort, wo einfache eckige Klammern im Text bisher nicht üblich und meist auch keineswegs angebracht wären.

Die eckige Doppelklammer [[ ]] hatte im Nestle-Aland gegenüber der Ausgabe von Erwin Nestle schon längst eine völlig andere Bedeutung gewonnen.[8] Hier täuscht auch die neue 27. Auflage mit der Beteuerung, dass der durch die Doppelklammer eingezäunte Textteil «mit Sicherheit nicht zum ursprünglichen Textbestand» gehöre, eine wissenschaftlich fundierte Sicherheit mehrfach nur vor.

Von einer Rückkehr zu einer umsichtigen Berücksichtigung wichtiger Konjekturen kann leider auch in der neuesten Auflage des Nestle-Aland noch keine Rede sein. Auch die hier mit den Namen von Paul Maas und Günther Zuntz vorgestellten und erläuterten Textverbesserungen für das Matthäus-Evangelium haben noch in der 27. Auflage des Nestle-Aland nicht einmal im kritischen Apparat Aufnahme gefunden. Was aber noch beschämender ist, wirkt zunächst geradezu unglaubhaft, ist aber leider doch wahr und wird auf den Seiten 3 und 7 der «Einführung» der 27. Auflage von den Herausgebern ausdrücklich bestätigt: Der griechische Text der zuerst 1993 veröffentlichten «revidierten» 27, Auflage mit dessen acht korrigierten und zum Teil mit Lesarten von Papyri bereicherten Drucken ist gegenüber der vorhergehenden 26. Auflage (1979-1991) überhaupt nicht verändert worden! Nur der kritische Apparat wurde in der Wiedergabe von Lesarten in erheblichem Umfang überarbeitet, was freilich für den griechischen Text gänzlich folgenlos blieb. Auch der jetzt erweiterte Apparat hat für dessen Benutzer damit an Bedeutung verloren.

Zur Begründung der ungewöhnlichen Entscheidung, den griechischen Text der 26. Auflage auch in der 27. Auflage völlig unverändert zu lassen, hatte das Ehepaar Aland in der «Einführung» zur Neuauflage behauptet, «wegen der Materialfülle» (neu erschlossener Lesarten) könnten «die festgefügten textgeschichtlichen Dogmen aus einer Zeit mit weitaus schlechterer Quellenlage» heute als überholt gelten. Das sollte wohl der Versuch einer Selbstkritik sein. Denn an den von dem Ehepaar Aland bisher bekämpften anerkannten Methoden der altphilologischen Textkritik kann auch die Erschließung neuer Lesarten der Neutestamentlichen Texte nichts ändern. Zur Kenntnis zu nehmen bleibt jedoch folgendes Eingeständnis der noch

für die jüngste Auflage des Nestle-Aland Verantwortlichen: «Die Formulierung einer umfassenden Theorie der Überlieferung ... , die alle Ergebnisse der neueren Forschung integrieren könnte, ist nicht möglich.» Mit diesem Eingeständnis wird der Benutzer der Neuauflage entlassen.

Nicht minder abwegig als manches in dem jetzt vergriffenen Buch des Ehepaars Aland aus den «Grundregeln für die textkritische Arbeit», was von den Autoren nun offensichtlich selbst abgelehnt wurde, sind einige knappe, aber irrtümliche Bemerkungen in der «Einführung» zum Nestle-Aland, die diesen bis zur 26. Auflage begleiteten. Dort heißt es zu den in Majuskeln (Großbuchstaben) geschriebenen Handschriften[9]: «Unter den Majuskeln nimmt B in den Evangelien unbestritten die Spitzenstellung ein. ... Die Aussage von D hat besonders Gewicht, wenn sie mit der der anderen großen Zeugen übereinstimmt. Geht D eigene Wege in Frontstellung gegen sie, bedarf es jedesmal sorgfältiger Erwägung, welche Motive dahinterstehen.»

Die hier zitierte Behauptung wurde in der 27. Auflage des Nestle-Aland stillschweigend unterdrückt. Da sie jedoch zuvor vermutlich länger als ein Jahrzehnt, ja bis heute gerade auf nachdenkliche Benutzer der griechischen Textausgabe eingewirkt hat, scheint eine kurze Klarstellung geboten. Sir Frederic Kenyon, nicht nur ein bedeutender Philologe, sondern zugleich hochverdient als Leiter der Handschriftenabteilung des Britischen Museums in London, bemerkt mit Recht zu dem nach Théodore de Bèze benannten Codex Beza (D), es sei «die merkwürdigste Handschrift des Neuen Testaments».[10] Eine eindeutige «Spitzenstellung» sollte man jedoch keiner der alten bedeutenden Handschriften der Evangelien einräumen, weder B, dem Vaticanus, noch dem durch seine Eigenarten und seine Sonderrolle so bedeutsamen Codex D. Dass dieser Codex Bezae erst dann ein «besonderes Gewicht» erhalten sollte, wenn er mit einer anderen wichtigen Handschrift übereinstimmt, war eine Aussage, die eine geradezu kindliche Unkenntnis der Textkritik verriet. Die Notiz wurde mit Recht aus der Neuauflage entfernt.

Was bleibt für eine bessere Verdeutschung der Evangelien vor allem zu tun? Angesichts der gravierenden Fehler, in die das Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster unter der Leitung des 1994 verstorbenen Kurt Aland und seiner Nachfolgerin Barbara Aland verfiel, ist jeder Übersetzer verpflichtet, den griechischen Text Satz für Satz auf seine Zuverlässigkeit zu überprüfen, bevor er mit dem Übersetzen beginnt. Dabei ist es unerlässlich, wichtige Abweichungen von dem zur Zeit gebräuchlichsten griechischen Text jeweils kurz zu begründen. Den von Kurt Aland weitgehend aus dem Evangelientext verbannten Konjekturen, die Erwin Nestle für seine griechische Textausgabe aus der großen Tradition der Konjekturalkritik sorgfältig ausgewählt hat, ist wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Das gleiche gilt für erwägenswerte Konjekturen, die erst nach der Umgestaltung der Textausgabe durch das Ehepaar Aland ersonnen oder bekannt wurden.

Gelegentlich bot dem Berichterstatter und Übersetzer der Evangelien auch ein jahrelanger Aufenthalt in arabischen Ländern Anregungen zum Verständnis des griechischen Evangelientexts, die bisher nicht in die Debatte eingebracht wurden. Als Beispiel hierfür sei nur der von Theologen bisher unberücksichtigte Gebrauch des griechischen Wortes γαληνη bei den Fischern an der syrischen Mittelmeerküste erwähnt, das heute noch dort im Arabischen für ein spiegelglattes Meer verwandt

wird.[11] In den synoptischen Evangelien wird damit ein doppeltes Wunder beschrieben: Jesus gebietet nicht nur den Winden, sondern er verwandelt zugleich den soeben noch wild aufgewühlten See in eine still in sich ruhende Wasserfläche (Mt 8,27).

Nur bruchstückhaft ausgeschöpft werden konnte der Reichtum von bahnbrechenden Einsichten, die man dem französischen Père Jean Carmignac verdankt. Die Schrift des französischen Forschers «La Naissance des Evangiles Synoptiques»[12] und der offensichtlich noch weitgehend unerschlossene Nachlass des zu früh verstorbenen Gelehrten haben in der theologischen Forschung beider Konfessionen noch längst nicht die verdiente Beachtung gefunden.

Mit den Grundzügen der arabischen Schriftsprache und mehreren arabischen Volkssprachen (den arabischen Dialekten, wie sie manche Araber und westliche Sprachforscher nennen) seit Jahrzehnten vertraut, hat der Berichterstatter bei der Lektüre des griechischen Urtexts der Evangelien den Eindruck gewonnen: Zumindest das Matthäusevangelium und das Markusevangelium müssen in ihrer Urform in einer semitischen Sprache und nicht im Altgriechischen, einem Mitglied der indoeuropäischen Sprachfamilie, verfasst worden sein. Die klare Argumentation des Franzosen Jean Carmignac bestätigte die Überzeugung. Aber während Carmignac die Frage offen lässt, ob auch das Johannes-Evangelium von einer hebräischen oder aramäischen Vorlage ins Griechische übersetzt worden sei, war es für den Übersetzer nach langer Vertrautheit mit der arabischen Sprachwelt von vornherein offensichtlich, dass auch das Johannes-Evangelium zumindest im Umfeld semitischer Sprachen entstand. Von den Qumran-Funden wissen wir heute, dass zur Lebenszeit Christi und noch danach Schriften zu Glaubensfragen im jüdischen Palästina vor allem in hebräischer Sprache verfasst worden sind.

Eine Übersetzung des Berichterstatters vom Johannes-Evangelium ist 1995 im Insel Verlag erschienen[13]. Sie hat weithin eine freundliche Aufnahme gefunden. Da den Text keine Anmerkungen begleiten konnten, blieb jedoch offenbar auch Theologen die Formulierung der Übersetzung manchmal unklar. Missfallen soll bei einem Leser der Übersetzungsvorschlag zu Joh 21,5 in dem Insel-Buch erregt haben, in dem der auferstandene Christus – zunächst noch unerkannt – am See Gennesaret die Jünger fragt: «Leute, habt ihr Fisch?» Die in vieler Hinsicht bewundernswerte Lutherbibel ist nicht immer der Weisheit letzter Schluss. Luther übersetzt den fraglichen Satz mit «Kinder habt jr nichts zu essen?»[14] Das von Luther mit «Kinder» ins Deutsche übertragene Wort παιδια (Singular παιδιον) bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch einerseits das noch sehr kleine Kind, was als Anrede für die Jünger unpassend wäre, andererseits den jungen Sklaven oder die junge Sklavin. In griechischen Inschriften und in den Komödien des Aristophanes ist das Wort häufig belegt, in der griechischen Tragödie trifft man es nie.[15] Im letzten Kapitel des Johannes-Evangeliums wird der Auferstandene als Fremder, der sich noch nicht zu erkennen gab, die Fischer am See nicht mit «Kinder» anreden, sondern so, wie man das einfache Volk anspricht. «Leute» klingt vielleicht zunächst ungewohnt, auf englisch könnte die Anrede des Fremden mit «boys» für die Jünger nicht überraschen. Klaus Berger lässt in seiner Übertragung des Neuen Testaments das in der Übersetzung schwer vermittelbare Wort παιδια in Joh 21,5 unübersetzt.

Gerade die einfachen Dinge bereiten dem Übersetzer oft die größten Schwierigkeiten. Die im Johannes-Evangelium unmittelbar folgende Frage μη τι προσ-

φαγιον εχετε? enthält eine leichter vermittelbare Aussage. Hierzu hat schon Johannes Albert Bengel (1687-1752) in seinem 1742 erschienenen lateinischen Gnomon Novi Testamenti zu Joh 21,5 bemerkt: προσφαγιον, opsonium v.gr. piscem. In dem Ausführlichen Lateinisch-Deutschen Handwörterbuch von Karl Ernst Georges steht zu obsonium (opsonium) «Das Zubrot, die Zukost, bes. Fische, Gemüse, Obst ... im Plural Fische»[16]. Im Wörterbuch zum Neuen Testament von Walter Bauer[17] wird Joh 21,5 μη τι προσφαγιον εχετε mit «ihr habt wohl keinen Fisch» übersetzt. In der Neugestaltung des Wörterbuchs übernehmen Kurt und Barbara Aland das wörtlich. Bis zur Einheitsübersetzung drang dergleichen aber offensichtlich nicht durch. Dort wird treuherzig, aber fehlerhaft übersetzt «Meine Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen?».

Die Hochachtung des Übersetzers für viele Formulierungen des deutschen Texts der Einheitsübersetzung ist im Lauf der Jahre ständig gewachsen. Von Verlässlichkeit ist jene Übersetzung freilich noch weit entfernt. Dass hier Komitees die Texte erarbeitet haben, hat sich nicht überall als hilfreich erwiesen. Dass für den griechischen Text des Nestle-Aland und dessen textkritischen Apparat jeweils Mehrheitsvoten entscheidend waren, ist oft kritisiert worden. Auch die 27. Auflage wird man angesichts des offen eingestandenen Verzichts auf eine Nutzung des erweiterten kritischen Apparats für den gesamten Text des Neuen Testaments nicht mehr als Fortschritt bewerten.

Gegenüber Großunternehmungen wie der Einheitsübersetzung und dem Nestle-Aland sind die Ziele des Berichterstatters bescheiden. Er versucht, dem wahren Wortlaut des griechischen Evangelientexts schrittweise näher zu kommen. Doch er weiß: Das Ziel ist noch fern. Als seinen Schutzpatron verehrt der Übersetzer in Dankbarkeit den Heiligen Hieronymus, dessen Vulgata ihm schon bei der Übertragung des Johannes-Evangeliums für den Insel Verlag Vorbild und ständige Ermutigung war. Denn Mut erfordert das schwierige Werk. Vor allem aber auch Demut.

Anmerkungen

[1] Zitiert von Fausto Parente in «Wilamowitz nach 50 Jahren». Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1985, S. 401 und Anm. 12.

[2] So E. Schwartz in Parente a.a.O. S. 400.

[3] Der Große Brockhaus, Sechzehnte völlig neubearbeitete Auflage in zwölf Bänden, 6. Band, Wiesbaden 1955.

[4] The «Centurion» of Capernaum and his authority (Matth. Viii. 5-13). Günther Zuntz, Opuscula Selecta, Cambridge 1972, S. 181-188.

[5] Stuttgart, Deutsche Bibelgeselschaft. Eine zweite Auflage von 1989 ist inzwischen ebenfalls vergriffen.

[6] Seite 282/283.

[7] a.a.O. S. 283

[8] Hierzu habe ich schon im 27. Jahrgang der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio, in meinem Beitrag «Kein Ende für die Textkritik der Evangelien», Heft Mai-Juni 1998, S. 284 Stellung genommen.

[9] a.a.O. S. 12*

[10] Frederic G. Kenyon-A.W.Adams, Der Text der griechischen Bibel. Zweite überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1961, S. 69.

[11] Zum arabischen ghallyne und ghalyne R. Dozy, Supplément aux Dictionaires Arabes, 2. Edition, Paris 1927, Vol. II 225 s.v. ghalana. Den Gebrauch des Worts in der Seemannssprache der syrisch-libanesischen Mittelmeerküste belegt mit Beispielen der französische Jesuit und ehemalige Korvettenkapitän Père Henri Charles in seinem Werk «Le Parler Arabe de la Voile et la Vie Maritime sur la Côte Syro-Libanaise», Beirut 1972, p 108 u. 242.

[12] Troisiéme édition avec réponse aux critiques, Paris 1984.

[13] Insel-Bücherei Nr. 1139.

[14] D. Martin Luther, Die gantze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1545, Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.

[15] So, mit ausführlichen Belegen in : A Greek-English Lexicon compiled by Henry George Liddell and Robert Scott revised and augmented throughout b Sir Henry Stuart Jones, With a Supplement Oxford 1968.

[16] 7., sehr vermehrte Auflage, Leipzig 1879.

[17] Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur. Fünfte verbesserte und stark vermehrte Auflage, Berlin 1958.

IST DIE WÜRDE DES MENSCHEN UNVERLETZBAR?

Editorial

«Die moderne Technik», so hat Hans Jonas schon vor mehr als 25 Jahren gesagt, «hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, dass der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.» (Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, 26). Nehmen einerseits die Möglichkeiten und die Reichweite menschlichen Handelns sowohl geographisch als auch zeitlich zu, zeigt sich andererseits, dass Handlungsoptionen zunehmend reduziert werden und moralische Entscheidungen oft auf die Frage hinauslaufen, wie denn *innerhalb* neuer, auf ihre moralische Dimension nicht mehr hinterfragter (und hinterfragbarer) naturwissenschaftlicher und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu handeln sei. Wir scheinen auf der einen Seite immer mehr und auf der anderen Seite immer weniger machen (oder nicht machen) zu können.

Angesichts dieser Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften und der Technik und der mit ihnen verbundenen ethischen Herausforderungen hat die so genannte angewandte oder praktische Ethik in den letzten Jahrzehnten einen Boom erlebt. Ethische Fragen, die bis vor kurzem noch in den Bereich der *Science-fiction* gehörten, stellen sich und verlangen nach in ihrer Geltung gesicherten Antworten, die – im Idealfall – den erweiterten Möglichkeiten menschlichen Handelns genauso gerecht werden sollen wie den moralischen Grenzen menschlichen Handelns. Auf der schwierigen Gratwanderung zwischen naiver Technikkritik und traditionsvergessenem Bildersturm zeigen sich aber beträchtliche Konfliktpotentiale.

Dies zeigte 1999 etwa die Diskussion um Peter Sloterdijks Rede *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main 1999). In dieser Rede hatte Sloterdijk einige Fragen formuliert, die zum Zündstoff für eine intensiv geführte Diskussion über die Natur des Menschen, die Zukunft der menschlichen Gattung und die moralischen Grenzen des naturwissenschaftlichen Fortschritts wurden: «Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die

Menschheit gattungsweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion wird vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt» (46f.). Es komme, so Sloterdijk weiter, in Zukunft darauf an, «[d]a bloße Weigerungen oder Demissionen an ihrer Sterilität zu scheitern pflegen, […] das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Codex der Anthropotechniken zu formulieren» (45). Aber würde das nicht bedeuten, den Gedanken einer allen Menschen eigenen unverletzbaren Würde aufzugeben oder doch zumindest so zu modifizieren, dass sein ursprünglicher Gehalt nicht mehr bewahrt wäre?

Die Thesen Sloterdijks wurden daher intensiv diskutiert. Auf die mit diesen Thesen verbundene Fragen hat auch der jüngst verstorbene ehemalige Bundespräsident Johannes Rau in seiner viel diskutierten Rede *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß* zu antworten versucht. In seiner Rede erinnert Rau an die Bedeutung von Tabus für ein menschliches Zusammenleben, daran also, dass wir nicht ohne diejenigen Dimensionen menschlichen Lebens leben können, die sich nicht gänzlich rationalisieren lassen: «Ja, Tabus anzuerkennen», so Johannes Rau, «das kann ein Ergebnis aufgeklärten Denkens und Handelns sein.»

Die Aufklärung mag der Tabus bedürfen, um nicht in ihr Gegenteil und damit letztlich auch in den Terror der Unvernunft umzuschlagen. Die Anerkennung von Tabus ist aber, wie die moralphilosophische und moraltheologische Diskussion der letzten Jahre deutlich gezeigt haben dürfte, nicht immer unumstritten. Tabus scheinen auf den ersten Blick der Aufklärung und der Freiheit des modernen Menschen zu widersprechen. Dies gilt auch für das Tabu, das in dem Gedanken einer besonderen Würde des Menschen seinen Ausdruck gefunden hat: Der Mensch, so wird durch diesen Gedanken ausgedrückt, hat eine absolute, eine nicht relativierbare Würde. Daher ist der Mensch nie nur Mittel für außer ihm liegende Zwecke, sondern immer auch Zweck an sich selbst. Und dies gilt, so zumindest eine breit überlieferte Sicht, für alle Menschen. Insofern dies nicht mehr einen selbstverständlichen Konsens markiert, mag es an der Zeit sein, neu darüber nachzudenken, welche Realität mit diesem Gedanken bezeichnet wird, wie dieser Gedanke sich begründen lasse und welche Konsequenzen zu erwarten sind, wenn die Würde aller Menschen nicht mehr als unverletzbar betrachtet wird. Dieses Heft der *Communio* ist diesem Anliegen gewidmet, ein Wissen um moralische Grenzen menschlichen Handelns, das zu den unverzichtbaren Grundlagen menschlichen Zusammenlebens gehört, neu zu thematisieren und seine Bedeutung für die gegenwärtige moralphilosophische und moraltheologische Debatte – wie auch für die Zukunft des Menschen – zu zeigen.

Holger Zaborowski

Holger Zaborowski · Washington D.C.

IKONISCHES EXISTIEREN

Zur Hermeneutik des Menschseins

1. «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»

Was ist der Mensch? Dies ist nach Immanuel Kant nicht nur eine der wesentlichen Grundfragen der Philosophie «in weltbürgerlicher Bedeutung». Es ist darüber hinaus jene Frage, in der die drei anderen Grundfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – ihre Einheit finden. Denn die Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion bezögen sich allesamt, so Kant, auf die grundlegende Frage der Anthropologie nach dem Menschen. F.W.J. Schelling konnte im Anschluß an Kant mit dem ihm eigenen Pathos formulieren: «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»: eine Aussage, die trotz ihrer Zuspitzung Wahrheit beanspruchen dürfte, zeigt sich doch in jedem philosophischen Fragen immer auch der Mensch als derjenige, der sich im Fragen (und Antworten) selbst zu verstehen sucht – und von sich selbst her auch das andere seiner selbst.

In der Geschichte des abendländischen Denkens sind auf die Frage «Was ist der Mensch» verschiedene, oft einander ergänzende, manchmal zueinander im Widerspruch stehende Antworten gegeben worden: Der Mensch sei, so Aristoteles, ein Lebewesen, das über den *logos*, über Sprache und Vernunft, verfüge. Der Mensch, so die jüdisch-christliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen, sei ein Geschöpf, das vor allen anderen Geschöpfen in besonderer Weise ausgezeichnet sei. Denn der Mensch sei als *imago Dei* die «Krone der Schöpfung», das Wesen, dem von Gott der Auftrag gegeben wurde, die Lebewesen auf der Erde zu benennen und sich die Erde untertan zu machen. Er sei aber immer auch Sünder, ein gefallenes Wesen, das auf die erlösende Gnade Gottes angewiesen sei. Oder der

Holger Zaborowski, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

Mensch, so die Antwort, die in besonderer Weise charakteristisch für das neuzeitliche Verständnis des Menschen werden sollte, sei Subjekt, er sei das Wesen der Freiheit und daher nie nur ein Mittel, sondern immer auch Selbstzweck. Ihm komme aus diesem Grunde eine besondere Würde zu: die Menschenwürde, ein Gedanke, der nicht nur in der christlichen Tradition schon artikuliert worden war, sondern der seinen Niederschlag auch im Gedanken einer allen Menschen eigenen unverletzbaren Menschenrechte finden sollte. Der Mensch, so eine andere Antwort, sei ein Mängelwesen, ein unfertiges Wesen. Er sei, so Schopenhauers Verdacht, «im Grunde ein entsetzliches Tier» – eine Aussage, der *mutatis mutandis* auch Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud oder Konrad Lorenz zugestimmt hätten. Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus, ein Wolf, wie Thomas Hobbes im Ausgang der Neuzeit schrieb, dem anderen Menschen, ein aufrecht gehendes Tier, das vieles kann – nicht nur denken – und dem gerade dies immer wieder auch zum Verhängnis wird.

Die Reihe dieser Charakterisierungen des Menschen ließe sich fast endlos, so mag es scheinen, weiterführen: der Mensch sei *homo faber*, das Wesen, das die Welt gestalte (und zunehmend dabei an Grenzen stoße), *homo laborans*, der arbeitende, sich darin auch selbst fremd werdende Mensch, er sei *homo ludens*, der Mensch, der sich im Spiel die Welt erschließe, *homo ridens*, der lachende Mensch, der sich von allem Ernst humorvoll distanzieren kann, oder er sei *homo oeconomicus*, der Mensch, der in einem handelnden und tauschenden Verhältnis zu anderen Menschen stehe. Der Mensch scheint das Wesen zu sein, das durch keine Definition erschöpfend bestimmt werden kann, dessen Definition eine bleibende Aufgabe zu sein scheint, der – letztlich – jeder Definition zu entgehen scheint. Immer ist er mehr, immer ist er anderes auch, der Mensch, das unbekannte Wesen, *homo ignotus*, das immer auch andere Wesen: *homo semper alius*.

In den verschiedenen Anthropologien – den biologischen, historischen oder philosophischen Anthropologien und den verschiedenen Ansätzen, die Wissenschaften vom Menschen interdisziplinär in den sogenannten «Humanwissenschaften» zusammenzuführen – werden Antworten auf die Frage, *was* der Mensch sei, gesucht. Und vielleicht ist auch der einzige Gegenstand der Wissenschaften – letztlich der Mensch. Wie man auch immer das Verhältnis dieser Antworten zueinander bestimmen mag, wo man Schwerpunkte legt, welche Bestimmung des Menschen man für grundlegender hält, es scheint doch so zu sein, dass alle diese Bestimmungen etwas Wahres über den Menschen zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist all dies, ein Wesen zwischen Himmel und Erde, Gottes Bild und Wolf, Freiheit des moralischen Handelns und Notwendigkeit des Triebs, «bald weniger als Tier, bald mehr als Engel», wie Lessing im *Nathan* schrieb, ein Wesen des Dazwischen: spielend, lachend, handelnd – aber nicht nur. Denn

die verschiedenen anthropologischen Ansätze bleiben aufgrund ihrer Fragestellung auf bestimmte Aspekte des Menschen beschränkt, auf Aspekte, von denen her es sehr gut möglich ist, den Menschen in seiner Differenz zu anderen Tieren zu bestimmen, die spezifische Differenz aufzuzeigen, durch die der Mensch von allen anderen Tieren unterschieden werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang von *dem* Menschen gesprochen wird, so wird immer von allen Menschen, von allen Angehörigen der Spezies Mensch, gesprochen. Diese verfügen zumindest potentiell über bestimmte Eigenschaften, die es erlauben, sie einer eigenen Spezies «Mensch» gegenüber Wesen, die nicht – und die nie – über diese Eigenschaften verfügen, zuzuordnen. *Der* Mensch wird somit als Träger bestimmter Eigenschaften verstanden, die ihn vor anderen Wesen auszeichnen. Damit, mit dieser Bestimmung der Differenz zwischen dem «Mensch» und dem «Nicht-Mensch», ist allerdings noch nicht jene Differenz benannt, die im Menschen selbst liegt – *homo semper aliter*, wie sich zeigen wird – und nach der anders gefragt wird, nämlich mit der Frage: *Wer* ist der Mensch?

2. «Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?»

Das Fragepronomen «Wer» weist bereits auf eine besondere Art des Fragens hin. Denn schon mit dieser Frage, die sich eines Fragepronomens bedient, das im eigentlichen Sinne einzig auf den Menschen bezogen wird, wird zum Ausdruck gebracht, dass der «Gegenstand» der Frage vor den Gegenständen anderer Fragen, nach denen wir mit «Was?» fragen, gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß er kein Gegenstand, kein vorhandenes Etwas, sondern jemand ist. Was aber bedeutet dies? Führt uns die Sprache hier in die Irre? Ist es überhaupt sinnvoll, so allgemein nach dem Menschen zu fragen – Wer ist der Mensch? – statt nur in konkretem Zusammenhang diese Frage zu stellen – «Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?» Wenn wir nach einzelnen Menschen (und nicht nach *dem* Menschen) mit der Wer-Frage fragen, so scheint es, können wir – diesem Indiz der Sprache folgend – vielleicht auch in allgemeinerer Absicht die Frage nach dem Menschen als *einem* Menschen, als demjenigen Seienden also, das jemand und nicht etwas ist, stellen.

Die Frage nach jemandem, so legt das Fragepronomen also nahe, ist anders zu beantworten als die Was-Frage etwa nach einem vorhandenen Gegenstand oder nach bestimmten Eigenschaften. Denn wir fragen mit der Wer-Frage nach einem Individuum. Wir stellen mit der Frage, wer denn der Mensch sei, nicht die durchaus legitime Frage nach *dem* Menschen als dem Mitglied einer Gruppe von Seienden, die – sei es nun durch natürliche Ausstattung oder kulturelle Prägung – über bestimmte Eigenschaften verfügt. Wir fragen nicht nach dem Menschen als Natur- oder Gattungswesen.

Diese Frage, diese Perspektive auf den Menschen ist ohne Zweifel möglich. Sie führt allerdings nicht (oder sagen wir besser: zunächst einmal nicht) zu einer Antwort, die die innere Differenz des Menschen in sich selbst und somit auch in vollem Sinne die ihm eigene Würde verdeutlicht.

Wir fragen mit der Wer-Frage nach dem Menschen selbst als er selbst, nach dem Individuum in seiner Individualität: «Es ist der Vater mit seinem Kind» und nicht irgendein Mensch und nicht einmal irgendein Vater. Dieses, das Individuum ist nun in seiner Individualität eigentlich unaussprechbar (*inefabbile*), wie die philosophische Tradition wußte. Denn wie sollte man mit den Mitteln menschlicher Sprache etwas als es selbst in seiner Einmaligkeit und nicht als etwas (anderes), als zugehörig zu einer Gruppe von anderen Seienden, bezeichnen? Hier stoßen wir zunächst einmal an die Grenzen der Sprache.

Trotzdem fragen wir immer wieder nach dem Menschen als Individum. Wenn wir mit «Wer?» nach einem Menschen fragen, wollen wir möglichst genau wissen, um wen es geht oder wer es war. Die Antwort auf diese Frage besteht im Normalfall in einem Eigennamen oder in der Angabe eines ausreichend bestimmten Subjektes. Denn es ist «*der* Vater mit dem Sohn», der so spät durch Nacht und Wind reitet. Nur in der Verlegenheit, d.h. wenn wir die Antwort eigentlich nicht genau wissen, antworten wir in weniger bestimmter Weise: ein Vater oder irgendjemand. Aber wir sagen: Es ist irgend*jemand*, nicht irgendetwas, es sei denn es hat sich tatsächlich um «etwas Reitendes» gehandelt – aber damit wären wir schnell im Reich der Geister und Gespenster.

Der Eigen- oder Vorname – was den Nachnamen betrifft, sieht die Situation insofern etwas anders aus, als mit ihm durchaus klassifikatorisch auf andere Mitglieder derselben (Familien-)Gruppe Bezug genommen wird – zeigt in vielen Kulturen eine besondere sprachphilosophisch bedeutsame Eigenschaft: Denn mittels eines Eigennamens wird jemand nicht klassifiziert – als etwas, das einer Gruppe von anderen ähnlichen Dingen zugeordnet werden kann –, sondern als jemand, als Indivium, d.h. als er selbst benannt und angesprochen. Eigennamen haben daher primär keine Bedeutung, obwohl sie sekundär auf Konvention zurückgehende Bedeutungselemente enthalten können wie etwa Informationen über das Geschlecht desjenigen, auf den Bezug genommen wird: So weiß man, dass «Peter» ein Mann, «Petra» eine Frau ist, und wird auch – mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Unschärfe – Aussagen über die Herkunft von «Peter» und «Petra» machen können.

Vielmehr noch: Eigennamen, so unser Empfinden, dürfen zunächst einmal keine Bedeutung haben oder sie lassen, bei Namen, die eine Bedeutungsdimension haben, diese Bedeutung in den Hintergrund treten. Deshalb werden etwa die Eigen-Namen meistens ohne direkten (Bedeutungs- oder

Bezeichnungs-)Bezug auf das zu benennende Kind gewählt. Eltern warten nicht bis nach der Geburt, um aufgrund bestimmter Eigenschaften einen Namen für ihr Kind zu finden. Sie dürften in der Regel auch die Wahl des Eigennamens für ihr Kind nicht damit erklären, daß der Name seiner Bedeutung nach gut zum Kind passe.

Dies, ein bedeutungsvolles Benennen geschieht nicht nur beim uneigentlichen Benennen etwa von Hunden, sondern auch bei Spitznamen – oft nicht zur Freude der benannten Individuen, nicht nur weil Spitznamen oft auf charakteristische Schwächen oder Eigenheiten aufmerksam machen, sondern – trotz dieses Bezuges auf etwas Charakteristisches – ihnen, den Spitznamen, etwas Generisches anhaftet. Der Mensch wird von einer Gruppe anderer Seiender (und seien dies auch ausschließlich Menschen) her verstanden. Den Eigennamen ist diese generische Dimension fremd, auch wenn es zunächst so scheinen mag, als hafte ihnen diese Dimension trotzdem an: Aber weder Peter noch Petra sind Steine (wie das griechische Wort, von dem diese Namen abgeleitet sind, nahe legen könnte) noch sind sie mit dem Apostel Petrus, nach dem sie vielleicht benannt wurden, identisch oder mit ihm Mitglied einer bestimmten Art von Menschen, die allesamt als Peter oder Petra bezeichnet werden – und bezeichnet werden müssen, wollte man sie korrekt bezeichnen.

Durch den Eigennamen wird nämlich das Eigen- oder Selbstsein des Menschen angezeigt. Es wird auf eine Identität ganz eigener Art verwiesen, auf eine Identität, die nicht darin besteht, daß man mit anderen Wesen desselben Namens dieselben Eigenschaften teilt, sondern einzig und allein die Art zu sein: nämlich Selbstsein, ein Selbst zu sein.

Denn der Mensch *ist* anders als ein Stein, eine Pflanze oder ein Tier. Was immer er auch tun mag, ob er arbeitet, spielt, lacht oder handelt, wie immer er sich verhalten mag, wie ein Heiliger oder ein Raubtier, immer *ist* er anders als alles andere nicht-menschliche Seiende. Daß er anders *ist*, wird sprachlich zunächst einmal dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei der Frage nach dem Menschen nicht nur um die Frage nach «etwas», nach einem Träger bestimmter Eigenschaften, handelt, sondern vor allem auch um die Frage nach «jemand». Die eigentliche Antwort auf diese Frage liegt in einer reinen Referenz, in einem zunächst einmal bedeutungslosen Eigennamen. Daß Menschen Individuen sind und als sie selbst benannt werden können (daß Menschen also in eigentlichem Sinne Eigen-Namen tragen), unterscheidet sie also von allen anderen Seienden – sehen wir von uneigentlichem oder analogem Gebrauch von Namen etwa in bezug auf Tiere ab –, nicht nur da sie als Menschen etwas anderes sind als anderes Seiende, sondern vor allem daß sie anders sind als andere Seiende.

Menschen sind, mit anderen Worten, zwar immer auch etwas und daher immer auch klassifizierbare Elemente einer Art oder Spezies, aber sie

sind darüber hinaus immer jemand und damit nicht-klassifizierbares Selbstsein oder, um Martin Heideggers Bezeichnung zu nutzen, Da-sein. Denn für den Menschen bedeutet es etwas anderes zu sein, als für anderes Seiende: Der Mensch vollzieht sich in der Zeit, ja, als ursprüngliche Zeit; sein «Sein» ist verbal zu verstehen: *sein*. Er steht zu sich selbst dabei im Verhältnis der Differenz: Er kann sich noch einmal zu seinem *sein* eigens verhalten. Er *ist* als Selbstverhältnis. Es geht ihm, wie Heidegger es formuliert hat, in seinem Sein um sein Sein selbst.

Was aber bedeutet es näherhin für den Menschen, Selbstsein zu sein? Wie *ist* der Mensch – im Vergleich etwa zu einem Stein, einer Pflanze oder einem Tier? Und was bedeutet dieses – diese besondere Weise zu *sein* – für unser Verständnis des Menschen? Hat es praktische Auswirkungen? Welche Antwort auf die Frage nach der Würde des Menschen finden wir in Anbetracht dieser besonderen Seinsweise? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so leicht, wie es zunächst erscheinen mag, und erfordert einige Vorüberlegungen.

3. «La Grandeur et misère de l'homme»

Da sowohl die philosophische als auch die theologische Diskussion sich nie in einem gleichsam luftleeren Raum bewegen, sondern immer auch auf ihre je eigene Zeit bezogen sind, ist es daher ratsam, zunächst einmal kurz das Profil dieser «je eigenen Zeit» zu betrachten: Es ist vor allem das Denken der Neuzeit und der Gegenwart, das in einer zuvor nicht gekannte Weise die Sonderstellung des Menschen nicht nur im Bereich des Lebenden, sondern darüberhinaus auch im Kosmos betont hat, die Differenz also, die den Menschen von anderem Seienden trennt und die sich in ihm selbst, in seiner eigenen Seinsweise, aufweisen läßt. Es ist darüber hinaus erst das neuzeitliche Denken, das – aus verschiedenen Gründen – intensiv wie nie zuvor mit dieser Differenz auseinandergesetzt hat und so dazu beigetragen hat, weiter zu erschließen, was es etwa bedeutet, wenn man den Menschen als Person bezeichnet. Die neuzeitliche Philosophie hat in diesem Zusammenhang etwa auch die Würde des Menschen in einer zuvor nicht gekannten Weise zur Sprache gebracht. Daß der einzige Gegenstand der Philosophie der Mensch ist, wie Schelling darlegte, gilt vor allem für das neuzeitliche Denken.

Das neuzeitliche Denken über den Menschen scheint aber einer besonderen Dialektik unterworfen zu sein. Auch die Aufklärung über den Menschen zeigte ihre Schattenseiten, Schattenseiten, die im Wesen des Menschen selbst zu liegen scheinen, wie vor allem im 19. Jahrhundert deutlich wurde, als zunehmend die irrationalen, unbewussten und teils sogar dunklen Seiten des Menschen in den Vordergrund des Interesses rückten. Kann man angesichts dessen überhaupt noch von der besonderen Würde des Menschen sprechen? Ist die Idee der besonderen Würde des Menschen

nicht eine weit zu optimistische Illusion, ein reiner Wunschgedanke, der kaum eine Begründung in der Wirklichkeit finden dürfte? Ist damit das überlieferte Verständnis des Menschen und seiner besonderen Würde nicht grundsätzlich in Frage gestellt – werde es nun mit oder ohne ausdrücklichen Bezug auf die christliche Tradition begründet und entfaltet?

Der Mensch hat immer nach sich selbst gefragt und sich, seine Existenz, reflexiv eingeholt und erhellt. Die Fragen nach dem Menschen werden allerdings umso dringlicher, wenn die überlieferten Antworten darauf, wer – oder was – der Mensch ist, unsicher geworden sind. Dies scheint heute der Fall zu sein, das überlieferte Selbstverständnis des Menschen ist nicht mehr selbstverständlich. Deshalb gehört die Frage nach dem Menschen zu den am intensivsten diskutierten Fragen der philosophischen und theologischen Debatte. Es scheint sich zunächst einmal um eine Krise von Begriffen zu handeln: Man scheint nicht mehr recht genau zu wissen, was eigentlich damit gemeint ist, wenn man Begriffe wie Mensch, Würde, Menschenrecht oder Person nutzt, und bemüht sich daher um ein neues Verständnis dieser Begriffe.

Begriffskrisen sind allerdings immer auch «Wirklichkeitskrisen». Sie verweisen etwa darauf, dass sich unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit verändert hat und daß die überlieferten Begriffe nicht mehr ausreichen, um über die Wirklichkeit zu sprechen. Es mag aber auch der Fall sein, dass die überlieferten Begriffe ihre Kraft verloren haben, daß sie – in einem ideengeschichtlichen Prozess, den es genauer nachzuzeichnen gälte – erstarrt sind und nicht mehr die Erfahrungen zum Ausdruck bringen, die sich einst in ihnen ausgesprochen hat. Und es mag auch sein, daß sich die Wirklichkeit selbst geändert hat, daß es also heute etwas anderes bedeutet, Mensch zu sein, als zu anderen Zeiten. Was auch immer der Fall sein mag, so stellt sich doch angesichts der Begriffkrise die Aufgabe, zur Sache des Mensch*seins* selbst zurückzukehren, um neu einzuholen, was es denn eigentlich bedeutet, ein Mensch zu *sein* – ein wichtige Aufgabe, die auch bedeuten kann, von manchen überlieferten Begriffen oder Vorstellungen erst einmal oder grundsätzlich Abschied zu nehmen.

Wenn hier von «Krise» gesprochen wird, sollte dies daher nicht als negative Kennzeichnung der Gegenwart verstanden werden, sondern als Chance. Denn diese Krise hat – wie jede Krise – negative wie auch positive Aspekte. Der Chor derjenigen, die in der «Krise des abendländisch-christlichen Menschenbildes» oder im viel beschworenen «Untergang des Abendlandes» nur negative und bedauernswerte Tendenzen sehen, ist ja oft an romantischer Naivität und mangelndem geschichtlichen Bewusstsein kaum zu übertreffen. Denn geschichtlich gesehen mag es wohl Phasen weniger fundamentaler Krisen geben, es kann aber nicht geleugnet werden, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das insofern immer neu in der Krise steht, als

er je neu die Frage nach dem Menschen als die Frage nach sich selbst stellen muß – geschehe dies nun explizit oder implizit. Der Mensch ist somit das Wesen der Krise, der je neuen unterscheidenden (d.h. in diesem Sinne kritischen) Aneignung dessen, was es für ihn bedeutet, zu sein. Erstarrte Formeln helfen ihm dabei nicht und verdecken nur oberflächlich die Unruhe und Unsicherheit, die mit der Herausforderung, Mensch zu sein, notwendigerweise verbunden sind.

Wenn der Begriff und das Verständnis des Menschen, der Person und der Menschenwürde in einer Krise zu sein scheinen, so erfordert dies daher zunächst einmal auch eine neue Selbstvergewisserung und die Kritik überlieferter, aber oft leer gewordener Formeln. Denn was bedeutet es eigentlich, wenn der Mensch als «Geschöpf» bezeichnet wird? Oder wenn ihm eine besondere unverletzliche Würde zugeschrieben wird? Welche Vorstellungen haben sich dieser Aussage beigestellt und sich im Laufe der Begriffsgeschichte ihr zugrunde gelegt? Wäre es nicht notwendig, in neuer Weise das biblische oder moderne Verständnis des Menschen neu zum Sprechen zu bringen? Und was bedeutet es, daß der Mensch Sprache und Vernunft hat – gerade angesichts der Tatsache, dass der Graben zwischen dem Menschen und den anderen Tieren (sic!) nicht so groß ist, wie viele Generationen vor uns angenommen haben? Und was bedeutet es überhaupt, vom Menschen als Person zu sprechen? Haben wir denn oft wirklich ausreichend verstanden, was wir mit diesen großen und oft Respekt erheischenden Begriffen eigentlich meinen?

Gerade wenn es um den Menschen geht, bedienen wir uns gerne großer Worte. Aber es mag sein, daß diese großen Worte heute nur noch wie ungedeckte Schecks unsere Argumentationen zieren und nicht mehr einholen, was sie versprechen, aber dennoch in Sonntagsreden unterschiedlichster Provenienz bemüht werden. Es mag daher angebracht sein, in Hinblick auf diese großen Begriffe zumindest zeitweise einmal Abstinenz zu üben. Vielleicht gilt es, einmal das, was das Besondere der Person oder die Würde des Menschen ausmacht, einmal anders zur Sprache zu bringen, in einer Sprache, die etwa nicht über ihren Gegenstand verfügt und bestimmt, was der Mensch hat oder ist, die nicht bestimmte oft problematisch gewordene historische Konnotationen mit sich trägt, sondern in einer Sprache, die auf das je Eigene, die Weise verweist, in der der Mensch *ist*. Denn es mag auch der Fall sein, dass ein bestimmendes Denken letztlich verfehlt, worum es in der Frage nach dem Menschen eigentlich geht. Geht es doch gerade darum, nicht klassifikatorisch zu bestimmen, was der Mensch ist, sondern darauf zu verweisen und zu verstehen, wer der Mensch in seiner Einmaligkeit ist – ohnehin eine Aufgabe, die immer wieder an die Grenzen der Sprache stoßen lässt und eine andere, eine je neue Weise des eigentlichen Sprechens erfordert.

Darum, um dieses neue Verstehen, geht es in besonderer Weise in der jetzigen Situation. Denn seitens des neuzeitlichen Denkens, so hat sich schon andeutungsweise gezeigt, sind mehr oder weniger ausdrücklich radikale Anfragen an die Bestimmung des Menschen gestellt worden: Ist der Mensch etwa nur ein vernachlässigbares Glied in einem ihm übergeordneten dialektischen Geschichtsprozess? Bestimmt er sich einzig von seiner gesellschaftlichen Rolle oder Funktion her? Ist letztlich unser Festhalten an Subjektivität und Personalität ein letztes Aufbäumen kaum noch zu verantwortender metaphysischer Prinzipien? Ist der Mensch nicht letztlich eine Illusion, das Wesen, das es zu überwinden gilt und dessen Ende es zu deklarieren gilt? Ist es daher nicht nur folgerichtig, daß dem Tode Gottes der Tod des Menschen folgt?

Diese Fragen müssen ernst genommen werden. Denn die Frage nach dem Menschen ist alles andere als beantwortet. Es ist auch nicht einfach möglich, auf vorgefertigte Formeln über das Wesen (das «Was») des Menschen Bezug zu nehmen: Die Frage nach dem Menschen ist eine jener letzten, grundlegenden Fragen, die die Philosophie immer neu in der Freiheit stellen muß und die ursprünglichem Philosophieren zueigen ist. Denn diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn wir als wir selbst sie stellen – und immer wieder neu stellen müssen, geschehe dies nun ausdrücklich oder nicht. Denn der Mensch lebt immer auch als Antwort auf die Frage, die er selbst ist.

Es gibt aber – neben dem philosophisch deklarierten «Tod des Subjekts» oder dem «Ende des Menschen» – noch einige andere Gründe, warum die Frage nach dem Menschen gegenwärtig mit besonderer Intensität in der philosophischen und theologischen Diskussion erörtert wird. Man mag in diesem Zusammenhang an die neuesten Entwicklungen in den Bio- und Medizintechnologien an die Schattenseiten der Globalisierung und die zunehmende Vorherrschaft marktwirtschaftlichen Denkens auch im politischen Diskurs denken oder an die Paradigmenwechsel, die mit den neuen Medien wie etwa dem Internet verbunden sind. In unterschiedlicher Weise sind hier der Mensch und das überlieferte Selbstverständnis des Menschen herausgefordert.

Diese Herausforderungen lassen sich vielleicht insofern zusammenfassen, als sie alle auf die paradigmatische Bedeutung des Herstellens zurückgehen: Das Herstellen (oder Machen) ist vor allem in der Neuzeit zu unserem Grundverhältnis der Natur und dem Menschen gegenüber geworden. Dies verweist zunächst einmal auf eine den Menschen in besonderer Weise auszeichnende Eigenschaft: Der Mensch ist ein herstellendes, die Welt beherrschendes und sich aneignendes Wesens. Wirklichkeit wird als hergestellte Wirklichkeit oder als der Herstellung zur Verfügung stehendes Material verstanden. Die Praxis des Machens wird so zu einem Hauptzugang zur Wirklichkeit. Der Mensch wird dann aber auch zunehmend selbst als ein

Produkt verstanden – und verstehe er sich gänzlich als Produkt der eigenen Entscheidungen, der eigenen Freiheit. Der Mensch als «Hersteller» und «Macher» macht letztlich auch vor sich selbst nicht halt.

Die Erfahrung, die die Gegenwart bestimmt, ist nun in einer paradoxen Weise gespalten: Auf der einen Seite bleibt das Paradigma des Herstellens bestimmend, der Mensch wird als etwas prinzipiell Machbares oder Herstellbares verstanden, auf der anderen Seite werden zunehmend nicht nur die Grenzen, die Paradigmas des Herstellens oder Machens deutlich, sondern auch eine ihm eigene Dialektik. Wir mögen etwa unseren Phantasien über den «neuen Menschen», über einen Menschen frei von Krankheit und Not, über eine gerechte Gesellschaft oder das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer friedlich zusammen lebenden Menschenfamilie freien Lauf lassen, so sehr wir wollen, wir mögen in die Tat umsetzen, was wir können: Verbesserungen in der Medizintechnik, bessere Organisationen und Strukturen, die das menschliche Zusammenleben bestimmten, so sehr wir die Vision eines neuen Menschen, unseren, den von uns gemachten neuen Menschen in die Wirklichkeit umzusetzen suchen, so sehr bleibt eine – letztlich doch tröstliche – Wahrheit wahr: dass wir als wir selbst irgendwann sterben müssen, daß wir, als wir selbst, letztlich Freiheit aus eigenem Ursprung sind und dass wir daher, als wir selbst, nicht gemacht werden können, dass der Mensch immer auch das Wesen ist, das auf Grenzen stößt und an diesen Grenzen wächst. So sehr der Mensch etwa Naturwesen ist, so sehr ist er auch ein selbstursprüngliches, ein selbstanfängliches Wesen: Als Menschen müssen wir etwas mit uns selbst anfangen – was auch immer andere von uns erwarten mögen, was auch immer unsere «genetische Ausstattung» sei, was auch immer die Vorgaben der «Hersteller» und «Macher» sein mögen.

Was nun die Dialektik des Herstellungs-Paradigmas betrifft, dürfte sich immer deutlicher auch zeigen, dass das Herstellen des Menschen letztlich unmenschlich wird: Wir können jene Dimensionen des Menschseins nicht leugnen, die sich gerade nicht machen lassen, so sehr wir gerade gegen diese Grenzen etwas «machen» wollen. Je mehr aber diese Grenze geleugnet wird, je mehr nicht gesehen wird, dass Freiheit nur in der Begrenzung menschlich bleibt, desto mehr wird gewissermaßen der Mensch selbst verraten und aufs Spiel gesetzt: der «neue Mensch» ist dann nur noch der «Unmensch», der Mensch, der nicht sein *soll* (so wie die Untat nicht sein *soll*), so sehr es auch technisch möglich sein mag, ihn, den neuen Menschen, zu verwirklichen und damit eine fundamentale Ungleichheit – zwischen den «alten» und den «neuen» Menschen – zu erzeugen. Denn auch dass alle Menschen gleich sind, wird sich dann kaum noch überzeugend vermitteln lassen.

Daher, angesichts dieser Herausforderungen, ist es wichtig, immer neu die Frage nach dem Menschen zu stellen – und auch unbequeme Einsichten in Kauf zu nehmen. Es gibt etwa Aspekte des überlieferten Verständnisses

von Menschenwürde, die sich so nicht mehr halten lassen. Beispielsweise dürfte die Einsicht in die Einheit der Natur und die natürliche Entwicklung des Menschen dazu führen, den Begriff der (Menschen-)Würde oder Personalität in gewisser Weise auszuweiten und etwa auch Delphinen oder hochstehenden Primaten eine der Menschenwürde zumindest analoge Würde zuzuschreiben. Dies zuzugestehen, bedeutet allerdings nicht, im selben Schritt den Menschen zu naturalisieren und zu einem rein biologisch erklärbaren Produkt der Evolution der Materie zu machen. Es kommt vielmehr auch darauf an, in neuer Weise positiv einzuholen, worin die dem Menschen eigene «Würde» liege und wie die Vorstellung, der Mensch zeige eine Würde, die ihn vor allen anderen Seienden auszeichne, verstanden werden könne. Wie also kann das Menschsein verstanden werden? Nähern wir uns der Antwort auf diese Frage über einen kurzen Umweg, der noch einmal die Herausforderung, vor der wir bei der Frage nach dem Menschsein stehen, verdeutlicht und der als solcher – als ein wiederholender Umweg – gerade deshalb wichtig ist, weil wir zunehmend dazu tendieren, von den Wissenschaften die Antworten auf die grundlegende Frage nach dem Menschen zu erwarten.

4. Zur Hermeneutik des Mensch-seins

Dieses Bemühen, die Frage nach dem Menschen neu zu stellen, zeigt sich nämlich sehr deutlich vor allem auch in der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte des letzten Jahrhunderts. Die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, erlebte im 20. Jahrhundert eine Blüte. Unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen beschäftigten sich mit der Frage nach dem Menschen und förderten die Entwicklung der verschiedenen anthropologischen Disziplinen. Dieser historische Befund steht in einem sehr engen Verhältnis zur Krise der überlieferten Menschenbilder: Denn eine mögliche (und nicht unwichtige) Antwort auf diese Krise besteht darin, wissenschaftlich neu zu bestimmen, was über den Menschen gesagt werden kann. Es dürfte auch keine Überraschung sein, daß die Antwort auf die Frage nach dem Menschen vor allem wissenschaftlich erarbeitet wurde: Denn die Wissenschaften erheben den Anspruch, zu methodisch gesichertem Wissen über den Menschen zu gelangen. Damit wäre nicht nur die Unschärfe vieler überlieferter philosophischer und theologischer Menschenbilder vermieden, sondern auch das Verständnis des Menschen auf eine universale Grundlage gestellt. Die Zustimmung zu bestimmten «weltanschaulichen» Voraussetzungen, seien sie nun theologischer oder philosophischer Natur, so schien es, war nicht mehr notwendig.

So wichtig die Beiträge etwa der biologischen, der historischen oder der philosophischen Anthropologien für das Selbstverständnis des Menschen

sind, so sehr sind sie von einschränkenden Voraussetzungen bestimmt, die jedem wissenschaftlichen Wissen zueigen sind. Wissenschaftliche Zugänge zur Realität stehen unter Voraussetzungen, die innerhalb eines wissenschaftlichen Sprach- oder Erkenntnisspiels nicht hintergangen werden können. So betrachtet die Wissenschaft das Besondere im Hinblick auf die in ihm zum Vorschein kommenden allgemeinen Merkmale, aber nie als es selbst. Der Mensch kann daher immer nur insofern zum «Gegenstand» der Wissenschaft werden, als er auch vergegenständlicht werden kann – und zwar unter dem Vorbehalt, dass das Eigentliche des Selbstseins sich nicht durch einen vergegenständlichenden Zugriff bestimmen läßt. Diese Bestimmung der Wissenschaft gilt vor allem für die natur- und sozialwissenschaftliche Forschung, in der es darum geht, Wirklichkeit vor allem mit Bezug auf ihre Gründe, d.h. kausalanalytisch, zu erklären. Der Mensch wird so als Naturwesen, nicht aber als Wesen der Freiheit und somit in seiner eigentlichen Differenz verstanden.

In der geisteswissenschaftlichen Forschung, die sich vornehmlich mit Zeugnissen menschlichen Handelns in der Welt beschäftigt, wird ein anderes Ideal verfolgt, nämlich das Verstehen, das sich gerade auch auf das Besondere zum Beispiel einer geschichtlichen Situation oder eines Textes bezieht. Es könnte nun naheliegen, die Aufgabe einer Bestimmung des Menschen hermeneutisch und somit mit einer geisteswissenschaftlichen Methode zu versuchen. Aber so viele Anregungen die Geisteswissenschaften im allgemeinen oder die Hermeneutik im besonderen auch für die Beantwortung der Frage nach dem Menschen bietet, so sehr gibt es auch Grenzen der Anwendung einer allgemeinen geisteswissenschaftlichen Hermeneutik auf den besonderen «Fall» des Mensch*seins*. Dies hat unter anderem Martin Heidegger in seiner «Hermeneutik der Faktizität» sehr deutlich gezeigt. Denn der Mensch ist nie nur «Gegenstand» des Verstehens, sondern ein immer schon verstehendes, sich verstehend zu sich selbst und zu seiner Mit- und Umwelt verhaltendes Seiendes. Der Vollzug des Menschen – als Selbst*sein* – ist daher ein Phänomen *sui generis*, das nur von ihm selbst her, im Rückgang auf diese «Sache selbst» wirklich verstanden werden kann und einen eigenen Zugang erfordert. Damit nähern wir uns der Aufgabe einer Hermeneutik des Mensch*seins*, die helfen kann, den Vollzug des Menschen (die Art und Weise, in der er *selbst ist*) zu verstehen.

Man könnte nun denken, es sei an der Zeit, einige weitere «methodische» Überlegungen anzustellen. Allerdings ist der Begriff des Methodischen ambivalent. Im neuzeitlich-wissenschaftlichen Sinne gibt es keine Methode, das Mensch*sein* zu verstehen. Denn die wissenschaftlichen Methoden beschäftigen sich mit dem einzelnen Phänomen unter dem Gesichtspunkt seiner Zugehörigkeit zum Allgemeinen. Wenn es um die Frage danach geht, wer denn eigentlich der Mensch sei, um die Frage also nach jemandem und

nicht nach etwas, versagt, wie deutlich geworden sein dürfte, die wissenschaftliche Methodologie. Sichere Erkenntnis ist hier nicht möglich. Dies besagt aber nicht, daß gar keine Erkenntnis oder gar kein bestimmter «Weg» zu dieser Erkenntnis möglich ist. Vielmehr ist eine Erkenntnis anderer Art möglich, deren «Unsicherheitsgrad» von der Natur dieser Erkenntnis her vorgegeben ist.

Während es keine wissenschaftliche Methode gibt, so gibt es doch einen bestimmten Stil des Denkens, das es erlaubt, sich dem Menschsein denkend anzunähern. Es ist vor allem die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie des 20. Jahrhunderts, die wichtige Beiträge für die Entwicklung dieses Stils geleistet hat und die es erlaubt, die «Sache selbst» des Menschseins aufzuweisen.

Dabei scheinen in unserem Zusammenhang zwei Einsichten von zentraler Bedeutung: Die eine betrifft die Möglichkeiten der Sprache angesichts dessen, wie Menschsein geschieht. Diese Sprache kann, wie Heidegger gezeigt hat, anders als die fassende Sprache der Wissenschaften, keine generalisierende oder formalisierende Sprache, die über ihren Gegenstand zu verfügen beansprucht, sein. Es muss vielmehr um ein Sprechen gehen, das – vielleicht in großer Nähe zur Sprache der Dichter – den Blick des Lesers auf bestimmte Phänomene lenkt, so dass dieser dann als er selbst beim Phänomen selbst verweilen kann. Denn dies, das Phänomen, um das es beim Menschen geht, so die zweite zentrale Einsicht der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophie, wie sie von Martin Heidegger maßgeblich entwickelt wurde, ist kein vorhandenes Substanzhaftes «etwas», sondern «jemand», der *ist*, der sich also aus eigenem Ursprung, als Freiheit zeitigt, der in Freiheit mit sich selbst etwas anfängt und immer anfangen muss. Und da dies immer in «Bezügen», immer in Beziehungen geschieht – bezogen auf die Geschichte, auf die Gegenwart und auf die Zukunft, bezogen auf die Umwelt der Natur, die Mitwelt der anderen Menschen und die Überwelt der Götter (oder des Göttlichen) –, ist der Mensch nicht ein weltloses Subjekt, kein reines Bewußtsein, das erst in einem zweiten Schritt in Beziehung zum Nicht-Ich der Welt träte. Er ist immer schon in der Welt, die er mit anderen teilt und über die er mit anderen sich auch hinausbeziehen kann. Dies, diese Art und Weise zu sein, zeichnet den Menschen vor anderen Seienden in einzigartiger Weise aus.

6. Menschsein als ikonisches Existieren

Hiermit gelangen wir auch zur zentralen These unserer Ausführungen: Das Menschsein selbst, die Art und Weise also, wie der Mensch *ist*, ist die Würde des Menschen. Was bedeutet dies? Zunächst bedeutet es negativ, dass die Menschenwürde nicht eine Eigenschaft ist, die der Mensch in der Weise

hätte, wie er etwa über bestimmte Eigenschaften verfügt, die er mit allen Mitgliedern der Spezies *homo sapiens* teilt – also zum Beispiel zwei Füße, aufrechter Gang, Sprachvermögen oder Vernunft. Es bedeutet aber auch nicht, dass die Würde des Menschen eine Eigenschaft ist, über die der Mensch als einzelner verfügte, wie etwa über braune Haare oder eine krumme Nase. Wenn das Menschsein die Menschwürde ist, dann handelt es sich bei der Würde des Menschen überhaupt nicht um eine Eigenschaft, die von einem ihr zugrunde liegenden Subjekt (oder einer ihr zugrunde liegenden Substanz) ausgesagt werden könnte. Dann ist nämlich die Würde jener Vollzug des Menschen als eines einzelnen, die nur in einer seinlassenden, nicht in einer fassenden Weise in die Sprache geholt werden kann: dass er nicht einfach nur ist, sondern *ist* und in diesem – verbal zu verstehenden – *sein* sich noch einmal eigens zu seinem *sein* verhalten kann.

Als Menschen haben wir unsere eigene Zeit; wir sind unsere eigene Zeit, sind als Zeit. Als diese Zeit, die wir je sind, müssen wir etwas mit uns selbst beginnen. Und so sehr wir als Menschen Freiheit aus eigenem Ursprung sind, so sehr findet Freiheit eine Grenze in der Bezogenheit auf das Andere unseres *seins* und auf das *sein* des Anderen, die so weit gehen kann, dass es uns zunächst einmal nicht nur um unser eigenes *sein* geht, sondern um das *sein* des Anderen gehen muss, weil sich nur vom Anderen her, in Verantwortung für den Anderen, in Liebe zum Anderen, letztlich entscheidet, wer wir eigentlich *sind*: die Entscheidung der Freiheit, den Anderen anzuerkennen und damit Grenzen ihres eigenen Vollzuges. Unsere eigene Anfänglichkeit ist bezogen auf …, ist gegeben, ist verschuldet …, aber sie bleibt immer auch: Selbst-Anfänglichkeit.

Eine Hermeneutik des Menschseins kann daher nicht anders, als ein Phänomen ernst zu nehmen, das die Philosophie nach Heidegger – mit und gegen ihn – immer deutlicher aufgewiesen hat: Es gehört zu den ausgezeichneten Möglichkeiten des Menschseins, dass der Mensch dieser Beziehung, dieser Gabe, dieser Schuld in radikaler Weise entsprechen kann und sich, sein eigenes Selbstsein, hingeben kann. Der Mensch kann sich selbst zu einer Gabe machen, für die er nichts im Tausch erwartet. Jede Erwartung einer Gegenleistung würde die Hingabe korrumpieren: die Hingabe in der Freundschaft, der Liebe oder Verantwortung für den Anderen, aber, in analoger Weise, auch die Hingabe an eine Sache wie etwa die Kunst oder die Philosophie. Im Extremfall kann die Hingabe des Menschen bis in den Tod gehen und der Mensch hingebend die Gabe selbst transzendieren. Denn Menschsein gehorcht nicht dem Satz, alles Sein wolle in seinem Sein beharren. Im Gegenteil: Im Menschsein wird eine Offenheit des Seins, ein anders- oder mehr-als-*sein* deutlich. Es kann dem Menschen daher um sein Sein derart gehen, dass er um eines Anderen willen dieses Sein hingibt. Der Mensch setzt sich nämlich in seinem Selbstsein nicht nur in

ein Verhältnis zu seinem eigenen *sein*. Indem er sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, setzt er sich nämlich in ein Verhältnis zu allem anderen, was ist, und in besonderer Weise zu denjenigen, die *sind*, wie er selbst *ist*. Und indem er umgekehrt sich in ein Verhältnis zu allem anderen setzt, setzt er sich in ein Verhältnis zu sich selbst.

Diese beiden Verhältnisse – das Verhältnis des Selbst als Verhältnis zum eigenen *sein* und das Verhältnis des Selbst als ein Verhältnis zum Anderen – ent-sprechen nun einander. Sie stehen im Verhältnis einer Ana-logie, nicht einer begrifflichen Enstprechung, sondern einer bildlichen Entsprechung, einer Ent-sprechung des *logos* (so, wie man einem Auftrag entspricht), als der der Mensch in seinem *sein* sich äußert. Der Mensch ist somit als Selbst-sein, als das *sein* des Selbst Bild. Er ist Bild seiner selbst, ein Bild, das in seinem Verhalten zu sich selbst – gewissermaßen in einer «praktischen Reflektion» – entsteht, und, in dieser Selbstbildlichkeit, immer auch Bild des Anderen seiner selbst, das immer auch über die fassbaren Aspekte eines Bildes hinausverweist. Terminologisch können wir dies folgendermaßen beschreiben: Der Mensch *ist* als Ikone, er *ist* ikonisch. Menschs*ein* kann daher als ikonisches Existieren bezeichnet werden.

Das bedeutet: Der Mensch ist nicht einfach nur ein Abbild eines anderen oder seiner selbst, nicht einfach nur eine Wiederholung, eine Kopie, sondern ein lebendiges Bild, ein sich-zeitigendes Bild. Und es scheint, dass die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Bildlichkeit am besten durch die Bezeichnung «Ikone» angezeigt wird. Unter der Voraussetzung eines naturalistischen Wirklichkeitsverständnisses ist eine Ikone ein Stück bemalten Holzes, das in bestimmten, wissenschaftlich beschreibbaren Zusammenhängen steht. Man kann etwa wissenschaftlich sich zur Entstehung von Ikonen äußern, kann historisch verschiedene Stile oder Schulen der Ikonenmalerei voneinander unterscheiden oder kann religionswissenschaftlich die Funktion der Ikone untersuchen. Das, was eine Ikone eigentlich ausmacht, ist damit allerdings noch nicht zum Ausdruck gebracht. Denn die Ikone ist mehr und anderes als nur ein Bild oder eine Abbildung von etwas, das etwas bildlich darstellte oder repräsentierte. Denn die Ikone holt nichts in die Gegenwart eines Vorhandenen hinein. Vielmehr weist sie immer über sich hinaus.

Die Betrachtung der Ikone erlaubt allerdings im strengen Sinne keine Transzendierung der Wirklichkeit – von der Ikone etwa zur übersinnlichen Wirklichkeit, die sie «abbildet» –, sondern eine Transparenzierung der Wirklichkeit auf etwas, das nicht als Vorhandenes vorliegt, sondern nur in den Spuren der Ikone sich zeigt: in einer paradoxen abwesenden Anwesenheit. Das, was in der Ikone eigentlich zum Vorschein kommt, auf das hin sie durchsichtig, transparent wird, ist ja gar nicht da. Es ist nicht sichtbar. Was sich aber in diesem Modus der abwesenden Anwesenheit, des sich

entziehenden Zeigens erscheint, ist – wiederum in letztlich unbegrifflicher Sprache gesprochen – etwas Unendliches, etwas, das die Grenzen des Endlichen, des was-haften Etwas sprengt.

Dies zeigen wir mit dem Begriff der Transparenzierung der Ikone an. Das ist eine grundlegend andere Verhältnisbestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen als die Bestimmung der Transzendierung, geht es doch nicht darum, dass wir in der Betrachtung der Ikone einfach nur über die Ikone hinausgehen. Die Ikone wäre dann ein verzichtbares Mittel, eine Leiter, die, haben wir die höhere Stufe erklommen, zu einem vernachlässigbaren Instrument wird, das wir hinter uns zurücklassen, das aber nicht als es selbst transparent wird – und bleiben kann. Im einen Fall geht es um eine instrumentelle Nutzung des Endlichen auf das weltjenseitige Unendliche hin, die es erlaubt, nach vollzogener Transzendierung das Medium hinter uns zurückzulassen – wenn man so will ein platonisches Wirklichkeitsverständnis, das sich in der christlichen Tradition oft nachweisen lässt – nicht gerade zum Vorteil oder in Entsprechung des biblischen Verständnisses von endlicher Wirklichkeit als geschaffener und somit guter und zu bejahender Wirklichkeit.

Im anderen Fall geht es um das Transparent-Werden des Endlichen auf das Unendliche hin. Das Endliche bleibt aber, weil es selbst als es selbst transparent wird, notwendig. Es erlaubt, als es selbst, einen Blick auf eine Wirklichkeit, die es «durchdringt», die – vielmehr noch – das Endliche in nicht faßbarer Weise ist. Die Ikone entspricht dem Unendlichen (und ist deshalb mehr als nur ein Stück bemalten Holzes), aber nicht so, als gehe es hier um eine begriffliche (im traditionellen Sinne ana-logische) Entsprechung, sondern als ana-ikonische, als bildliche Entsprechung: sie entspricht dem Unendlichen so, wie man dem Wunsch oder den Erwartungen eines anderen Menschen entsprechen vermag, als Bild, das nur im Vollzug der Transparenzierung recht verstanden werden kann, das also nicht Abbild, sondern ein bewegtes und bewegendes Bild ist, ein Bild, das selber Zeit ist. Man mag von hierher noch einmal neu zu verstehen suchen, was Platon meinte, als er im *Timaios* die Zeit als ein «bewegtes Bild der Ewigkeit» bezeichnete.

Und so wie die Ikone Bild *ist*, so existiert der Mensch *ikonisch*, als Bild: Er ist somit weder ein mit dem Anderen identisches Bild, noch ein prinzipiell vernachlässigbares Mittel, noch nicht einmal Mittel der Erfahrung des Unendlichen (etwa Gottes). Im Menschen erfahren wir nicht «etwas Transzendentes», sondern im Menschen, in der Weise, in der er *ist*, wird eine Dimension deutlich, die den Rahmen dessen, was kategorial und somit wissenschaftlich erfahrbar und faßbar ist, sprengt: eine vollzogene, das Endliche sprengende Bildlichkeit. Hierin, in dieser Dimension, liegt der Grund, warum der Mensch eine Würde hat, die ihn vor allen anderen Seienden

auszeichnet: Die Weise, in der er ist, nämlich ikonisch zu existieren, vollzogene Bildlichkeit, lässt in dem, was der Mensch ist, etwas grundlegend anderes aufscheinen: ein Wer, Selbst*sein*, das nur angesichts des Anderen, als Bild des Anderen selbst sein kann – und in praktischer Reflektion angesichts des Anderen, vom Anderen her, selbst sein muss und in diesem Vollzug für den Anderen und auf den Anderen hin transparent wird.

Es verwundert also nicht, dass diese Dimension wissenschaftlichen Zugängen zum Menschen nicht zugänglich ist und dass diese daher notwendigerweise – aufgrund ihrer methodischen Beschränkungen – daran scheitern, zu verstehen, wer der Mensch ist. Genauso wie die wissenschaftliche Betrachtung einer Ikone zu vielen wichtigen und wahren Aussagen über die Ikone kommen wird, das Wesentliche der Ikone, die ihr eigene Zeitdimension, aber verfehlt, versagen wissenschaftliche Zugänge zum Menschen, wenn es um das Eigentliche des Mensch*seins* geht. Der einzige Zugang zu diesem «Ausnahmephänomen» bleibt eine Phänomenologie, die die Transparenzierung des Endlichen, des wissenschaftlich Fassbaren, auf das Unendliche hin nicht von vornherein ausschließt, sondern für diese Un- oder Mehr-als-Erfahrung und ihre Spuren offen bleibt.

Wenn Menschen ikonisch existieren, so gibt es letztlich einen Primat des Anderen, dessen Bild wir sind – letztlich können wir immer nur angesichts des Anderen etwas mit uns anfangen – *sein*. Um dies zu verstehen, können wir auch noch einmal kurz auf die Semantik des Eigennamens zurückgehen. Wir haben schon festgehalten, dass Eigennamen in der Regel keinen deskriptiven Bezug zu den Merkmalen ihres Trägers haben. Sie können aber einen in gewisser Weise präskriptiven Bezug zu ihrem Träger haben. So erhalten Kinder etwa den Namen ihrer Eltern oder Großeltern – nicht etwa, weil es sich bei ihnen um mehr oder weniger identische «genetische Kopien» ihrer Vorfahren handelt, sondern weil sich mit dieser Namensgebung die *Hoffnung* verknüpft, dass sie – in Freiheit – auch die guten Eigenschaften entfalten, die sich bei ihren Vorfahren vorfinden ließen, dass ihre Vorfahren so in gewisser Weise in ihnen weiterleben und dass sie so zum Bild ihrer Vorfahren werden. Dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem, was ein Mensch, und dem, wer ein Mensch ist, gibt, zeigt sich auch darin, dass selbst genetisch identische Klone von Menschen als Menschen, die in einer ihnen eigenen Weise *sind*, letztlich immer noch über die Freiheit in der vollzogenen Bildlichkeit verfügen – weshalb das Klonen vor allem auch dann unmoralisch ist, wenn es angesichts einer genetisch identischen Vorgabe und damit verbundener Erwartungen den Vollzug der je eigenen Bildlichkeit beschränkt und davon, was jemand ist, bestimmt sein lässt, wer jemand sein soll: Was nie vollständig möglich ist, da es einen fundamentalen Unterschied zwischen Ikonen und Abbildern gibt und da selbst das «Herstellen» von Abbildern solange nicht die dem

Menschs*ein* eigene Bildlichkeit auslöscht, als nicht eine neue Spezies von Wesen geschaffen wird, die nicht mehr ikonisch existiert.

Ein ähnlicher Fall wie bei der Benennung von Kindern nach Vorfahren liegt vor, wenn Kinder nach Heiligen benannt werden. Denn diese Namensgebung ist nicht nur mit der Hoffnung verknüpft, dass das Kind unter einem besonderen Schutze steht, sondern dass es seinem Namensheiligen in besonderer Weise verbunden ist und ihm in seinem Leben als Bild entspricht. In beiden Fällen drückt der Vorname eine Aufgabe aus: die nämlich, zum Bild eines anderen zu werden.

Menschliches Leben, Menschs*ein* ist, obwohl es ursprüngliche Freiheit ist, immer auch und darüberhinaus zunächst einmal Menschs*ein* vom Anderen her, vom Bild des Anderen. Denn in ikonischer Existenz weisen wir über uns heraus, werden als Bild transparent auf den Anspruch hin, den wir vom Anderen her erfahren haben und auf den wir in vollzogener Bildlichkeit antworten. Und in der Antwort auf diesen Anspruch leben wir: als diese Antwort, als ein je neues dem Anderen-Ent-Sprechen, als derart entsprechender Spiegel, in dem sich der andere Mensch als ein anderer Mikrokosmos (und der ganze Kosmos) spiegelt. Ikonisch zu existieren bedeutet, gewissermaßen als Fenster zu existieren, es bedeutet, in einem Zwischenbereich zu stehen, ein Wesen des Dazwischen zu sein: vom Anderen her auf den Anderen zu.

7. *Die Ikone des Anderen*

Es ging uns um das Verstehen des Menschs*eins* von seiner Mitte, von seiner vollzogenen Bildlichkeit her und in diesem Zusammenhang um den Aufweis, inwiefern es philosophisch noch Sinn macht, von Menschenwürde zu sprechen. Angesichts der vielbeschworenen Krise der Menschenwürde ist es notwendig, denkerisch das mit diesem Wort angezeigte noch einmal neu einzuholen.

Der Begriff der Menschenwürde – anders als der Begriff des Wertes – drückt zumindest historisch eine absolute Würde aus. Man mag Menschen Werte – und das bedeutet auch: je unterschiedliche Werte – je nach Kontext zusprechen, insofern Menschen immer auch in einer Mittel-Zweck-Relation zueinander stehen. Insofern der Mensch aber als Zweck an sich selbst betrachtet wird, d.h. insofern es um seine ihm eigene Würde geht, ist es, so eine überlieferte Auffassung, nicht mehr möglich, verschiedene Würdestufen voneinander zu unterscheiden, da von einer unbedingten, keinerlei Bedingungen unterworfenen Würde des Menschen ausgegangen wird.

Insofern also Menschen *sind* – als Ikone, als ikonisches *sein* –, vollzieht sich die Würde als ihr *sein*. *Sind* aber alle Menschen ikonisch? Und sind alle

Menschen daher gleich «würdevoll»? Diese Fragen drängen sich auf, da nicht alle Menschen in derselben Weise *sind*. Manche Menschen scheinen ja geradezu nicht mehr oder noch nicht ikonisch zu existieren, sondern nur ein reines Naturwesen zu sein. Wäre es nicht notwendig, noch einige Unterscheidungen im Menschs*ein* einzuführen, die erklären mögen, inwiefern Föten anders *sind* als selbstbewußte Erwachsene und diese wieder anders als Menschen, die in fortgeschrittenem Stadium an Alzheimer leiden? Es wäre doch etwa möglich, mit Hilfe der Unterscheidung von potentiellem und aktuellem *sein* zu einer Unterscheidung zu gelangen, die ethisch bedeutsame Implikationen hätte.

Aber nicht nur ist es unmöglich, den Übergang von potentiellem zu aktuellem Menschs*ein* genau zu bestimmen. Vielmehr noch ist Menschs*ein* immer auch potentielles Menschsein und damit eine Grenzziehung auf der Grundlage der Differenz von potentiellem und aktuellem Menschs*ein* unmöglich. Menschs*ein* ist keine Möglichkeit, die irgendwann in die Wirklichkeit umgesetzt würde. Menschs*ein* ist als Vollzug des Menschen immer auch und vor allem Möglichkeit. Menschs*ein* ist ja Frei-*sein* aus eigenem Ursprung. Und dies entzieht sich einer jeden wissenschaftlich-quantifizierenden Zugangsweise. Was immer sich messen läßt, ist noch nicht das Eigentliche des Menschs*eins*, denn dieses *sein* läßt sich nicht messen. Es gilt vielmehr, es anzuerkennen und ihm zu entsprechen.

Denn das Messen eines faßbaren «Etwas» ist noch nicht die höchste Möglichkeit des Menschs*eins*. Diese liegt in der freien ent-sprechenden Anerkennung anderen Menschs*eins* als ikonischer Existenz. Denn daran, wie wir dem Blick des Anderen begegnen, wie wir ihn, sein Menschs*ein* verstehen, ob wir, mit anderen Worten, das Ikonische des Anderen anerkennen, zu einem Bild seiner werden und nicht das Bild des Anderen naturalisieren und ihn zu einem Einzelfall des Allgemeinen – der Gattung Mensch etwa – machen, hängt ab, wie wir selbst *sind*, wie wir ikonisch existieren, *wer* wir sind. Die Frage nach dem Menschs*ein* des Anderen ist so vor allem auch eine Frage nach unserem eigenen Menschs*ein*. Dem, wie wir uns selbst verstehen, wer wir von uns selbst her *sind*, entspricht, wie wir den Anderen verstehen und wer der Andere für uns *ist*. Und so ist letztlich nicht die Frage, ob der andere Mensch ikonisch existiert, sondern ob wir in der Anerkennung seiner zu einem Bild werden und ihm, dem unendlichen Anspruch, auf den hin er als er selbst transparent ist, ikonisch entsprechen. Dies ist aber eine Anfrage an unsere Freiheit, an unsere Bildfähigkeit, unsere «Bildung». Wir mögen uns verschließen vor dieser Aufgabe, dem anderen ein Bild zu werden. Wir mögen uns verdunkeln – aber dann geht uns etwas verloren, wir versteifen uns selbst und werden bestenfalls zu einem Bild unserer selbst, zu unserem eigenen Bild – in einer *curvatio in seipsum*, in einer Freiheit nur scheinbar realisierenden Selbstbespiegelung.

Diese Haltung, dass wir nämlich nicht vom anderen her, sondern nur von uns selbst her leben, mag auch allen Menschenbildern, allen Versuchen, eine bestimmte Aussage über den Menschen absolut zu setzen, zugrunde liegen. Die Moderne ist nicht nur, wie Heidegger richtig erkannt hat, die Zeit des Weltbildes. Sie ist auch die Zeit des Menschenbildes. Demgegenüber steht ein anderer Blick auf den Menschen, den die Moderne wie kaum eine andere Epoche der Geistes- und Ideengeschichte bewahrt und entfaltet hat: der Blick auf den Menschen als Bild und damit ein Blick, der nicht aussagt, was der Mensch ist oder sein soll, sondern auf die «Sache selbst» menschlichen Existierens zurückblickt und seiner Bildlichkeit inne wird.

8. Ikone und Geschöpflichkeit

An dieser Stelle bietet es sich an, einige Anmerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu machen. Bislang haben wir die Grenze zur Theologie noch nicht überschritten. Welcher Natur das Unendliche ist, auf das hin ikonisches *existieren* transparent wird, haben wir nicht erörtert. Zunächst einmal ging es darum, Menschs*ein* und die ihm eigene Würde besser zu verstehen. Wo die Philosophie allerdings an Grenzen stößt, mag es die Möglichkeit einer Vertiefung geben.

Die weitere vertiefende Deutung der Erfahrung ikonischen Existierens lässt sich aus verschiedenen Perspektiven unternehmen. Es ist etwa möglich, diese Frage aus der Perspektive der christlichen Theologie zu stellen. Um aus dieser Perspektive diese Frage zu beantworten, wird man sich vor allem auf die Texte der biblischen und theologischen Tradition beziehen und ihren Beitrag zum Selbstverständnis des Menschen aufdecken. Der Theologe wird auch auf philosophische Überlegungen zum Menschsein zurückgehen können und mit ihnen in einen fruchtbaren Dialog eintreten. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil philosophische Überlegungen zum Menschsein oft in Abhängigkeit von theologischen Überlegungen standen. Denn das moderne philosophische Denken hätte sich nicht ohne die Anregungen entfalten können, die es seitens der christlichen Dogmatik erhalten hat und kritisch oder konstruktiv weiterentwickelt hat.

Soll philosophisch dargelegt werden, wer der Mensch ist, so gilt es, auf diese «weitere Deutung», auf Argumente, die nur unter bestimmten Voraussetzungen – entweder unter der Voraussetzung eines bestimmten Glaubens oder einer bestimmten religiösen Überzeugung – nachvollziehbar sind, *zunächst einmal* zu verzichten. Dies bedeutet aber nicht, dass die philosophische Besinnung darauf, wer denn der Mensch sei, völlig losgelöst vom Wissen verschiedener religiöser oder theologischer Traditionen unternommen werden müsste oder sogar könnte.

Allerdings verläuft in der Gegenwart der Dialog zwischen der Theologie und der Philosophie oft nur in eine Richtung: Theologen greifen Anregungen aus der zeitgenössischen Philosophie auf und reformulieren traditionelles theologisches Wissen in einer neuen Begrifflichkeit. Die Philosophie hat sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert immer stärker von der Theologie zurückgezogen. Dies bedeutet nun nicht unbedingt, dass damit die Philosophie autonomer geworden wäre und sich nur noch von sich selbst oder dem Vernunftvollzug des Menschen her versteht. Denn in vielen Fällen sind andere Wissenschaften wie etwa die Soziologie, die Biologie oder die Geschichtswissenschaft zu Bezugswissenschaften für die Philosophie geworden. Es kann nun nicht ausgeschlossen werden, dass diese Umorientierung der Philosophie auch zu einem Erkenntnisverlust geführt hat oder dass – mit anderen Worten – der Dialog der Philosophie mit der Theologie auch für den Philosophen einen Erkenntnisgewinn bedeutet hat und bedeuten könnte, den er mit anderen Mitteln nicht erreichen kann.

Dieser Befund darf die Philosophie nicht erschüttern. Er verweist weit eher darauf, dass auch die Philosophie, solange sie sich nicht auf abstrakte formal-logische Überlegungen beschränkt, einen «Sitz im Leben» und in der Geschichte hat und daher selbst *auch* von den historischen Bedingungen ihrer je eigenen Zeit begriffen werden muss. Damit wird ihr Anspruch auf Wahrheit nicht relativiert, sondern kontextualisiert. Ist ein bestimmter Kontext nicht mehr vorhanden oder wird ein bestimmter Kontext nicht mehr berücksichtigt, ändert sich auch der Bereich dessen, was gedacht wird und gedacht werden kann – oder, um es anders zu formulieren, was gesehen wird und gesehen werden kann.

Zu den interessantesten Entwicklungen in der Philosophie des späten zwanzigsten Jahrhunderts gehört es, dass zumindest einige Philosophen eine neue Nähe zur Religion oder zur religiösen und theologischen Tradition gesucht haben. Diese Entwicklung ist nicht unkontrovers diskutiert worden. Man mag zugestehen, dass es durchaus Grenzüberschreitungen gegeben hat, die sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Sicht als problematisch zu betrachten sind. Damit wird man aber dieser Entwicklung in all ihren verschiedenen Facetten nicht gerecht, denn viele Philosophen, die sich um einen neuen Dialog mit der Religion und biblischen oder theologischen Traditionen bemühten, haben die Grenze zwischen Philosophie und Religion sehr wohl betrachtet.

Was sie aber auch anerkannt haben, ist die Tatsache, dass es bestimmte religiös-theologische Einsichten gibt, die auch für den Philosophen bedenkenswert sind und sein philosophisches Nachdenken bereichern können. Dazu zählen vor allem Einsichten, die mögliche Antworten auf die Frage nach dem Menschen betreffen. Das bedeutet nun, dass in der Hermeneutik des Selbstseins die Philosophie den Dialog nicht nur mit der hermeneutischen

oder phänomenologischen Tradition suchen muss, sondern auch mit derjenigen Disziplin, mit der sie seit ihren Anfängen bei den Vorsokratikern in einem engen Verhältnis stand und die eine mittlere Positon zwischen dem philosophisch-spekulativen und der positiv-wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit einnimmt. Es mag mithin sogar die Krise, in der die Philosophie sich vorzufinden scheint, darauf zurückgehen, dass sie sich zumeist nicht mehr in einem lebendigen Dialog mit der Theologie befindet und sich daher den Anfragen und Anregungen der Theologie entzogen hat.

Offen ist etwa, ob das, was mit Geschöpflichkeit und des Menschen Gottesebenbildlichkeit gemeint ist, auch dem Philosophen hilft oder zumindest Anregungen gibt, das ikonische Existieren, Menschs*ein* noch besser zu verstehen: als Hinweis auf eine Bezogenheit des Menschen, die jenseits jedes herstellenden und machenden Bezuges liegt. Vermutungen, die in diese Richtung weisen, hat in den letzten Jahren etwa Jürgen Habermas Ausdruck verliehen. Die Religion mag selbst dem «religiös unmusikalischen» Philosophen mehr zu denken aufgeben, als er vielleicht zunächst einmal – aufgrund einer ihm eigenen Tendenz, sich von jedem positiven Offenbarung- oder Glaubenswissen zu distanzieren – zuzugestehen bereit ist.

Der Dialog mit überlieferten religiösen oder theologischen Verstehensweisen hat für den Philosophen dabei zunächst einmal eine katalytische Funktion: Er hilft dabei, für bestimmte Phänomene sensibel zu werden, um sie dann weiter zu erschließen. Damit wird keine geltungs-bezogene, sondern zunächst einmal nur eine genesis-bezogene Abhängigkeit möglicher hermeneutisch-philosophischer Einsichten darüber, wie der Mensch als Selbst *ist*, von einem religiös-theologischen Verstehen des Menschs*eins* behauptet – so wie auch bestimmte wissenschaftliche Disziplinen der Philosophie in unterschiedlicher Weise zu denken geben.

9. Freiheit vom Anderen her

Die Frage, wer der Mensch ist, ist eine offene Frage, da sie immer nur im eigenen Bild-sein beantwortet wird. Solange es Menschen gibt, wird diese Frage offen bleiben, da der Mensch immer wieder neu diese Frage, wer er denn eigentlich ist, stellen kann und stellen muß – geschehe dies nun thematisch oder unthematisch. Somit lebt der Mensch als Frage nach sich selbst – und als Antwort auf diese Frage. Auf diese Frage haben diese Überlegungen eine Antwort versucht, eine Antwort, die auf einer ersten Reflektions- oder Beschreibungsstufe anzusiedeln ist. Dabei bleiben viele Fragen offen, viele Bezüge bleiben ungeklärt. So wäre etwa ideengeschichtlich einzuholen, inwiefern sich gerade in der Philosophie der Neuzeit dieses Verständnis des Menschs*eins* als eines ikonischen Existierens ausspricht oder wie genau das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zu denken ist.

Was sich aber gezeigt haben dürfte, ist, dass es auch von seiten einer philosophisch orientierten Phänomenologie Sinn machen dürfte, weiter über die Bildlichkeit des Menschen nachzudenken. Auch dem Philosophen mag zugänglich sein, dass der Mensch, so sehr er Freiheit und somit Selbstursprünglichkeit ist, letztlich nicht aus eigenem Ursprung frei ist. Frei sind wir von Anderem her, frei sind wir als Ikone. Der Philosoph mag dies nicht vollständig erklären können. Dies bedeutet aber nicht, dass er sich dem Phänomen der Bildlichkeit und seinen Deutungen in der christlichen Tradition verschließen dürfte und sich einfach vermeintlich näher liegenden Alternativen zuwenden könnte. Denn die Alternativen, dass der Mensch etwa «bloße Natur» ist oder absolute Freiheit hat (oder ist) und dass er daher äußerstenfalls nur sich selbst abbildet, ein endloses Spiegelbild seiner selbst, mag letztlich Freiheit und Würde unmöglich machen. Würde wird dann zu etwas, das wir uns selbst zuschreiben – oder absprechen –, und letztlich zu einem relativen Wert.

Gerade um diese Frage aber geht es angesichts vieler Debatten in der Gegenwart: Ob wir weiterhin uns selbst als Freiheit vom Anderen her verstehen wollen (und damit letztlich als Verantwortung, als entsprechendes Bild) oder als «bloße Natur», ein bloßes «Etwas», das entweder überhaupt nicht über Freiheit verfügt oder dessen absolut gesetzte Freiheit in reine Willkür umzuschlagen tendiert. Dies ist mehr als eine rein theoretische Frage. Es ist eine Frage, die, wie die Herausforderungen an das Verständnis des Menschen zeigen, auch unmittelbare praktische Konsequenzen hat. Denn wie wir leben und was wir tun, zeigt, wer wir *sind*. Und dass wir anders leben (und damit anders *sind*) als alle anderen Wesen, von deren Existenz wir wissen, dass wir immer wieder fragend und antwortend als wir selbst sind, ist unsere Würde, eine Würde, die ein Verb ist, *würden*, so könnte man sagen, nicht ein Eigenschaft, über die wir verfügen und die man uns als Menschen, ja nach Definition, zu- oder absprechen kann, sondern ein Vollzug, *der* Vollzug des Menschen, eines jedes Menschen, wie wir in *praktischer* Reflektion, in Anerkennung des Anderen, im Bildwerden sagen können: Selbst*sein*, ikonisches *existieren*, Bild *sein*.

Christian Frevel · Bochum

WIE TAU AUS DEM SCHOSS DES MORGENROTS

Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament[1]

«Ich sah, dass alles Vollkommene Grenzen hat». Dieser Einsicht in die Begrenztheit selbst des Vollkommenen und Perfekten wird in Ps 119,96 die unendliche Weite der Tora entgegengesetzt. Das Gesetz, das in christlichen Augen so oft als rigider Zaun der Beschränkung abgewertet wird, erweist sich in der Begrenzung als Grenzen überschreitend und unendliche Perspektiven eröffnend. Nicht das Vollkommene, dem Machbaren und Perfekten Verpflichtete, und das darin selbstbewusst Grenzen Überschreitende ist das Erstrebenswerte und Erfüllende, sondern der limitative Maßstab und begrenzende Rahmen. Das Gebot führt in der Einschränkung über die Vollkommenheit noch hinaus. Sich dieser Paradoxie als Maxime freiwillig und ohne Zwang unterzuordnen, bedeutet der Gesetzestheologie des 119. Psalms Leben in Fülle. Die Tora wird zum Maßstab erfüllten Lebens, weil sie den Rahmen setzt, in dem Gottesnähe sich ereignet. Der Lobpreis der gesetzten Grenzen, die dem Wohl des Menschen mehr dienen als das Rüstzeug selbst gemachter Vollkommenheit, liest sich wie eine Allegorie auf die Diskussion um die Selbstbeschränkung des Menschen im Zeitalter technologischer Machbarkeit.

Dürfen wir, was wir können?

Die alles umgreifende Frage der Anthropologie «Was ist der Mensch?» hatte Immanuel Kant mit den Fragen «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?» und «Was darf ich hoffen?» verbunden. Angesichts der modernen Herausforderungen der Biotechnologie wandelt sich die Frage nach dem Menschen und spitzt sich im Bereich der Ethik zu: Darf der Mensch, was er kann? Was setzt ihm Grenzen? Darf der Mensch therapeutisch klonen?

Christian Frevel, geb. 1962 in Siegen, 2000-2004 Professor für Biblische Theologie an der Universität zu Köln, seit 2004 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Darf er behindertes Leben abtreiben? Darf er physische Gewalt anwenden, um Freiheit zu erzwingen? Darf der Mensch foltern? Darf der Mensch beim Sterben helfen? Darf er bestimmen, wann ein Mensch seine Identität so nachhaltig verloren hat, dass der Anspruch auf die Fortsetzung des Lebens verfällt? Das einfache und klare «Nein» ist lange einem «Jain» oder «Ja, aber» gewichen, denn es fehlen Maßstab und Rahmen für die klare, gesellschaftlich konsensuale wie ethisch verantwortete Antwort. Die Fragen nach den Grenzen menschlichen Handelns sind zum ethischen Mantra unseres Alltags geworden. Dabei reicht die Palette von der Stammzellenforschung über die Heilsversprechen der Biotechnologie bis zu Altenheimen, von der Entführung Jakob von Metzlers über Abu Ghraib bis in deutsche Bundeswehrkasernen. Und überall leuchtet die Menschenwürde wie ein Fixstern der Orientierung in der Diskussion auf. Das entspricht dem in Art. 1 des Grundgesetzes über allem gestellten Leitsatz: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Angesichts der Erfahrungen von staatlich legitimierter und propagierter Menschenverachtung und Würdeverletzung, der offen vorgetragenen Aufhebung der Universalität, Unverrechenbarkeit und Unaufhebbarkeit der menschlichen Würde in der Zeit des Nationalsozialismus hatten die Verfassungsväter am 23. Mai 1949 die Menschenwürde als quasi naturrechtliches, vorstaatliches oberstes und tragendes Konstitutionsprinzip dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eingepasst. Doch zeigt die jüngste staatsrechtliche Diskussion, dass der kategorische Würdeanspruch nur deklaratorischen und appellativen Charakter hat und kaum die Last einer vorpositiven Begründung der Menschenwürde als staatsrechtliches Prinzip zu tragen vermag. «Art und Maß des Würdeschutzes (sind) für Differenzierungen durchaus offen», so lautet ein als «Epochenbruch» viel diskutierter Satz Matthias Herdegens in der Neukommentierung des Art. 1 GG in *dem* Maunz/Dürig, dem Klassiker unter den Grundgesetzkommentaren[2]. Was bleibt, ist immerhin die Orientierungsleistung dieses Konzeptes. Doch auch die verblasst, wenn nach dem positiven Inhalt dessen gefragt wird, was unter Menschenwürde konkret zu verstehen sei. Die Unantastbarkeit der Person, ihrer Individualität und Freiheit scheint nur auf den ersten Blick festen Halt zu geben, denn Maß und Raum der Freiheit des Menschen sind nicht definiert und kaum für alle Menschen gleichermaßen im Konsens festzulegen. Zu different sind die Begründungsmodelle dessen, was als «Würde» gefasst wird[3] und keines der Modelle erfüllt all die hohen Ansprüche, die an das Konzept herangetragen werden. Sarkastisch zugespitzt: Stufenkonzepte und leistungsorientierte Modelle lassen die Universalität nur potentiell erscheinen, während die an der kantischen Selbstzwecklichkeit orientierten Modelle die Potentialität universell erscheinen lassen. «Es gibt eine *Mehrzahl* miteinander konkurrierender Begründungen, oder es gibt gar *keine* Begründung»[4]. Dabei sind alle Begründungsmodelle abhängig von Menschen-

bildern, in denen die Personalität und Individualität des Menschen Voraussetzung ist.

Die Bibel als Eckwertekonstellation

An diesem Punkt setzt das Gespräch mit dem Alten Testament ein. Die Bibel kann weder eine Begründung für das moderne Konzept universaler Menschenwürde liefern, noch kann sie eindeutige Antworten auf die drängenden Fragen geben, die damit zusammenhängen. Aber sie kann einen Beitrag zum Diskurs über die Grundlagen und Ausgangspunkte des christlichen Menschenbildes leisten. Die Bibel bietet sozusagen die Eckwerte oder den Rahmen, in dem die Antworten gesucht werden müssen.

Dabei ist nun als Hindernis und Chance gleichermaßen festzuhalten, dass die biblische Anthropologie bzw. die biblischen Anthropologien ebenso wenig wie eine konzeptionell entfaltete Würdevorstellung ein einheitliches oder systematisch gefasstes Menschenbild konzipieren. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass begrifflich gefasste Konzeptionen wie Würde, Individualität, Freiheit oder gar Person dem biblischen Denken der vorhellenistischen Antike vollkommen fremd sind. Dieses denkt in Aspekten und Konstellationen und nicht in Perspektiven oder Begriffen. Etwas «auf den Punkt» zu bringen ist biblisch gesehen ein geradezu unsinniges Paradox; biblisches Denken stellt vielmehr in den Raum. Das «hebräische Denken» im Unterschied zum «griechischen» ist nicht analytisch und zielt nicht auf Komplexitätsreduktion, sondern es ist konstellativ, d.h. es zielt auf Zusammenhänge und die Aufrechterhaltung der Mehrdimensionalität. Es ist von daher also gar nicht zu erwarten, dass es definitorische oder systematische Aussagen zur Würde des Menschen gibt. Dennoch kann das Gespräch mit der alttestamentlichen Anthropologie auch bei der Suche nach einer universalen, unaufhebbaren und unverrechenbaren Menschenwürde weiterführen[5].

Die konstellative Persönlichkeit des Menschen im Alten Testament, oder: «Ich denke, also sind wir»

Leben heißt im alttestamentlichen Sinn vor allem in Beziehung stehen. Es gibt keine Welt ohne Gott und keine Welt ohne die Anderen. Der Mensch ist eingebunden in Konstellationen, in eine sich in konzentrischen Kreisen erweiternde Gemeinschaft beginnend bei der eigenen Familie, über die Großfamilie und Sippe zum Stamm oder Volk bis hin zum Ganzen des Menschengeschlechts. Daher ist der Mensch von seinem jeweiligen Gegenüber abhängig. Er lebt in ständiger Herausforderung seines Status und seines Selbst, um ererbte und einmal übernommene Rollen auszufüllen und immer neu zu bestätigen. Ohne Beziehung ist der Mensch nichts; er ist ein *homo*

connectivus. Die Netzwerkmetapher aus der modernen Welt der Kommunikation kann das verdeutlichen: Ohne Konnektivität ist der Mensch abgetrennt, nicht mehr wahrnehmbar von außen und nicht mehr in der Lage, in Kontakt zu den anderen zu treten. Der Tod ist die totale Beziehungslosigkeit und Herauslösung aus den Zusammenhängen des gelebten Lebens. Wie sehr Leben nicht der Individualität und Subjektivität des Einzelnen, sondern der Sozialität und Konnektivität geschuldet ist, zeigt ein Blick auf die Entwicklung des Personbegriffs. Dem griech. πρόσωπον, das im Lateinischen als *persona* wiedergegeben wird, entspricht im Hebräischen zunächst wörtlich: *pānîm*, was soviel wie Gesicht, Vorderseite oder die dem Gegenüber zugewandte Seite meint und manchmal für den Einzelnen bzw. die Person steht (Lev 19,15.32). Zum Menschsein gehört das Hineintreten in eine Beziehung zum Gegenüber.

Die Biographie des Einzelnen bestimmt sich aus den unterschiedlichen Beziehungen und den Rollen heraus, die der Mensch darin einnimmt, so dass er nie in sich oder für sich selbst steht. Identität findet der Mensch nicht in der Individualität, sondern in der Gemeinschaft und der Beziehung zu Anderen. Natürlich gibt es auch für den alttestamentlichen Menschen ein «Ich» und ein «Selbst», doch die moderne psychologische Konzeption eines Selbstbewusstseins oder die subjektorientierte erkenntnistheoretische Konzeption des neuzeitlich cartesianischen «Ich»-Subjekts ist dem alttestamentlichen «Ich» fremd. Das «Ich» bleibt eingebunden in ein «Wir». Einen Personbegriff gibt es dementsprechend nicht. Viel näher liegt die Konzeption der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *persona* oder griech. πρόσωπον: Es ist die Maske, durch die der Schauspieler auf der Bühne spricht, also dasjenige, was seine Rolle kennzeichnet. Es ist die soziale Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft einnimmt. Aus dieser heraus bestimmen sich auch die Rechte und Pflichten des Einzelnen.

Würde als gesellschaftliche Wertzuschreibung

Bedenkt man diese Grundlagen, verwundert nicht, dass auf der Grundlage der patriarchalen Gesellschaftsordnung vor allem bei den männlichen Vollbürgern gesellschaftlicher Status, Ehre, Ruhm und Präsenz im öffentlichen Gedächtnis enorm wichtige Werte waren, auf die alles Handeln und alle sozialen Aktionen zielten. Dabei handelt es sich um relationale Werte, die einem Selbst von einem Gegenüber zugeschrieben werden (sog. challenge-response-Prinzip). Der Status war ererbt und nur nach festen Regeln von Höherstehenden (Gott, König, *pater familias*) veränderbar. Scham und Schande bilden die bedrohliche Alternative, wenn Ehre und Ansehen verloren gehen. Der Verlust der Ehre wird einem Statusverlust gleichgesetzt. Am Status hängen aber wiederum soziale Entfaltungsmöglichkeiten, Wohl-

ergehen, Prosperiät und – so ungewohnt das für unsere egalitär geschulten Augen ist – selbst der göttliche Segen[6]. Ehre wird griechisch durch das Wort τιμή, oder das vieldeutige δόξα «Herrlichkeit, Glanz, Ruhm, Ansehen» zum Ausdruck gebracht. Im Hebräischen steht in beiden Fällen meist *kābôd,* das wörtlich «Schwere, Herrlichkeit, Ehre, Ruhm» bedeutet, oder das viel seltenere *hādār,* das mit «Zier, Erhabenheit und Pracht» wiedergegeben werden kann. *hādār* ist ein Begriff, der zu einem guten Teil auch ästhetische Qualitäten ausdrückt, was deutlich macht, dass Inhalt und äußere Form in der Antike mindestens so deutlich zusammenhängen wie in unserer modernen Werbewelt: Das Gute ist auch das Schöne. Das wird mit Blick auf die Königsideologie deutlich, in der der Segen und die darin sich äußernde Ästhetik eine besondere Rolle spielen. «Du bist schöner als die Menschenkinder, Gnade/Anmut *(ḥen)* ist ausgegossen über deine Lippen, deshalb hat Gott dich auf Dauer gesegnet. Gürte dein Schwert um die Hüfte, du Held, kleide dich in Hoheit *(hôd)* und Pracht *(hādār)*. Und deine Pracht führt zum Erfolg. Zieh aus für die Sache der Wahrheit und der Elenden Gerechtigkeit» (Ps 45,3-5a). Der Rückgriff auf einen königstheologischen Psalm macht auf eine weitere Besonderheit aufmerksam. Das Menschenbild im Alten Testament ist nicht unabhängig von der Königsideologie zu beschreiben. Gerade die Spitzentexte der Anthropologie Gen 1,26-28 und Ps 8 beschreiben den Menschen mit königlichen Attributen. Das ist kein Zufall, denn der König ist der ideale Mensch, von Gott erwählt und begünstigt, von unangefochtenem Status und quasi gottgleich in Verantwortung und Aufgabe. Das Bild des Königs ist deshalb Ausgangspunkt und Maßstab für den Menschen insgesamt. Allerdings würde es zu kurz greifen, wenn man das Menschenbild im Alten Testament auf die nachgeahmte Königsideologie begrenzen würde. Dann fiele die Spannung zwischen Hoheit und Niedrigkeit, Würde und Elend aus, die so bezeichnend ist für die alttestamentliche Anthropologie. Bleiben wir aber zunächst noch einmal beim Status und dem daran gekoppelten Würdebegriff.

Das Kleid der Würde – der Status als dignitas *des Menschen*

Ein gutes Beispiel der statusbezogenen Würde ist in der Person des exemplarisch Geschundenden und vom Leid erniedrigten Ijob zu finden. Ijob wird im Prolog des Buches als ungewöhnlich reich und wohlhabend beschrieben. Kinderreichtum und Besitz zeichnen sein Gesegnetsein aus, das in enger Korrespondenz zu seiner ethischen und religiösen Vollkommenheit steht. Die Herausforderungsreden in Kap. 29-31 nehmen dieses Bild an ihrem Beginn auf. Bis zu seinem unendlichen Leid war Ijob ein Edelmann von hohem Ansehen, der unter göttlichem Schutz stand (Ijob 29,2f). «Gottes Freundschaft stand über meinem Zelt» übersetzt die Einheitsübersetzung Ijob 29,4.

Damit einher gingen die öffentliche Anerkennung, ein Ehrenplatz und ein vorgeordnetes Rederecht in der Versammlung der Ortsgemeinde auf der einen Seite und die Wahrnehmung besonderer sozialer Verantwortung auf der anderen Seite. Sorge für die Armen und Hilfe für Witwen und Waisen – Ijob war «Vater für die Armen» (Ijob 29,16). Das alles begründet Ijobs *kābôd*, wie Ijob 29,19-20 zum Ausdruck bringt: «Meine Wurzel ist zum Wasser hin geöffnet, und Tau nächtigt auf meinen Zweigen. Meine Würde *(kābôd)* bleibt mir stets erneuert, und mein Bogen lässt (Pfeil auf Pfeil) folgen». Ijob sieht sich in einer begünstigten Lage, der eine sich selbst verstärkende Tendenz Dauerhaftigkeit verleiht. Sein Wohlstand ermöglicht ihm die Entfaltung seiner Freiheit zu Vitalität, Kraft und Prosperität hin («zum Wasser hin geöffnet»), und sein Ansehen wird nicht geschmälert, sondern von Tag zu Tag erneuert. Wie anders steht Ijob jetzt im Leid da? Sein Ansehen ist in Spott verkehrt und Achtung der Verachtung gewichen: «Schrecken wandten sich gegen mich; verjagt wie der Wind ist meine Würde (*nᵉdibāh*), und wie eine Wolke zog meine Hilfe vorüber» (Ijob 30,15). Das Nomen *nᵉdibāh* bedeutet Status, Adel oder Hoheit, womit eine soziale Kategorisierung zum Ausdruck gebracht wird. Ijobs Ansehen ist jetzt «wie der Wind verjagt», sein Status gemindert und seine Einbindung in die Gesellschaft reduziert. Aus dem Edelmann wurde eine kranke Randfigur. Und das alles durch das Handeln Gottes, der die Gerechtigkeit Ijobs nicht (weiterhin) reziprok mit Segen lohnt. «Meinen Weg hat er vermauert, ich kann ihn nicht begehen, und über meine Pfade legt er Finsternis. Meiner Würde *(kābôd)* hat er mich entkleidet und mir die Krone vom Haupt genommen» klagt Ijob in 19,8f mit einer eindeutigen Anspielung auf Ps 8. Er sieht sich eines angemessenen, würdevollen Menschseins enthoben und benutzt dafür das Bild der Krone, die dem Menschen in Ps 8 von Gott verliehen wurde.

«Wenig geringer als Gott»?

In dem im Hintergrund stehenden Ps 8 reflektiert der Beter in hymnischem Lobpreis vor dem Nachthimmel die Größe Gottes und fragt demgegenüber:

> [5] *Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst,*
> *der Mensch/das Menschenkind, dass du seiner dich annimmst?*
> [6] *Du hast es ihm nur wenig im Vergleich zu einem Gott fehlen lassen*
> *und mit Würde und Hoheit ihn bekrönt.*
> [7] *Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände,*
> *alles hast du gelegt unter seine Füße:*
> [8] *Kleinvieh und Rinder, sie alle,*
> *und auch die Wildtiere der Steppe,*
> [9] *den Vogel des Himmels und die Fische des Meeres,*
> *was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.*

Der Mensch ist herausgehoben aus der Schöpfung und in eine herrschende Position hineingesetzt. Die Aussage in V. 6 ist nicht qualitativ oder ontologisch zu deuten, d.h. sie macht keine Aussage über die göttliche Qualität des menschlichen Seins oder eine ihm anerschaffene göttliche Würde. Sie bezieht sich auch nicht auf die Konstitution des Menschen – weder auf seine Körperlichkeit, seine Vernunftbegabung oder gar seine Unsterblichkeit. Gott lässt es dem Menschen an kaum etwas mangeln, d.h. er versorgt ihn. Ps 23 fasst das in das Bild des gedeckten Tisches (Ps 23,2f.5), Ps 104 in das des gestärkten Herzens (Ps 104,15). Dort wird Gott dafür gepriesen, dass er Pflanzen für die Arbeit des Menschen sprießen lässt, damit der Mensch «Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschleins erfreut, dass sein Gesicht von Öl glänzt, und das Brot das Herz des Menschleins stärkt» (Ps 104,14f). Gott konstituiert die Welt dem Menschen in einer ausgezeichneten Weise (Gen 1,31), so dass der Mensch sich in Freiheit entfalten kann. Würde (*kābôd)* und Hoheit (*hādār*) sind königliche, ja sogar gottkönigliche Zuschreibungen (Ps 21,6; 93,1; 145,5.11f), und beide zielen wieder auf den Status, das Ansehen des Menschen. Doch das, was der Mensch ist, ist er nur von Gott her, seine Würde ist ganz und gar abhängig von dem, was der Mensch *von Gott her* ist. Das Menschsein des Menschen – auch seine herrschaftliche Stellung gegenüber der Schöpfung – ist nur bestimmbar in Relation zum Gottsein Gottes. Der Größe Gottes steht – bei aller Erhabenheit und Würde – die Niedrigkeit des kleinen Menschenkindes, des Menschleins *(ʾænôš)* gegenüber. Von dieser Relationalität des Menschen ist im Alten Testament niemals abgesehen. «Das ist die Eigenart des biblischen Schöpfungsglaubens, daß die Herrlichkeit der Schöpfung erkannt wird durch die Niedrigkeit des Geschöpfs hindurch. […] Im Alten Testament [gilt] die Menschenwürde nichts […] durch sich selbst, sondern nur dadurch, daß sie von Gott gegeben ist»[7].

Würde als Verantwortung

Die Würde des Menschen in Herrlichkeit und Hoheit ist nun in Ps 8 nicht zweckfrei, sondern sie zielt auf die Verantwortung des Menschen in seiner Funktion als Herrscher. Das unterstreicht noch einmal, dass es bei der anerschaffenen Würde der Gottähnlichkeit nicht um eine qualitative, sondern um eine funktionale Ähnlichkeit geht. In konzentrischen Kreisen wird – ausgehend vom unmittelbaren Lebensumfeld (Nutztiere – *Kleinvieh und Rinder*) bis zu den äußersten Rändern der geschaffenen Welt (Chaoswesen – *auf den Pfaden der Meere*) – die Welt dem Menschen als Herrschaftsbereich zugeordnet (Ps 8,8). Dem Menschen ist die gesamte von Gott geschaffene Welt «unter die Füße» gelegt. Wie in Gen 1,26-28 wird damit nicht ein Unterjochen der Schöpfung oder gar ein Niedertrampeln legitimiert,

sondern die Metapher zielt auf eine königliche Ordnungsfunktion[8]. Die hoheitliche Stellung des Menschen bestimmt sich in der Aufgabe, die geschaffene Welt in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu ordnen und damit für die Entfaltung des Herrschaftsbereiches zu sorgen. Zwar ist einerseits nicht zu leugnen, dass das Weltbild theozentrisch gegründet, aber doch anthropozentrisch ausgerichtet ist. Auch geht – wie im ersten Schöpfungsbericht – die Herrschaft nicht in der Hirtenfunktion der Fürsorge auf, sondern ist die Ausübung herrschaftlicher Gewalt. Der Dominationsaspekt ist nicht verkennbar. Aber ebenso klar ist, dass diese Herrschaft nicht primär dem Menschen dient, sondern der Schöpfung, ihrer Erhaltung und ihrer Entfaltung. «Der Unterwerfungs- und Ausbeutungszwang der neuzeitlichen Anthropologie, die unsere Erde an den Rand des Ruins gebracht hat, steht in krassem Widerspruch zu dieser von Gottes fürsorglichem Königtum für *alle* Lebenden her zu definierenden königlichen Beauftragung des Menschen»[9].

An Ps 8 zeigt sich, dass alttestamentlich nicht nur Würde und Status zusammengedacht werden, sondern auch Würde und Verantwortung. Über das Konzept der dem Einzelnen zugeschriebenen *dignitas*, die sich in Anerkennung, Ruhm oder gesellschaftlichem Rang spiegelt, hinaus ist hier eine Würde beschrieben, die dem Menschen qua Mensch zukommt. Die ordnende, auf die Erhaltung und Entfaltung der Schöpfung zielende Aufgabe des Menschen ist ihm mit der Schöpfung gegeben. Sie eignet – und das zeichnet die alttestamentliche Anthropologie in besonderer Weise aus – nicht nur einzelnen herausgehobenen Menschen mit besonderem Status, seien sie Könige oder gesellschaftliche Würdenträger, sondern sie eignet dem Menschen als Gattungswesen. Die mit der Verantwortung verknüpfte Würde ist unaufhebbar, nicht übertragbar und unverrechenbar. Das unterscheidet die im ersten Teil besprochene rein leistungsorientierte Würdekonzeption von dem hier entfalteten Konzept. Ps 8 wird deshalb vollkommen zu Recht als «kleine Theologie der Menschenwürde» angesprochen, auch wenn dort keine konzeptionell oder begrifflich entfaltete Würdevorstellung zu finden ist.

Gottebenbildlichkeit als Würde

Das in Ps 8 entfaltete Menschenbild, das den Menschen als mit Würde und Hoheit bekleidet entwirft, um ihm dabei zugleich die Sorge für die Schöpfung anzuvertrauen, kann durchaus als «kleines Kompendium einer – nicht schlechthin der – biblischen Anthropologie»[10] bezeichnet werden, denn Ps 8 gehört zu den am meisten innerbiblisch aufgenommen und zitierten Texten. Dazu gehört wahrscheinlich auch der etwas später entstandene priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a, auf den im Kontext der Würdevorstellung von den Kirchenvätern[11] und Boethius[12] an

bis hin zu modernen Entwürfen immer wieder zurückgegriffen wird. «Die Ebenbild-Qualifikation des Menschen ist eine eminente Bestimmung der Würde des Menschen und damit eine Spitzenaussage zur Biblischen Anthropologie»[13]. Die *imago dei* Lehre hat, ausgehend von Gen 1,26, eine Eigengravitation entfaltet, die Ps 8 immer wieder in den Schatten gestellt hat[14]. Dabei ist dort noch weniger begrifflich das gefasst, was unter «Würde des Menschen» verstanden werden soll. Es ist die Gottebenbildlichkeit, die entsprechend als Unsterblichkeit, Beseelung, Freiheit, Vernunft- oder Geistbegabung aufgefasst wurde und so das unverlierbare Moment einer allen Menschen anerschaffenen, gleichen Würde zum Ausdruck bringt. Dabei hat auch hier die Exegese in den letzten Jahrzehnten die Wende von einer qualitativen zu einer funktionalen Interpretation vollzogen[15]. «Heute wird die Identifizierung der Gottebenbildlichkeit mit einem bestimmten Wesensmerkmal kaum noch vertreten»[16]. Hingegen wird die Gottebenbildlichkeit, ausgehend von Überlegungen zur Bildsemantik in Gen 1,26, als Statuarität oder Gottesbildlichkeit gefasst. Bezugspunkt ist Gott nicht in seinem Sein, sondern in seinem Handeln. So wird der Mensch als Repräsentant Gottes mit dem *dominium terrae* betraut. Wieder geht es in einer demokratisierten Königsvorstellung, sei sie nun ausschließlich ägyptisch oder auch assyrisch und vielleicht sogar schon persisch beeinflusst, um die ordnende, das Chaos zurückdrängende, erhaltende und fördernde Herrschaft des Menschen gegenüber den Lebewesen. Die in der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck kommende Würde aller Menschen besteht damit nicht in einer Eigenschaft oder Qualität, sondern in der Vorrangstellung gegenüber allen Lebewesen, die Relation einerseits und Verantwortung andererseits aussagt. In der inhaltlichen Aussage geht Gen 1 über Ps 8 nicht hinaus.

Problematisch an dem Begründungskonzept einer in der Gottebenbildlichkeit fußenden Würde aller Menschen ist die innerbiblische Rezeption, die aus dem Zusammenlesen der beiden Schöpfungsberichte entstanden ist. Die Gottebenbildlichkeit wird dabei entsprechend der griechischen Tradition als qualitatives Wesensmoment verstanden. Danach verliert der Mensch mit dem Sündenfall seine Gottähnlichkeit und wird sterblich: «Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören» (Weish 2,23f; vgl. äthHen 69,11; Sir 25,24). «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes» (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) (Röm 3,23). Die Gottebenbildlichkeit ist eine verlierbare Wesenseigenschaft geworden, und die Universalität ist von der Zuschreibung des Würdeprädikats auf die Fehlbarkeit übergegangen. Erst in Christus, der – selbst sündlos – als einziges Ebenbild des Vaters die Gottebenbildlichkeit widerspiegelt, kann der Mensch – durch Angleichung an Christus in der Taufe – die Gottebenbildlichkeit

wiedererlangen (1 Kor 15,49; 2 Kor 4,4; Kol 1,15; 3,10; Eph 4,24). Die Gottebenbildlichkeit wird in der paulinisch geprägten neutestamentlichen Rezeptionslinie zur Christusbildlichkeit und die im Alten Testament mit dem Begriff verbundene Würde zur Christenwürde. Ohne flankierende systematische Denkbemühungen oder den filternden Rückgriff auf den Ausgangstext in Gen 1,26-28 ist die Universalität der Menschenwürde in Frage gestellt.

Aufgrund der besonderen und komplexen innerbiblischen Rezeption der funktionalen Gottesbildlichkeit als wesenhafte Christusbildlichkeit eignet sich die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von Gen 1,26-28 deutlich weniger zur Begründung einer universalen Menschenwürde als Ps 8, der die Würdeaussage ohne Rückgriff auf Bildbegriffe formuliert.

Die Würde der Entwürdigten – eine einklagbare Würde?

Unser Gedankengang hat von der im gesellschaftlichen Status zugeschriebenen Würde über die verantwortliche Sonderstellung des Menschen zu einer funktionalen Würde geführt. Kommt man alttestamentlich über diese beiden Aspekte noch hinaus? Erneut muss man sich dafür von der Erwartung lösen, begrifflich entfaltete Konzepte zu finden. Nimmt man als Ausgangspunkt noch einmal die unlösbare Spannung von Elend und Würde, die das biblische Menschenbild auszeichnet, legt sich die im klagenden Gebet thematisierte Gott-Mensch-Relation als Reservoir einer grundlegenden Würdevorstellung nahe. Sie führt zu der Frage nach dem letzten Grund der Rechtfertigung der Klage des Leidenden gegenüber Gott. Während Notklage und Feindklage die Situation des Leidens und die Verantwortung der Mitwelt beschreiben, führt die Gottklage zur Anklage Gottes, dem Beter nicht die Gerechtigkeit zuteil kommen zu lassen, die ihm «zusteht». Was berechtigt den Beter, Gott die eigene Gottferne und Verlassenheit zur Last zu legen (Ps 22) und von ihm die Gewährung der Gottesnähe zu erwarten? Was berechtigt Ijob, Gott anzuschreien, ihn trotz aller Anerkenntnis der Größe und Allmacht Gottes nicht ins Leid absinken zu lassen (Ijob 7; 9f)? Vielfach rekurrieren die Beter im Alten Testament dabei auf die Geschöpflichkeit und die damit gegebene unaufhebbare Relation: «Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog» (Ps 22,10) oder «Deine Hände haben mich gebildet» (Ijob 10,8). Indem Gott den Menschen in eine Gott-Mensch-Relation hineingeschaffen hat, hat er selbst eine unlösbare Verbindung zwischen Mensch und Gott konstituiert, die er nicht wieder aufheben kann. Es ist eine unumkehrbare Verbundenheit mit Gott, die der Mensch auch in der Situation größten Leids einklagen kann, denn jede Infragestellung dieser Relationalität ist ein Antasten der Würde. Die Geschöpflichkeit des Menschen begründet eine unveräußerliche Würde des Menschen,

die er – ohne das wovonher je aufheben zu können – in seinem Leben in Freiheit entfaltet. Diese Würde kommt dem Menschen nicht von sich aus zu, sie ist weder leistungsorientiert noch quantifizierbar. Sie ist kein abstrakter, von der konkreten körperlichen Wirklichkeit ablösbarer Wert, der dem Menschen erst «zukommt», sondern diese Würde ist mit der Geschöpflichkeit gegeben. Es ist die personale, unaufhebbare Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die unaufhebbar, unzerstörbar und unvertretbar bleibt. Diese «Gotteskindlichkeit» gilt in alttestamentlicher Auffassung universal für jeden Menschen unabhängig von Herkunft, Status oder Geschlecht.

Die relationale Würde aller Gotteskinder

Menschsein – so war am Anfang festgestellt worden – ist alttestamentlich wesentlich durch Relationalität bestimmt. Die Dimension der Beziehung haben wir sowohl in Bezug auf des Menschen Mitwelt (Sozialität und Status), seine geschaffene Umwelt (Gestaltungsauftrag und Verantwortung) und auf den Schöpfer hin (Personalität und Gotteskindlichkeit) entfaltet. In allen drei Feldern war nach biblischen Konzeptionen von Würde getastet worden. Dabei kamen bewusst unterschiedliche, derzeit auch kontrovers diskutierte Ansätze der Begründung der universalen Menschenwürde zum Tragen. Gefunden wurde nicht die *eine* begrifflich entfaltete oder exakt umrissene und biblisch begründete Würdekonzeption, sondern gefunden wurden biblische Konstellationen, in denen Würde bzw. ihre antiken und modernen Analoga auftauchten. Die Bibel eignet sich – auch das war eingangs betont worden – nicht als gleichwertiger Partner im modernen philosophischen, bioethischen oder verfassungsrechtlichen Diskurs, wohl aber als Reservoir von Eckwerten für ein christliches Menschenbild. Wenn es *ein* Begründungsmodell für die universale, unverrechenbare und unaufhebbare Menschenwürde nicht gibt und die Suche nach einem übergreifenden Konsens aussichtslos bleiben wird, ist es doch zumindest geboten, sich selbst Rechenschaft über die eigenen Wurzeln zu geben. Das Alte Testament ist darin für das christliche Menschenbild ein guter Lehrmeister.

Anmerkungen

[1] Der Artikel führt Überlegungen des Autors zusammen und in einzelen Aspekten weiter. Im Folgenden nicht je eigens genannt werden: «*Eine kleine Theologie der Menschenwürde*» – *Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob*, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg u.a. 2004, 244–272; Art. *Würde*, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 426f; *Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Ijobbuch. Anmerkungen zur*

Anthropologie der Ijob-Reden, in: Konrad Schmid (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposion auf dem Monte Verità*, AThANT (im Druck); *Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem AT*, in: Andreas Wagner, *Anthropologische Aufbrüche*, FAT (im Druck).

[2] Matthias Herdegen, in: Theodor Maunz/Günter Dürig, *Grundgesetz. Kommentar*, Art. 1 I, Stand 2003, Nr. 50, 42. Ergänzungslieferung, 2003; Aktualisierung, 44. Ergänzungslieferung, 2005, vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde, «*Die Würde des Menschen war unantastbar» – Abschied von den Verfassungsvätern*, in: FAZ v. 3.9.2003, 33 u. 35; ders., *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: BdiP 10 (2004), 1216-1227.

[3] Vgl. aus der Legion von Literatur die Überblicke: Manfred Nicht / Armin G. Wildfeuer (Hgg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit Bd. 5, Münster 2002; Peter Dabrock / Lars Klinnert / Stefanie Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004; Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001.

[4] Wilfried Härle, *Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses*, in: Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001, 529-543, 531.

[5] Zu den vergleichbaren statusbezogenen antiken Würdekonzepten bei Cicero, Seneca und Ovid, die hier nicht weiter berücksichtigt werden, vgl. Hubert Cancik, Art. *Würde des Menschen*, in: RGG[4] 8 (2005) 1736f.

[6] Indem die Bibel vielfach davon Zeugnis gibt, dass Gott das Kleine und Unbedeutende erwählt, protegiert oder fördert, bzw. biblisch ausgedrückt: segnet, wird der Zusammenhang von Status und göttlicher Gunst durchbrochen.

[7] Artur Weiser, *Die Psalmen*, ATD 14-15, Göttingen [4]1955, 89.

[8] Vgl. zur Interpretation der Herrschaft in Ps 8: Manfred Görg, *Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*, in: Ernst Haag (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart 1986, 125-148; Ute Neumann-Gorsolke, «*Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt» (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 39-65; dies., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004; Helmut Schnieringer, *Psalm 8. Text – Gestalt – Bedeutung*, ÄAT 59, Wiesbaden 2004.

[9] Erich Zenger, «*Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst…?» (Ps 8,5)*, in: Reinhard M. Hübner / Bernhard Mayer / Ernst Reiter (Hgg.), *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*, FS A. Brems, ESt.NF 13, Regensburg 1981, 127-145, 137.

[10] Hubert Irsigler, *Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament*, in: ders., *Vom Adamssohn zum Immanuel*, ATS 58, St. Ottilien 1997, 1-48, 21; vgl. auch Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 11.

[11] Vgl. Giuseppe Visonà, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi I,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in StPatr 27 (1980) 393-430 und nach wie vor den Exkurs bei Claus Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11*, Neukirchen-Vluyn [3]1983, 203–214.

[12] Anicius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* IV, 8-9, in: *Die theologischen Traktate*, hg. von Michael Elsässer, Hamburg 1988, 80.

[13] Robert Oberforcher, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs*, in: Andreas Vonach / Georg Fischer (Hgg.), *Horizonte biblischer Texte*, FS J.M. Oesch, OBO 196, Freiburg/Schweiz u.a. 2003, 131-168, 139 (Herv. getilgt.); vgl. Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 41f: «Das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die seine besondere Würde und Vorrangstellung in der Welt ausmache, hat auch die alttestamentliche Exegese nachhaltig beeinflußt».

[14] Vgl. zur Bedeutung auch Klaus Koch, *Imago Dei. Die Würde des Menschen im Biblischen Text*. Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 2000, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg 18,4, Göttingen 2000, 5.

[15] Vgl. dazu Walter Groß, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 11-38.

[16] Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 42.

Johannes Reiter · Mainz

DIE MENSCHENWÜRDE UND IHRE RELEVANZ FÜR DIE BIOTECHNIK UND BIOMEDIZIN

Man mag es bedauern, kann es aber nicht leugnen, dass unsere Gesellschaft kein einheitliches Welt- und Menschenbild mehr besitzt. Der Pluralismus der Weltanschauungen ist in der modernen Welt eine Tatsache. Deshalb erscheint auch ein gemeinsames Handeln auf Grund gemeinsamer Wertvorstellungen kaum mehr möglich. Ein Pluralismus von Moralen ist für eine pluralistische Gesellschaft kennzeichnend. Gerade in dieser Situation dürfte der tiefere Grund für die permanenten religiösen, weltanschaulichen, sittlichen und rechtlichen Krisen des heutigen Menschen zu suchen sein. Dieser Pluralismus ist umso bedrängender, als wir heute global in Konfrontation mit anderen Nationen, ja sogar mit völlig anderen Kulturen – alten und neuen – stehen, die den gleichen Wahrheitsanspruch stellen wie wir.[1] Als Orientierungspunkt innerhalb dieses breit gefächerten Pluralismus wird gerne und vermehrt die Menschenwürde herangezogen.[2] Sie scheint offenbar der allgemeine Nenner zu sein, der das ethische Grundanliegen der modernen Welt zum Ausdruck bringt und auf den alle Forderungen nach Humanität bezogen werden können. Die Menschenwürde will den für das geordnete Zusammenleben notwendigen Konsens herstellen. Weil sie für den Menschen als solchen gilt – also unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Religion und Weltanschauung, politischen Überzeugungen, gesellschaftlicher Stellung, Gesundheitszustand, Geschlecht, und wodurch sich sonst noch Menschen unterscheiden mögen –, kann sie grundlegend für alle politisch-gesellschaftlichen Ordnungen sein.[3] Derzeit steht die Menschenwürde im Zentrum der ethischen Auseinandersetzung um die Stellung des Menschen in der technischen Zivilisation sowie den sich daraus ergebenden Fragen des Umgangs mit biotechnischen und biomedizinischen

Johannes reiter, geboren 1944 in Haustadt/Saar. Studium der katholischen Theologie in Trier und München; 1977 Promotion; 1983 Habilitation; seit 1984 Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz. Mitglied der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages «Ethik und Recht der modernen Medizin» (2003-2005). Mitglied der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer.

Problemen. In einer Welt, in der sich Wissen und Können immer rasanter vermehren, muss stets neu ermittelt werden, inwieweit neuartige technologische, medizinische und gesellschaftliche Entwicklungen die Menschenwürde berühren.

I. Anthropologische und rechtliche Annäherung

Um den Gehalt der Menschenwürde für die Beurteilung der Biotechnik und Biomedizin genauer herauszuarbeiten, muss zunächst, wenn auch hier nur fragmentarisch, ihre ideengeschichtliche Tradition ins Auge gefasst werden.[4] In der antiken Philosophie wird die Würde in zwei recht unterschiedlichen Kontexten gebraucht. Zum einen ist mit Würde die Kennzeichnung einer sozialen Position innerhalb der Gesellschaft gemeint. Würde wird vor allem als Leistung des einzelnen, ebenso aber auch als eine Funktion der Gesellschaft verstanden. Insofern gibt es ein Mehr oder Weniger an Würde. Würde ist zum anderen dasjenige, was jeden Menschen vor der nichtmenschlichen Kreatur auszeichnet. Deshalb kommt allen Menschen dieselbe Würde zu. Beide Bedeutungsvarianten des Begriffs lassen sich bereits bei *Cicero* nachweisen.

Als Grund für die zuletzt genannte Auffassung von der unverlierbaren Menschenwürde galt der Stoa die Teilhabe des Menschen an der Vernunft, den christlichen Autoren der Antike und des Mittelalters die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine unmittelbare Beziehung zu Gott, die durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bestätigt wurde.

Eine neue Sicht der menschlichen Würde bringt die Renaissance. Der italienische Humanist *Pico della Mirandola* kommt auf Grund von Überlegungen über die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott zu der auf stoische Lehren zurückgehenden Überzeugung, dass der Mensch alles in sich vereint, also einen Mikrokosmos darstellt, in dem alle Möglichkeiten angelegt sind. Zwischen diesen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, dies ist nach Pico die dem Menschen von Gott gegebene Bestimmung. Die den Menschen auszeichnende Würde ist also seine Freiheit.

Mit der beginnenden Neuzeit rückt erneut die Vernunftbestimmung in den Mittelpunkt. Während der Aufklärung wird die Auffassung der Würde als Freiheit mit der stoischen Auffassung der Würde als Teilhabe an der Vernunft verbunden. Der französische Philosoph *Pascal* und der Staats- und Völkerrechtstheoretiker *Pufendorf* sehen die Würde in der Freiheit des Menschen, das durch die Vernunft Erkannte zu wählen und zu tun. Pufendorf, dessen Lehre übrigens Einfluss auf die amerikanische Erklärung der Menschenrechte von 1776 hatte, verbindet diesen Gedanken der Würde mit dem der Gleichheit aller Menschen, da allen Menschen als solchen diese Eigenschaft zukomme.

Eine wichtige Stellung nimmt der Begriff der Menschenwürde sodann in der Moralphilosophie Kants ein, wie er sie in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) entwickelt. *Kant* unterscheidet im Bereich menschlicher Zwecksetzungen zwischen dem, was einen Preis, und dem, was eine Würde hat. «Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.» Nur ein Wesen, das in der Lage ist, sich selbst Zwecke zu setzen, kommt als letzter Bezugspunkt, als Selbstzweck jeder Zwecksetzung, in Frage. Der Grund dafür, dass die menschliche Natur Würde hat, ist nach Kant die Autonomie des Menschen, das heißt seine Möglichkeit, in Freiheit einem Gesetz unterworfen zu sein, also sittlich sein zu können.[5]

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird der Begriff Menschenwürde dann zur politischen Losung der Arbeiterbewegung. Die Forderungen nach einem menschenwürdigen Dasein und nach menschenwürdigen Zuständen gehören zu den Hauptparolen der frühen Sozialisten. *Ferdinand Lasalle* fordert, dass die materielle Lage der arbeitenden Klasse verbessert und den Arbeitern zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein verholfen wird. Der Franzose *Pierre Proudhon* geht noch einen Schritt weiter und bindet die Würde der Person in den Begriff der Gerechtigkeit ein, indem er für die Verwirklichung der Gerechtigkeit von jedem Menschen fordert, die Würde des anderen ebenso zu respektieren wie die eigene.

Eine erneute Besinnung auf die Menschenwürde setzt danach erst wieder im 20. Jahrhundert ein, nicht zuletzt unter dem Eindruck der den Menschen entwürdigenden Vorgänge im Dritten Reich. Nach dem Zweiten Weltkrieg findet der Menschenwürdebegriff vermehrt Eingang sowohl in das nationale wie auch in das internationale Recht. In der Bundesrepublik Deutschland bildet die Menschenwürde den Mittelpunkt des Wertesystems der Verfassung und die Basis sowie den Geltungsgrund der Grundrechte. Im Grundgesetz von 1949 heißt es in Artikel 1: «(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.» In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 heißt es, dass «die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet.» Weiter betont dann Artikel 1: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.» Die Vereinten Nationen folgen damit, ebenso wie später die Bundesrepublik Deutschland, einem universalistischen Verständnis der

Menschenwürde. Würde kommt dem Menschen bereits als Mitglied der Gattung Mensch zu. Das heißt, sie gilt für alle Menschen, ohne dass dafür erst bestimmte Leistungen erbracht oder bestimmte Qualitäten erfüllt werden müssten. Auch das «Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarates» vom 4. April 1997 nimmt sowohl den Begriff der Menschenwürde als auch den Schutz des Menschen als Gattungswesen in seine Präambel auf. Dort ist die Rede von der «Notwendigkeit der Achtung des Menschen sowohl als Individuum als auch als Mitglied der menschlichen Gattung» und von der «Anerkennung der Bedeutung der Wahrung der Menschenwürde». Darüber hinaus wird die Menschenwürde auch in Artikel 1 ausdrücklich verankert. Als jüngstes Dokument des internationalen Rechts hat die EU-Grundrechtecharta vom 7. Dezember 2000 den Begriff der menschlichen Würde sowohl in die Präambel als auch in Artikel 1 aufgenommen. «In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität», heißt es in der Präambel. Und Artikel 1 lautet: «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.»

Die zuvor angeführten Menschenwürde-Dokumente stützen sich auf anthropologische Grundaussagen, die eindeutige Vorgaben zu ihrer Explikation enthalten: Die Menschenwürde kommt allen Menschen und allen Menschen gleicherweise zu. Die Würde des Menschen ist mit seiner Existenz gegeben und Gegenstand nicht einer Zuerkenntnis, sondern Anerkenntnis. Die Würde ist der Existenz eines Menschen immanent, dem Leben eines Menschen «koextensiv», sie ist nicht teilbar, in keiner Phase seines Lebens ist der Mensch ohne sie. Die zeitliche Folge von Lebensphasen eines Subjekts (Embryo, Fetus, Kind, Erwachsener) darf nicht in eine Aufeinanderfolge verschiedener Subjekte umgedeutet werden.[6]

Was macht nun den Menschenwürdeschutz näherhin aus? Was ist Inhalt der Menschenwürde? Wie realisiert sie sich und wo wird sie konkret? Auf diese Fragen versucht der Verfassungsrechtler *Günter Dürig* mit der so genannten, an Kant erinnernden «Objektformel» zu antworten: «Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.»[7] Anders ausgedrückt: Es widerspricht der Menschenwürde, wenn der Mensch einer Behandlung ausgesetzt wird, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt beziehungsweise unterwandert. Die Menschenwürde wird hierbei im Wesentlichen ex negativo bestimmt. Das heißt konkret: Die Menschenwürde ist betroffen durch Folter, Sklaverei, Ausrottung bestimmter Gruppen, Geburtenverhinderung oder Verschleppung, Unterwerfung unter

unmenschliche oder erniedrigende Strafe oder Behandlung, Brandmarkung, Vernichtung so genannten unwerten Lebens oder durch Menschenversuche.[8] Diese Kasuistik resultiert im Wesentlichen aus Verletzungstatbeständen durch Unrechtssysteme. Die Plausibilität der Objektformel beruht nicht zuletzt auf der historischen Erfahrung der Instrumentalisierung von Menschen durch totalitäre Staaten. Und deshalb wurde der Menschenwürdegedanke auch in Reaktion auf die NS-Diktatur in das Grundgesetz aufgenommen. Insofern stellt die Rede von der Menschenwürde ein aus der Leidensgeschichte der Menschheit erwachsenes Sinnangebot an die Welt dar.

Günter Dürig hat seine Objektformel immer nur als Leitfaden verstanden; diese bedarf jeweils näherer Konkretisierung und inhaltlicher Auslegung. Das bedeutet aber keine Relativierung im Hinblick auf ihre Geltung. Als nähere positive Bestimmung «jener Kernzonen und elementaren Bedingungen, die Art. 1 I gegen schwere Verletzungen schützen soll», nennt *Wolfram Höfling*: 1. Achtung und Schutz der körperlichen Integrität; 2. Sicherung menschengerechter Lebensgrundlagen; 3. Gewährleistung elementarer Rechtsgleichheit; 4. Wahrung der personalen Identität.[9]

Die ethische Bedeutung des Menschenwürde-Gedankens liegt insbesondere auch darin, dass die Menschenwürde als das Fundament der Menschenrechte herausgestellt wird. Die Menschenwürde führt zur Formulierung der Menschenrechte hin, bedarf aber umgekehrt auch der politisch-rechtlichen Absicherung durch eben diese Rechte; sie begründet die Schutz- und Freiheitsrechte des Menschen und schärft diese ein.[10]

II. Theologische Annäherung

Für die Menschenwürde ist es nicht konstitutiv, ob sie säkular oder religiös begründet ist. Eine säkulare, an Kant orientierte Begründung ist keine Begründung, die der religiösen Begründung widerspricht oder religiöse Wahrheiten in Frage stellt. Allerdings ist die religiöse Begründung tiefer und eindringlicher, insofern sie den privilegierten Status des Menschen mit seiner Herkunft und seiner transzendenten Zukunft verbindet.[11] Eine theologische Begründung der Menschenwürde muss von dem umgreifenden Handeln Gottes am Menschen ausgehen. Dieses Handeln Gottes lässt sich unter drei Aspekten umschreiben: unter einem schöpfungstheologischen, einem christologisch-soteriologischen und einem eschatologischen.[12]

Die Grundaussagen des Glaubens über die Menschenwürde stehen auf den ersten Seiten der Bibel: Der Mensch ist von Gott als dessen Ebenbild geschaffen (Gen 1, 26-27). Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes» schreibt dazu: «Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch ‹nach dem Bild Gottes› geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben»

(GS Nr. 12).[13] Das Bewusstsein dieser menschlichen Würde bricht sich im Alten Testament deutlich Bahn, wenn die überragende Stellung des Menschen in Psalm 8 emphatisch beschrieben wird: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Oder des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Wenig geringer als Engel hast du ihn gemacht, mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt und ihn über die Werke deiner Hände gesetzt. Alles hast du ihm unter die Füße gelegt.» (Ps 8,5-7) Als letzter Grund für die Würde des Menschen erscheint hier also seine Gottebenbildlichkeit, die sich in der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, in der Partnerschaft mit Gott, ja letztlich im freundschaftlichen Verbundensein mit Gott ausdrückt. Hierbei ist der Mensch jedoch aufgrund seiner Geschöpflichkeit auf Gott als den letzten Grund seiner personalen Würde ausgerichtet.

Die menschliche Würde ist weiterhin unwiderruflich gegeben und bestätigt durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Jesus ist als wirklicher Mensch in die Geschichte eingetreten. Er ist so sehr der Mensch für Gott, dass in ihm die Liebe Gottes zu den Menschen unüberbietbar offenbar geworden ist. Frei von allen Verkettungen der Sünde, die die Würde anderer Menschen in Mitleidenschaft zieht, hat Jesus die Freiheit anderer respektiert bis zum Tod. Sein Leben und sein Wirken selbst werden als befreiend erfahren. In ihm sind alle Menschen von der Sünde erlöst. Seine Hingabe gilt in besonderer Weise den Kleinen, den Verfolgten, den Sündern, den Kranken, also denen, die sich nicht selbst helfen können. Der Glaube an die Erlösung des Menschen in Jesus Christus mutet dem Menschen zu, sich als Person von seiner eigenen Leistung zu unterscheiden. Leistung und Aktivität sind zwar durchaus des Menschen Recht, aber keineswegs seine Rechtfertigung. Vielmehr kommt auch und gerade dem noch nicht sowie dem nicht mehr leistungsfähigen Menschen Würde in sich selbst zu. Deshalb hat, um mit *Erich Fromm* zu sprechen, das «Sein» des Menschen unbedingten Vorrang vor dem «Haben» und gilt als das die Menschenwürde bestimmende Faktum. Würde hat man also nicht aufgrund von Leistung, Stand und Ehre, sondern aufgrund des einzigen Titels «Mensch».

Die eschatologische Botschaft spricht von der Parusie und von dem mit ihr hervortretenden Vollendungszustand von Mensch und Welt. Es bleibt vom Menschen, wenn er seine geschichtliche Daseinsform verlässt, nicht nur die unsterbliche Seele, nicht nur die Liebe und das, was sie einst getan hat (GS Nr. 39), sondern auch sein konkretes Dasein, das in die von Gott geschenkte Zukunft hinübergeführt wird. Von diesem Ziel her, in dem der «neue Mensch» geboren wird, begreift sich der gegenwärtige Mensch als der Sich-selbst-noch-Verborgene, als der Noch-nicht-Ausgereifte, aber Zur-Vollkommenheit-Berufene. Unsere Auffassung von der Menschenwürde muss auch diesem Aspekt der menschlichen Unvollkommenheit Rechnung tragen. Aufgrund der Sünde der Welt und der allgemeinen Heil-

losigkeit entspricht der konkrete Mensch nicht dem abstrakten Idealbild vom Menschen. Er ist mit einer Natur, die nicht durch seine Personalität voll beherrscht wird, sowie mit Krankheit, Leid und Tod belastet. Blut und Tränen zeichnen seinen Weg durch die Geschichte. Die Folge der Entfremdung von Gott ist die Entfremdung des Menschen von der Welt, von den Mitmenschen und von sich selbst. Würde und Gottebenbildlichkeit werden durch viele Grautöne überdeckt, weil mit dem Menschlichen unmittelbar auch das Allzumenschliche, oft Unmenschliche verbunden ist, das bis zur Entwürdigung des Humanums führen kann.

All dies macht das Bild des Menschen aus. Aber das ist nicht das letzte Wort über ihn. Zu seinem Wesen gehört es auch, dass er sich immer bemühen soll, die in ihm angelegten Begrenzungen zu überwinden. Die Bestimmung des Menschen liegt noch immer in seiner Reichweite: die Herrschaft der Person über die Natur, der Sieg des Lebens über den Tod. Aber dies wird erst in einer eschatologischen Ordnung verwirklicht. Gleiches gilt auch von der Welt und ihrer Geschichte. In einer noch ausstehenden Heilstat wird Christus die Welt zur Erfüllung bringen. Dieser eschatologische Aspekt unterstreicht noch einmal deutlich, dass die Würde des Menschen aus der Transzendenz stammt, dass sie letztlich geschenkte Würde ist.

Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt also in der Behauptung, dass Grund und Ziel des Menschen nicht in diesem selbst zu suchen sind. Menschenwürde gründet letztlich nicht in aufweisbaren Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat und das er auch in allen menschlichen Widergesetzlichkeiten durchhält. Die dreifach gesetzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – im Schöpfergott als Ebenbild, im menschgewordenen Gott als Bruder, im vollendenden Gott als neuer Mensch – ist theologisch gesehen die letzte Legitimation der Menschenwürde. Bei einer solcherart begründeten Menschenwürde ist einer Verfügbarkeit des Menschen über andere Menschen jegliche Grundlage entzogen.

III. Biotechnische und biomedizinische Konkretisierungen

Was folgt aus dem normativen Prinzip der Menschenwürde im Hinblick auf die aktuellen biotechnischen und biomedizinischen Problemfelder? Ich greife hier nur jene heraus, die in jüngerer Zeit eine weitere Zuspitzung und Brisanz erfahren haben.[14]

1. Klonen

Der alte promethische Traum, Menschen zu formen, Menschen verändern zu können, diese immer wieder versuchte Annäherung an das Göttliche

und die Rivalität mit ihm, scheint in unseren Tagen mit Hilfe des Klonens in Erfüllung zu gehen.[15] Mit dem 1996 in Schottland erprobten Klonen an dem Schaf Dolly ist erstmals auch das biologische Wesen Mensch in die Griffnähe dieser Technik geraten. Warum will man überhaupt Menschen klonen? In erster Linie geht es um die Replizierung von Vortrefflichkeit: Ein konkreter Mensch wird als so hervorragend empfunden, dass er den Wunsch nach mehr erweckt und seine Einmaligkeit durch Wiederholung sichergestellt werden soll. So könnten große Genies oder Menschen von besonderer Schönheit und robuster Gesundheit geklont werden, um die Spezies zu verbessern oder das Leben erfreulicher zu machen. Über den Weg des Klonens könnte aber auch unfruchtbaren Paaren zu einem Kind verholfen werden. Es könnte sogar ein Kind mit einem Genotyp eigener Wahl erzeugt werden, zum Beispiel von einem Nobelpreisträger, von einem Verstorbenen oder von sich selbst. Für radikale Feministinnen hat sich mit dem Klonen die männliche Rolle in Nichts aufgelöst, weil der einzige biologische Zwang für die Existenz von Männern, nämlich die männliche Samenzelle, nun hinfällig ist. Die Liste der erwarteten Machbarkeiten lässt sich erweitern: wissenschaftliche Studien, Ausschaltung von Erbkrankheiten, Geschlechtskontrolle, Schaffung von Organreserven usw.

Gegen das Klonen generell spricht vor allem das Kantische Instrumentalisierungsverbot, mit dem die Menschenwürde geschützt werden soll. Die paradigmatische Formulierung dieses Grundsatzes findet sich in Kants dritter Fassung des Kategorischen Imperativs: «Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden … Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.»[16] Beim Klonen wird der entstehende Mensch nicht als Subjekt behandelt, sondern einem fremden Willen unterworfen und damit zu einem Objekt gemacht. Beim Klonen handelt es sich um die Instrumentalisierung von Menschen für individuelle Zwecke, wenn Eltern auf diese Weise zu Kindern kommen wollen, die exakte Kopien ihrer selbst oder bekannter Persönlichkeiten sind. Hier hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass Menschen überhaupt für den Nutzen von Menschen da sind und nicht ein Zweck an sich selbst sind. Das Verfahren ist insofern unmoralisch, als hier ein zu erzeugender Mensch auf die Kopie eines bereits schon existierenden Menschen reduziert werden soll. In Analogie zu dem von *Hans Jonas* geforderten «Recht auf Unwissenheit» bezüglich der genetischen Ausstattung lässt sich auch ein «Recht auf Ungeplantheit» fordern in dem Sinne,

dass der Mensch nicht auf den Entwurf seiner Eltern und sonstigen Erzeuger reduziert werden darf. Das Klonen von Menschen wäre daher nicht in erster Linie deshalb unmoralisch, weil damit ein unnatürlicher Weg menschlicher Fortpflanzung eingeschlagen würde, sondern weil auf diese Weise Menschen für einen fremden Zweck oder eine fremde Idee verplant und benutzt würden.

2. Stammzellforschung

Stammzellen sind Zellen, die sich durch Zellteilung selbst erneuern und in einzelne oder mehrere Zelltypen ausreifen können. Sie gehören daher zu den begehrtesten Rohstoffen der Medizin. Zunächst will man mit ihnen grundlegende biologische Fragen klären wie etwa die Entstehung von Krankheiten, deren Ursachen Fehldifferenzierungen oder Zelldegenerationen sind (zum Beispiel Krebs). Damit verbunden ist die Hoffnung auf Therapien, deren Realisierung aber, wenn überhaupt, noch viele Jahre dauern kann. Hierbei spielt die tierexperimentelle Forschung als Voraussetzung für den Übergang zu Versuchen am Menschen eine wichtige Rolle.[17]

Die ethische Problematik dieser Forschung liegt nicht in den eventuell möglichen Therapien – diese werden von allen gewollt und für sinnvoll erachtet –, sondern in der Herkunft bzw. in der Art der Gewinnung solcher Stammzellen. Fünf Gewinnungsverfahren von Stammzellen lassen sich unterscheiden. Bei dem ersten Verfahren entnimmt man die Stammzellen aus Embryonen, die bei der Retortenbefruchtung übrig geblieben sind (embryonale Stammzellen bzw. ES-Zellen = Embryonic Stem Cells). Stammzellforschung mit überzähligen Embryonen ist ein Eingriff in ihr Recht auf Leben und ihre Integrität sowie ein Verstoß gegen die Menschenwürde. Indem der Embryo getötet (oder zumindest in seine körperliche Unversehrtheit eingegriffen) wird, um Forschung betreiben zu können, wird er nicht als Zweck an sich, sondern nur als bloßes Mittel behandelt. Seine Subjektqualität wird prinzipiell in Frage gestellt. Dies gilt auch für einen verwaisten todgeweihten Embryo. Auch sterbenden Menschen kommt Menschenwürde zu. Das Verbot, den Menschen zum Objekt zu machen, das heißt als Mittel zum Zweck zu behandeln, gilt bis zu seinem Tod. Zwar werden sich so genannte überzählige Embryonen voraussichtlich nicht mehr zum geborenen Menschen entwickeln, weil sie keine Mutter haben. Diese verringerte Chance liegt aber nicht in ihrer eigenen Entwicklungsfähigkeit begründet, denn unter günstigen Rahmenbedingungen könnten sie geboren werden. Daher verlieren sie durch die Entscheidung der Mutter, sie nicht zu implantieren, nicht ihren Anspruch auf Achtung ihrer Menschenwürde. Wenn es um die Rettung überzähliger Embryonen geht, sollte man auch die Möglichkeit ihrer Adoption ins Auge fassen. Das

deutsche Embryonenschutzgesetz verbietet diese Möglichkeit nicht. Die zweite Art der Stammzellgewinnung erfolgt durch Klonierung nach der Dolly-Methode. Hier ist zu bedenken, dass auch die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke ein Verstoß gegen die Menschenwürde ist. Menschliche Lebewesen werden hier nicht als Selbstzweck behandelt, sondern als Mittel zur Erfüllung der Interessen anderer eingesetzt. Ethisch bedenklich ist auch, dass für dieses so genannte therapeutische Klonen Eispenden von Frauen in großer Zahl benötigt werden und eine Ökonomisierung der Eispende nicht ausgeschlossen werden kann. Den Umstand, dass hier menschliche Embryonen durch Klonierung eigens für Forschungszwecke hergestellt werden, könnte man als noch mehr verwerflich betrachten wie die Verwendung sowieso schon vorhandener, «überzähliger» Embryonen. Bei der dritten Art der Gewinnung werden die Stammzellen aus den primordialen Keimzellen (EG-Zellen = Embryonic Germ Line Stem Cells) von Embryonen nach Schwangerschaftsabbrüchen oder aus Spontanaborten gewonnen. Die Gewinnung von EG-Zellen ist nach den Vorschriften des Embryonenschutzgesetzes nicht verboten und in den «Richtlinien zur Verwendung fetaler Zellen und fetaler Gewebe» der Bundesärztekammer geregelt. Die medizinische Verwendbarkeit dieser Zellen ist jedoch sehr begrenzt. Ethisch problematisch ist die Forschung an EG-Zellen von abgetriebenen Feten, weil die Abtreibung als solche ethisch nicht gebilligt werden kann. Zudem könnten Eltern sich von dem Gedanken leiten lassen, auf diese Weise mit der Abtreibung noch etwas Gutes zu bewirken. Stammzellen werden viertens aus Nabelschnurblut und fünftens aus adulten Zellen, also von Zellen Erwachsener gewonnen. Die beiden letztgenannten Gewinnungsarten stellen keine besonderen ethischen Probleme dar.

3. Stammzellimport

Auch in Deutschland wird mit embryonalen Stammzellen geforscht. Weil aber ihre Gewinnung auf dem Weg des Klonens und aus überzähligen Embryonen durch das deutsche Embryonenschutzgesetz (1990) verboten ist, werden sie importiert.[18] Es handelt sich dabei um Stammzellen, die im Ausland, nach dortigem Recht legal, mittels Tötung von dazu hergestellten oder überzähligen Embryonen gewonnen wurden. Auch der Import von Stammzellen für Forschungsarbeiten kann ethisch nicht gebilligt werden, insofern er nicht losgelöst gesehen werden kann von der Art der Gewinnung, die in der Regel die Vernichtung embryonaler Menschen beinhaltet.

Auch könnte die Erlaubnis zum Import als moralische Billigung für die Herstellung von Stammzellen im Inland verstanden werden und darüber hinaus eine Abschwächung des vom Gesetzgeber normierten hohen Schutz-

niveaus für Embryonen in vitro zur Folge haben. Der Import, so ist zu vermuten, wird zu einem verstärkten Embryonenverbrauch im Ausland führen, vor allem dann, wenn sich die bereits bestehenden Stammzelllinien als nicht mehr brauchbar erweisen sollten. Schließlich wird der Import auch jenen Stimmen Auftrieb geben, die jetzt schon die Herstellung von Stammzellen in Deutschland fordern. Bei der Forschung mit embryonalen Stammzellen und deren Import entsteht ein Konflikt zwischen Forschungsfreiheit und Menschenwürde. Die Würde des Menschen ist jedoch unantastbar und nimmt in der Rangordnung der abzuwägenden Güter nach dem Grundgesetz und auch aus dem christlichen Menschenverständnis heraus die erste Stelle ein und setzt somit der Forschung Grenzen.

Der verfassungsrechtlich garantierte Schutz der Menschenwürde findet seinen Ausdruck auch im deutschen Embryonenschutzgesetz, welches ein Verzweckungsverbot für Embryonen und deren absolute Schutzwürdigkeit strafrechtlich normiert. Mit der Erlaubnis des Imports bewertet man die damit verbundene Forschung an embryonalen Stammzellen höher als die Menschenwürde. Lebensrecht und uneingeschränkter Lebensschutz des Menschen vom Zeitpunkt der Befruchtung an sind damit nicht mehr gewährleistet; auch steht die Entscheidung im Widerspruch zum Geist des Embryonenschutzgesetzes.

Dennoch hat der Deutsche Bundestag 2002 mit großer Mehrheit ein Stammzellgesetz verabschiedet, wonach der Import und die Verwendung von Stammzellen zwar grundsätzlich verboten, für hochrangige Forschungsziele aber unter strengen Auflagen zugelassen werden. Für den Import und die Verwendung dürfen demnach nur solche Stammzellen in Frage kommen, die vor dem 1. Januar 2002 gewonnen wurden. Das Gesetz wurde nicht nur von den Kirchen kritisiert, es ist auch unter Juristen umstritten. So hat die frühere Präsidentin des Bundesverfassungsgerichts, *Jutta Limbach*, darauf hingewiesen, dass der Ausweg, den der Deutsche Bundestag mit dem Stammzellgesetz beschritten hat, nicht frei von Widerspruch sei.[19]

4. Präimplantationsdiagnostik

Die Präimplantationsdiagnostik (PID bzw. engl. PGD = preimplantation genetic diagnosis) ist eine neue Untersuchungsmethode, die es ermöglicht, Embryonen, die außerhalb des Mutterleibes gezeugt wurden, Zellen zu entnehmen und diese auf bestimmte genetische Belastungen oder Chromosomenstörungen hin zu untersuchen. Als Indikation für eine PID gilt die Gefahr der Vererbung einer schweren genetisch bedingten Erkrankung. Embryonen, bei denen das gesuchte genetische Merkmal vorliegt, werden selektiert, und nur die als gesund empfundenen werden in den Uterus der Frau transferiert. Das erste Kind, an dem eine solche Diagnostik durchgeführt

wurde, kam 1990 in den USA zur Welt. In Deutschland wird sie nicht angewendet, es besteht nämlich Rechtsunsicherheit darüber, ob die PID durch das Embryonenschutzgesetz verboten ist.[20]

Die PID verfolgt als primäres Ziel die Selektion. Hier wird menschliches Leben nicht um seiner selbst willen, sondern nur unter Vorbehalt des Bestehens der Qualitätskontrolle gewollt und erzeugt. Eine solche Selektion ist der Inbegriff einer menschenwürdewidrigen Behandlung und fällt unzweifelhaft in den Kernbereich der Menschenwürde. Daran ändert auch nichts die von den Befürwortern angeführte Tatsache, dass die PID ja insgesamt die Herbeiführung einer Schwangerschaft anziele. Demgegenüber muss festgehalten werden, dass sich die Schutzpflicht für das ungeborene Leben auf jedes einzelne Leben bezieht, also auch auf die während des Vorgangs eventuell zu verwerfenden Embryonen, und nicht auf das menschliche Leben allgemein (vgl. BVerfGE 88, 1).

In diesem Zusammenhang wird von den Befürwortern der PID auch auf den Wertungswiderspruch zu anderen rechtlichen Regelungen hingewiesen: Natürlich gezeugte Embryonen seien bis zur Nidation überhaupt nicht strafrechtlich geschützt, und der § 218 StGB billige sogar die Tötung wesentlich weiter entwickelter ungeborener Kinder. Hier ist zunächst zu konstatieren, dass unterschiedlichen Rechtsfolgen nicht unbedingt unterschiedliche rechtsethische Wertungen zugrunde liegen. So wird auch bei der jetzigen Abtreibungsgesetzgebung die grundsätzliche Schutzwürdigkeit des Embryos nicht negiert. Lediglich die Frage, wie der Schutz in angemessener Weise gewährleistet werden kann, wird unterschiedlich beantwortet. Der Gesetzgeber war der Auffassung, dass er bei der Durchsetzung des Lebensschutzes wegen der einzigartigen Verbindung von Mutter und ungeborenem Kind (Zweiheit in Einheit) und aus der Erkenntnis, dass das Leben des Kindes nicht gegen, sondern nur mit der Mutter geschützt werden kann, auf das Mittel des Strafrechtes verzichten sollte und stattdessen die Mutter über den Weg der Beratung für den Lebensschutz des Kindes gewinnen könne. Wenn man aber immer noch der Meinung ist, es handele sich um einen Wertungswiderspruch, dann muss man in der Tat überlegen, nach welcher Seite hin dieser aufgelöst werden soll. Soll sich der Gesetzgeber an der restriktiven Haltung des Embryonenschutzgesetzes orientieren, wofür vieles spricht, oder an der weniger restriktiven Haltung der § 218-Gesetzgebung? Der Missbrauch einer Bestimmung kann keinesfalls zur Normbegründung in einem ähnlichen Handlungsfeld herangezogen werden.

Die Befürworter der PID wollen eine solche nur bei streng gestellter Indikation durchführen. Es scheint allerdings naiv zu glauben, eine derart streng gestellte Indikation lasse sich einhalten. Von streng gestellter Indikation war anfangs auch bei der In-vitro-Fertilisation (IVF) und der Pränataldiagnostik (PND) die Rede. Und ein Blick in die Nachbarländer, vor allem

in die USA, zeigt, dass schon heute die PID nicht nur in mehr als 60 Prozent der Fälle bei erhöhtem mütterlichen Alter eingesetzt wird, sondern auch zum normalen Screeningprogramm von in-vitro-fertilisierten Embryonen gehört, also auf eine Fallgruppe angewendet wird, für die die PID gar nicht gedacht ist. Von den Befürwortern der PID wird auch darauf hingewiesen, dass es im Falle ihrer Nicht-Zulassung in Deutschland zu einem PID-Tourismus ins Ausland komme. Ein solcher ist aber auch im Falle der Zulassung nicht auszuschließen, denn wer im Rahmen einer strengen Indikationsstellung, wie von der Bundesärztekammer gefordert, nicht zum Zuge kommt, wird weiterhin ins Ausland fahren. Und selbst wenn Paare sich im Ausland einer präimplantationsdiagnostischen Untersuchung unterziehen, ändert das nichts an der Menschenwürde-Widrigkeit des Verfahrens der PID.

Aus ethischer Sicht sehe ich keine Möglichkeit der Billigung der PID. Das Recht auf Fortpflanzung und insbesondere das Recht, selbst zu entscheiden, ob und wann man Kinder haben möchte, gehört zwar zum Kernbereich des Persönlichkeitsrechts nach Art. 2 Abs. 1 GG. Das Recht zur freien Entscheidung über die Fortpflanzung beinhaltet aber nicht auch das Recht auf ein Kind mit bestimmten Eigenschaften. Paare haben das Recht zu entscheiden, ob sie ein Kind wollen, sie haben aber nicht das Recht, sich ein Kind unter mehreren auszusuchen. Als Alternative bleibt solchen Paaren die Adoption oder der Verzicht. Der Verzicht auf PID ist nicht unzumutbar. Wenn Menschen es als unzumutbar empfinden, ein behindertes Kind zu bekommen, steht es ihnen frei, auf Elternschaft zu verzichten. Ein Verzicht wird in vielen Fällen schmerzlich sein, aber nicht unbedingt existenzbedrohend. In der Bundesrepublik leben viele Paare mit diesem Schicksal, die meisten von ihnen ohne besondere Schwierigkeiten.

5. Sterbehilfe

Menschenwürde entfaltet ihre Relevanz auch am Lebensende.[21] So wird immer wieder aktive Sterbehilfe gefordert mit dem Verweis auf die Menschenwürde des schwerstkranken und sterbenden Menschen, der von seinem unerträglichen Leiden erlöst oder von der Aussichtslosigkeit auf ein lebenswertes Weiterleben befreit werden soll. Die hier ausgesprochene Forderung versteht unter Würde jedoch einen Lebenswert, also einen für wertvoll erachteten Zustand, und setzt voraus, ein Mensch könne seine Würde prinzipiell verlieren. Dem ist nicht so. Auch wenn wir gewisse Zustände als menschenunwürdig bezeichnen, so sind es eben diese Zustände und nicht die Existenz des Menschen. Unwürdig bedeutet nicht würdelos. Bestimmte Zustände und Eigenschaften oder deren Verlust können den Menschen seiner Würde nicht berauben. Nicht der Zustand unerträglichen Leidens entkleidet den Menschen seiner Würde, sondern ein Denken und Handeln,

welche der Überzeugung Ausdruck verleihen, es wäre so, wenn zum Beispiel ein kranker Mensch als «hoffnungsloser Fall, bei dem nichts mehr zu machen ist», angesehen und auf eine andere Station oder aus der medizinischen und pflegerischen Betreuung in die Einsamkeit und Hilflosigkeit entlassen wird. Menschenwürdig sterben kann nicht bedeuten, getötet zu werden. Die Würde eines Menschen beachten bedeutet vielmehr, sein Sterben zu achten. «Menschenunwürdig stirbt nicht, wem die verlangte Tötung, sondern wem der Sterbebeistand in der Vielfalt seiner palliativmedizinischen und mitmenschlichen Möglichkeiten verweigert wird. […] Menschenwürdig stirbt, wer würdig sterben gelassen wird.»[22]

6. Schlussbemerkungen

Die Geschichte der Menschenwürde, dies haben die einleitenden Überlegungen gezeigt, ist zugleich die Geschichte ihrer Begründung und Auslegung. Trotz einer prinzipiellen und völkerübergreifenden Zustimmung zur Menschenwürde begegnet man zuweilen auch dem Einwand, der Begriff sei unklar. Im modernen, weltanschaulich neutralen, säkularen Staat bilde er eine Leerformel, es handele sich um eine «metaphysische Ballastvorstellung» oder – so schon *Theodor Heuss* – um eine «nicht interpretierte These».[23] Eine heutige inflationäre Berufung auf die Menschenwürde entwerte diese nochmals. Im Hinblick auf diesen Einwand muss man zugeben, dass die Gefahr einer oberflächlichen Inanspruchnahme der Menschenwürde durchaus vorhanden ist. Entscheidender aber ist, dass ihr gemeinsam anerkannter Kernbestand, der sich mit der von Kant entlehnten Formel «Zweck an sich selbst» oder der vom Bundesverfassungsgericht gegebenen Interpretation «Dasein um seiner selbst willen» (BVerfGE 88, 203) umschreiben lässt, sehr wohl formal und inhaltlich ertragreich in unterschiedliche Blickrichtungen ausgelegt werden kann, wie dies in diesem Beitrag versucht wurde.

Es sind dann vor allem die skizzierten Schwierigkeiten der inhaltlichen Bestimmung von Menschenwürde, die es geraten erscheinen lassen, sie als Berufungsinstanz bei der Lösung ethischer und rechtlicher Kontroversen nicht zu überschätzen. Schon 1840 hatte *Schopenhauer* die sorgfältige Verwendung des Begriffs angemahnt und bemängelt, dass dieser Ausdruck zum «Schibboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten [geworden sei], die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponierenden Ausdruck ‹Würde des Menschen› verstecken»[24].

Der Begriff der Menschenwürde ist ein dynamischer Begriff. Es kann und sollte immer mehr und besser erkannt werden, was dem Menschen in jeder Phase seiner Entwicklung auf Grund seiner ihm von «Natur aus zu-

kommenden» und unverlierbaren «Grundwürde» an weiterer Würde zusteht. Dies ist ein Prozess, der zwar Etappen kennt, aber grundsätzlich nicht abgeschlossen werden kann, ebenso wenig wie die Entwicklung des Menschen selbst als eines gesellschaftlich-kulturellen Wesens. Die Menschenwürde ist gemäß dem Naturrechtsdenken mit Hilfe der menschlichen Vernunft zumindest insoweit zu erkennen, als sie – wie es die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 sagt – für alle Menschen als «self-evident» erscheint. Die Einsicht in die Würde des Menschen ist vermutlich weltweit nirgends deutlicher herausgearbeitet worden als unter den Voraussetzungen des abendländisch-christlichen Kulturkreises.[25]

Anmerkungen

[1] Vgl. Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg [4]2005; Ders., Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg 2005.

[2] Vgl. Johannes Schwartländer, Art. Menschenwürde/Personwürde, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, S. 683-688, hier S. 683: «Die Menschenwürde bestimmt in der Gegenwart national, regional und global den ethischen und vor allem den rechtsethischen Grundlagendiskurs.»

[3] Vgl. Johannes Schwartländer (wie Anm. 2), S. 686.

[4] Vgl. dazu etwa Rolf-Peter Horstmann, Art. Menschenwürde, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel – Stuttgart 1980, Sp. 1124-1127; Kurt Bayertz, Art. Menschenwürde, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 824-826; Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, S. 295-313.

[5] Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten (Weischedel-Ausgabe), Bd. IV, Darmstadt 1956, S. 600. Vgl. dazu Kathrin Braun, Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde, in: Matthias Kettner (Hg.), Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt 2004, S. 81-99.

[6] Vgl. Günther Pöltner, Grundkurs Medizin – Ethik, Wien 2002, S. 50.

[7] Vgl. dazu auch Günter Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv des öffentlichen Rechts 81 (1956), S. 117-157, hier S. 127.

[8] Vgl. das Urteil des Hessischen Staatsgerichtshofes, DVBL 89 (1974), S. 940 ff.

[9] Vgl. Wolfram Höfling, Kommentierung des Art. 1 [Schutz der Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechtsbindung], in: Michael Sachs (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, München [3]2002, S. 78-115, hier S. 87.

[10] Zur Menschenwürde aus ethischer und rechtlicher Sicht vgl. unter anderem: Hans Michael Baumgartner/Ludger Honnefelder/Wolfgang Wickler u. a., Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, in: Günter Rager (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg 1997, S. 161-242; Ernst Benda, Verständigungsversuche über die Würde des Menschen, in: NJW 54 (2001), S. 2147 f.; Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte, in: JZ (2003), S. 809-815; Kathrin Braun, Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik, Frankfurt – New York 2000; Christian Geyer (Hg.), Biopolitik. Die Positionen, Frankfurt 2001; Sigrid Graumann (Hg.), Die Genkontroverse. Grundpositionen, Freiburg 2001; Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), Menschenwürde (Marburger Jahrbuch Theologie, 17), Marburg 2005; Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991; Ottfried Höffe, Wessen

Menschenwürde?, in: Christian Geyer (Hg.) (wie Anm. 10), S. 65-72; Matthias Kettner (Hg.) (wie Anm. 5); Eduard Picker, Menschenwürde und Menschenleben, Stuttgart 2002; Herbert Schlögel, «Strapazierte Menschenwürde», in: rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen 46 (2003), S. 251 – 258; Otto Speck, Soll der Mensch biotechnisch machbar werden? München 2005.

[11] Vgl. die Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 27. Februar 2006 anlässlich der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben: «In jedem Menschen leuchtet ein Widerschein der Wirklichkeit Gottes selbst auf», in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 10 vom 10. März 2006, S. 8: «Dem Menschen wird nämlich eine sehr hohe Würde geschenkt, die ihre Wurzeln in dem engen Band hat, das ihn mit seinem Schöpfer verbindet: Im Menschen, in jedem Menschen, und zwar in jeder Phase und auch in jedem Zustand seines Lebens, leuchtet ein Widerschein der Wirklichkeit Gottes selbst auf.» Vgl. auch Manfred Spieker, Menschenwürde und In-vitro-Fertilisation. Zur Problematik der Zertifizierung der Zeugung, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 51 (2005), S. 343-356, hier S. 346; Stefan Heuser, Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Münster 2004.

[12] Vgl. dazu K. Lehmann, Gibt es ein christliches Menschenbild?, in: Ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg 1993, S. 43-51; Ders., Verbindliche sittliche Maßstäbe und christliches Ethos in der modernen Gesellschaft, in: Ders., Glauben bezeugen (wie Anm. 12), S. 128-136; H. Kreß, Menschenwürde im modernen Pluralismus, Hannover 1999, S. 11-35.

[13] Ausdrücklich ist von der Menschen- und Personwürde auch in den Art. 26, 28 und 29 von GS die Rede. Der Begriff «Personwürde» findet sich zudem in Art. 1 der «Erklärung über die christliche Erziehung». Und die Erklärung über die Religionsfreiheit beginnt betont mit der Wendung: «Die Würde der menschlichen Person»; vgl. auch Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Nrn. 132 f., 144-148.

[14] Vgl. Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD, 217), Freiburg 2006; Matthias Kettner (wie Anm. 5); Nikolaus Knoepffler/Anja Haniel (Hg.), Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle, Leipzig 2000; Nikolaus Knoepffler, Menschenwürde in der Bioethik, Berlin – Heidelberg 2004.

[15] Einer der ersten, die über das Klonen von Menschen nachgedacht haben, war Hans Jonas in seinem Beitrag: Lasst uns einen Menschen klonieren, in: Scheidewege 12 (1982) H. 3/4, S. 462-489, wieder abgedruckt in: Ders., Technik, Medizin, Ethik, Frankfurt 1985, S. 162-203. Auf seine Ausführungen greife ich hier wiederholt zurück. Vgl. auch Franz-Josef Bormann, Forschungs- und Fortpflanzungsklonen beim Menschen. Eine kritische Analyse aus ethischer Sicht, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 50 (2004), S. 131-151.

[16] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. 428 f.

[17] Vgl. dazu Empfehlungen der DFG zur Forschung mit menschlichen Stammzellen, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 107-114; Ingrid Schneider, Embryonale Stammzellforschung – eine ethische und gesellschaftspolitische Kritik, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 128-147.

[18] Vgl. Dietmar Mieth, Vom Stammzellimport zur Aufweichung des Embryonenschutzgesetzes, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 123-127.

[19] Jutta Limbach, Mensch ohne Makel, in: FAZ vom 25.02.2002, S. 51.

[20] Vgl. Sigrid Graumann, Zwischen Zeugung und Erzeugung von menschlichem Leben besteht ein ethisch relevanter Unterschied, in: Dies. (Hg.) (wie Anm. 10), S. 88-94; Hille Haker, Elternschaft und Präimplantationsdiagnostik – Desiderate der öffentlichen Diskussion, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.) (wie Anm. 14), S. 255-274.

[21] Vgl. Peter Fonk, Recht auf Leben – Recht auf Sterben, in: Ders. (Hg.), Christlich handeln im ethischen Konflikt, Regensburg 2000, S. 112-132; Markus Zimmermann-Acklin, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg/Schw. ^{2}2002; Günther Pöltner (wie Anm. 6), S. 251-286, dem ich hier folge.

[22] Günther Pöltner (wie Anm. 6), S. 272.

[23] Zitiert bei Ernst Benda, Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: Rainer Flöhl (Hg.), Genforschung – Fluch oder Segen? München 1985, S. 205-231, hier S. 214. Vgl. auch Ernst-Wolfgang Böckenförde (wie Anm. 10), S. 811.

[24] Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Werke in fünf Bänden, hg. v. Ludger Lütgehaus, Bd. III, Zürich 1988, S. 522.

[25] Vgl. Lothar Roos, Der neue Streit um den Menschen (Kirche und Gesellschaft, 305), Köln 2003, 11 und 13. Dennoch bleibt für Wilfried Härle die offene Frage: «Was bedeutet es, wenn einzelne Menschen, ganze Gruppen, Völker oder Kulturen ehrlicher Weise von sich sagen, dass sie nicht in der Lage sind, diese Achtung gebietende Würde des Menschen bzw. des Menschseins wahrzunehmen bzw. zu entdecken und sie diese folglich auch nicht anerkennen und als gültige ethische Verpflichtung oder als rechtlichen Satz formulieren können?» Für Härle zeigt sich hier «erneut, dass wir in der Menschenwürde einer Wirklichkeit begegnen, über deren Erschließung für uns oder andere wir nicht verfügen, sondern die wir nur anerkennen können, wenn und sofern sie sich uns erschließt.» Vgl. Wilfried Härle, Menschenwürde – Konkret und grundsätzlich, in: Ders./Reiner Preul (Hg.), (wie Anm. 10), S. 164.

KARIN STRUCK †

ABTREIBUNG TÖTET EINE PERSON

Manche sprachen im damals noch geteilten Deutschland, im Westen, bereits Mitte der 70er Jahre, vor der ersten, dann wieder Anfang der 90er Jahre vor der weiteren noch umfassenderen Liberalisierung des § 218 von einem *Dammbruch*. Inzwischen, mehr als ein Vierteljahrhundert später, sprechen und schreiben einige wiederum von einem *Dammbruch* – so als befände sich die Gesellschaft nicht längst *jenseits des Dammbruchs*. Denn sie hat sich nicht nur offiziell darauf geeinigt, daß Abtreibung kein Unrecht mehr sei, sondern das Recht einer selbstbestimmten Frau, in «verantworteter Gewissensentscheidung» darüber zu befinden, ob sie das ungeborene Kind «austrägt oder behält».

Den 70er und den 90er Jahren war gemeinsam, daß sie in den jeweiligen erhitzten Diskussionen vor den Gesetzesänderungen allgemein das ungeborene Kind nicht als Person ansahen. Im Gegenteil übertrafen sich alle Gruppierungen darin, das Kind zu einem Nichts zu deklarieren bzw. es immer wieder mit rohesten Worten zu einer Un-Person, einem Tier, einem Etwas und Es und zu etwas Vegetativem abzuwerten.

Dies setzt sich bis heute fort. In der kürzlich über uns hereingebrochenen Debatte über die «Stammzellen» von «überschüssigen Embryonen» lebte das negative und abwertende Vokabular besonders intensiv, ja aggressiv wieder auf. Im Sommer 2001 etwa behauptete der Geschäftsführer eines Unter-

KARIN STRUCK, geb. 1947 bei Greifswald in Vorpommern, gestorben am 6. Feb. 2006, lebte als freie Schriftstellerin in München. Sie wuchs nach der Flucht von Eltern und Geschwistern aus der DDR 1954 in Nordrhein-Westfalen auf und studierte in Bochum, Bonn und Düsseldorf. Als junge Studentin veröffentlichte sie mit 25 Jahren im März 1973 ihren ersten, sehr erfolgreichen Roman «Klassenliebe» im Frankfurter Suhrkamp-Verlag. Weitere Erzählwerke folgten. Karin Struck ist Mutter von fünf Kindern, von denen sie eines, ihre Tochter Miriam Leah, durch Abtreibung verlor. Schmerz, Leid und Unrecht der Abtreibung thematisierte sie in ihren Büchern, etwa in «Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung». Karin Struck erhielt in den 70er Jahren diverse Auszeichnungen. 1991 verlieh die Stiftung «Ja zum Leben» der Gräfin Johanna von Westphalen der Schriftstellerin den Lebensschutzpreis der Stiftung. Im Jahr 1996 konvertierte die Autorin zum katholischen Glauben. – Dieser Vortrag wurde am 24. Sept. 2001 an der Tagung «10 Jahre Human Life International Schweiz» gehalten.

nehmens, das «überschüssige Embryonen» quer durch die USA aufkauft und 30 Patente auf die «Forschung mit befruchteten Eizellen» hält, Embryos seien «keine Menschen», es handele sich um «gefrorenen Überschuß». Und während es in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts immer wieder hieß, das ungeborene Kind sei «ein Zellhaufen» oder «ein himbeerähnliches Gebilde», behauptet in der Diskussion über die Stammzellenforschung etwa die diabeteskranke Schauspielerin *Mary Taylor Moore*, «diese Embryos (hätten) mit dem Menschen so viel gemeinsam wie ein Goldfisch». Sie steht mit ihrer Überzeugung und Sprechweise für viele.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde von der feministischen Bewegung unter anderem der Slogan geprägt «mein Bauch gehört mir». Alice Schwarzer, die mächtigste deutschsprachige Feministin, ließ sich zwar einmal zu der Bemerkung hinreißen, «wenn es (= das ungeborene Kind) ein Mensch wäre, wäre es (= die Abtreibung) Mord», aber selbstverständlich war ihr *«Wenn»* für sie und die gesamte feministische Bewegung ganz hypothetisch, und das ist es bis heute geblieben. «Mein Bauch gehört mir» enthielt unausgesprochen die Überzeugung, daß das ungeborene Kind ein Teil des Bauches der werdenden Mutter sei, nicht mehr also als ein Organ, ein eigenes Körperteil. Die eigenständige Existenz eines genetisch kompletten Menschen, einer Person im vorgeburtlichen Wachsen, wurde durch diesen Slogan, der sich festsetzte wie ein Ohrwurm, kategorisch abgestritten und geleugnet. Später und heute braucht man einen Slogan dieser Art nicht mehr. Denn die sublimen Botschaften, die er transportierte, sind längst Allgemeingut.

In den 70er Jahren etwa mußte man, um ein liberales Abtreibungs*recht* (längst nicht mehr: -*straf*recht) zu erreichen, noch die (bei illegalen Abtreibungen) «auf den Hinterhöfen verblutenden Frauen» *vorschieben*, um die «freie Wahl» der Frau abzutreiben zu verteidigen und zu fordern. Man wollte damit das Mitleid der Menschen nutzen! Und diese sublime und nicht selten demagogische Manipulation hat immer ihre Wirkung getan. Auch dies hat man heute nicht mehr nötig – außer in der Debatte um die Stammzellenforschung. Da taucht das Mitleid als Manipulationsmittel und politisches Instrument wieder auf: *Diesmal* als Mitleid mit den schwer und unheilbar Erkrankten, die angeblich nur aus durch Forschung an embryonalen Stammzellen gewonnenen Heilmitteln zu retten seien.

Es zieht sich durch die letzten ca. drei Jahrzehnte politische und gesellschaftliche Diskussion um das Thema «Abtreibung» wie ein – in doppelter Bedeutung – *roter* Faden die Vorgabe, der Mensch sei vor seiner Geburt «kein Mensch» oder «*noch* kein Mensch»; er sei «keine Person». Ich erinnere mich an Artikel von Gehirnforschern in renommierten Zeitungen wie der *Zeit* u.a. in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, die begründeten, warum der vorgeburtliche Mensch angeblich noch kein Mensch sei. Es gab auch

Leute, wie einen gewissen australischen Philosophen, die dieses Nicht-Menschsein, dieses Un-Personsein noch weiter hinausschoben, bis zur Geburt und darüber hinaus. Dies aber soll uns hier nicht so sehr beschäftigen. Mich beschäftigt vielmehr die Frage, wie die Sophismen und Rechtfertigungslehren diverser Wissenschaftler, Juristen, Politiker und Philosophen das Bewußtsein der von Abtreibung versuchten und heimgesuchten Frauen beinflußten. Ich habe bewußt und provokativ formuliert: «Abtreibung tötet eine Person» und wünschte, ich könnte diese Behauptung in einer schwindelerregenden Sprache etwa eines Jürgen Habermas ummänteln (siehe etwa dessen Aufsatz zur Stammzellenforschung, in *Süddeutsche Zeitung* Nr. 213, 15./16.9.01) – aber vielleicht wünsche ich das auch nicht wirklich. Denn seit Jahrzehnten gibt es derartige Spiegelgefechte, und all die Zeit sterben die vorgeburtlichen Kinder unter dem Diktum, sie seien «nichts als Blut und Gewebe».

Habe ich also nur mein Frausein, mein Muttersein, meine schriftstellerische und künstlerische Intuition, die mir sagen, daß das vorgeburtliche Kind nicht bloß ein *Etwas* oder ein *Nichts*, nicht etwas *Tierhaftes*, bloß *Vegetatives*, nicht *eine Art Blinddarm*, nicht ein *Regenwurm* und kein *Goldfisch* ist? Es ist wahr, vielleicht habe ich bloß diese meine Sprache und diese meine Literatur und ihre Instrumentarien, aber wer sagt, daß sie weniger wert sind als die der Philosophen, Soziologen, Politiker und der Feministinnen? Nicht zufällig habe ich mein intensivstes Buch zum Thema *Ich sehe mein Kind im Traum* genannt. Der Titel ist der Hinweis auf den Wert der Vision und des Traums als Erkenntnismittel. Traum und Vision – nicht zuletzt auch die Sprachanalyse, wie ich sie in diesem meinem Buch vorlege – entbehren ja nicht der Logik und Beweiskraft, schon gar nicht in einem Zeitalter *nach* der Psychoanalyse (durch *Freud* bekam die *Traumdeutung* zugleich den Charakter der Kunst *und* der Wissenschaft).

Ich beginne mit der einfachsten Logik: *Wer* bestimmt, wann das vorgeburtliche Kind «noch ein *Zellhaufen*» und *ab wann* es «ein Mensch, eine Person» ist? Es gibt keine Instanz in der Welt, die das bestimmen könnte. Nur tiefste Irrationalität und interessegeleitetes Zweckdenken und -wünschen können behaupten, von einem Augenblick zum anderen – irgendwo zwischen dem Ende des dritten und Beginn des vierten vorgeburtlichen Monats – erst beginne das schützenswerte personale Leben des Kindes. Diese Irrationalität nutzt die Verborgenheit des embryonalen Lebens, die Vorherrschaft des Optischen und der Bilder, für die das für den schnellen Blick Unspektakuläre des embryonalen und fötalen Menschenlebens verzichtbar ist – sie nutzt die Verborgenheit der frühen vorgeburtlichen Person für deren Abwertung («Zellhaufen»!) und für die Rechtfertigung von deren Vernichtung.

Dies ist ja der eigentliche Grund all der Anstrengungen, das Personsein des vorgeburtlichen Kindes zu negieren: Die zweckmäßige Vernichtung (oder neuerdings Nutzung) soll *als ein Humanes* gerechtfertigt werden.

Man geht noch viel weiter: Die Vernichtung soll als etwas Hohes, zu Lobendes, ja zu Verherrlichendes angesehen werden («flächendeckende Abtreibungskliniken» als Errungenschaften, etwa gleichbedeutend mit flächendeckenden Kindergarteneinrichtungen!).

Der Schritt wurde in Deutschland dann besonders vor dem neuen Karlsruher Urteil gemacht: Da war nicht mehr die Rede von den verblutenden Frauen in den Hinterhöfen, da war kaum noch die Rede von der Not der Frauen, um die Abtreibung zu rechtfertigen. Da kursierten plötzlich Wortungetüme wie *«eigenverantwortete Gewissensentscheidung»*, und höchste Werte wie «Selbstbestimmung», «Verantwortung», «Gewissen» und «Mitleid» wurden im Kontext mit der Abtreibung *beschworen* und eng mit der Tat, der Handlung, dem Vergehen der Abtreibung des ungeborenen Kindes verwoben. So wurde Abtreibung äußerst positiv besetzt.

Heute findet man bis in den banalsten Serienfilm hinein den Satz «willst du *es* bekommen oder behalten?» gleichsam als Standardsatz an eine schwangere Frau. Die *Wahl* – Abtreibung als Wahl und Freiheit – zu einem Zeitpunkt – *nach Zeugung und Empfängnis* – wo es eigentlich keine *Wahl* mehr geben dürfte, ist institutionalisiert, von der öffentlichen Meinung und der Rechtsprechung abgesegnet.

Das Bewußtsein, daß etwa der Begriff *«Fristenlösung»* ein äußerst fragwürdiger Begriff ist – *eine die Tötung verhüllende bürokratische Beschreibung* – ist verloren gegangen bzw. von Anfang an manipulativ tabuisiert worden.

Auch in der Schweiz steht man vor dieser aufgezwungenen Entscheidung für oder gegen die «Fristenlösung» genannte Regelung einer weiteren Erleichterung der Abtreibung [Abstimmung vom 2. Juni 2002]. Denn um nichts anderes geht es. Vor allem und zuerst um eine weitere *geistige* Erleichterung und Rechtfertigung der Abtreibung.

Denn welch ein Paradox: Wir hungern und frieren nicht, die Gesellschaften, in denen wir leben, werden immer reicher. Natürlich gibt es Mütter und Väter im Existenzminimum, aber darum geht es eigentlich nicht – in den 70er Jahren *benutzte* man auch die Armen, die Obdachlosen, die Mütter von zehn und mehr Kindern – und das Mitleid mit ihnen –, um zu beweisen, daß Abtreibung als Recht sein müsse. Heute geht es schlicht und einfach um das «Recht auf Abtreibung», um die «Letztentscheidung der Frau».

Und um dieses Ziel weiter hindernislos zu erreichen, ist das Feld bestellt worden mit den Behauptungen und Ideologien, der vorgeburtliche Mensch werde erst *Mensch und Person* ab Zeitpunkt X, und sei es nicht von Anfang der Empfängnis und Zeugung an.

Dabei existiert immer noch dieser jetzt so altmodisch klingende Satz: *Ich erwarte ein Kind*. Auch wenn ich nicht genau weiß, wie oft ihn heute noch Frauen zu sagen wagen. Aber er existiert. Und die Sprache weiß, daß es ein Kind ist, denn sie sagt nicht *Ich erwarte einen Zellhaufen* oder *Ich erwarte einen Goldfisch* oder *Ich erwarte ein himbeerähnliches Gewebe*.

Und die meisten Frauen wissen, daß, wenn sie Abtreibung zulassen, denn sie lassen sie zu, treiben ja nicht eigenhändig ab, es sei denn durch Einnahme der Abtreibungs«pille» –, sie wissen, daß sie einen Menschen töten. Sie wissen es auch dann, wenn sie sagen «es hat mir nichts ausgemacht» und «ich würde wiedergenauso handeln».

So will ich fragen, wie definieren wir eine *Person*; denn dies gerade wird ja abgestritten, daß das Kind eine Person sei. Wir können die verschiedenen Wissenschaften und Fachgebiete befragen – ich habe einmal nur eine Stichprobe gemacht und habe ein Handbuch «Psychologische Grundbegriffe – Mensch und Gesellschaft in der Psychologie» (rowohlts enzyklopädie 1987) konsultiert. Hier finde ich folgendes: «Die Begriffe ‹Person›, ‹Persönlichkeit›, ‹Individuum› sind historisch betrachtet nicht deutlich voneinander zu trennen. ‹Persönlichkeit› ist ein relativ junger Begriff, geprägt im Mittelalter von scholastischen Philosophen in wissenschaftlicher Abgrenzung vom umgangssprachlichen Begriff ‹persona›, das sich in seiner Vieldeutigkeit der Klarheit und Gründlichkeit scholastischen Denkens widersetzte. ‹Persona› war der römische Ausdruck für die Maske des antiken Theaters. Bei Cicero sublimiert er sich dann zur Bedeutung der Charaktermaske, in der jemand anderen erscheint; der Rolle, die einer, etwa der Philosoph, im Leben spielt; des Trägers der Rolle; und der besonderen Würde, die man – als Spieler etwa – zur Schau trägt. Aus der letzten Bedeutung überträgt sich der Begriff dann auf den freigeborenen Bürger als die Rechtsperson im Unterschied zum Sklaven.» Soweit hier ein Teilzitat aus dem entsprechenden Abschnitt des genannten Buches.

Wir kennen die «persona» als Maske, als Rolle und Charakter; die Person ist auch das durch die Maske ‹Durchtönende›.

Und dann kommen wir von der Definition des Begriffs zu dem Gebrauch, wie er in der Diskussion um Abtreibung geschieht, zuletzt ganz kürzlich in dem von der *Süddeutschen Zeitung* veröffentlichten Aufsatz von *Jürgen Habermas*. Habermas verwendet für den vorgeburtlichen Menschen den Begriff des «Ungeborenen», aber auch und durchgehend den Begriff des «vorpersonalen Lebens», vermeidet also, wie seitens der Liberalisierungsbefürworter allgemein üblich, die Begriffe «Person» und «Kind». Immerhin aber stellt er *in einem Passus* seines Textes die Frage:

«Oder verhalten sie (gemeint sind die selektierenden Eltern) sich doch, wenn auch unüberprüfbar fiktiv, zum Ungeborenen wie zu einer zweiten Person – in der Annahme, daß diese *selbst* zu einer in bestimmter Weise

eingeschränkten Existenz Nein sagen würde?» In einem anderen Passus deutet Habermas an, was er unter «Personen» versteht: nämlich Menschen, die «ungeteilte Autoren ihres Lebens» sind! Nicht Gott ist der «Autor», sondern die Menschen selbst sind nach Habermas die «Autoren» (= Urheber!) ihres Lebens. Und das ungeborene Kind ist dann (nach Habermas – und anderen) wohl (noch) nicht: *Autor* seines Lebens.

Und ich frage mich, und Sie fragen mich, was man daran ändern kann, daß Abtreibungen nicht aufhören, wenn hochintelligente Menschen von *vorpersonalem Leben* (was, bitte schön, soll denn das sein?) reden und schreiben, wenn es doch *um Kinder* geht, und was man erwarten kann von Frauen und Männern, die nicht diesen Horizont haben, ein Kind ein Kind zu nennen; und was man tun müßte *für die Frauen* (die diesem Bewußtseinstrommelfeuer ausgesetzt sind), und wie man ihnen helfen kann. Denn nicht nur der Begriff der «Person», auch viele andere Begriffe der menschlichen Zivilisation, so der des *Helfens*, gehört zu den umgedeuteten Worten in dieser Diskussion, die wir seit Jahrzehnten führen und führen müssen. *Helfen* etwa, das Nächstenliebe und Menschenliebe sein sollte, wird hier plötzlich zum zweischneidigen Schwert, es geschieht eine Begriffsklauberei und ein Aufspalten und Umdeuten von Bedeutungen. Helfen heißt dann nicht helfen zum Leben, nicht Hilfe für die beiden Personen, Mutter und Kind, sondern Helfen soll plötzlich heißen: Die Frau von dem Kind befreien, *nachdem* dieses Kind zu einer *Unperson* erklärt wurde. Das nennt man heute *Helfen*.

Und hier setzt meine Antwort auf die mir gestellten Fragen an: In diesen Gesellschaften, in denen wir leben, die das Kind im Mutterleib zu «vorpersonalem Leben» erklären, reicht es nicht, für Mütter in seelischer und sozialer Not *Babysachen* bereit zu halten, Geld zu geben und soziale Hilfe, Adoption usw. anzubieten – die sogenannten *flankierenden Maßnahmen* eben. Gewiß, sie sind gut, ohne Zweifel, und sehr, sehr notwendig, aber sie haben *gleichzeitig* auch den Charakter angenommen, in ein Faß ohne Boden zu fallen, die Frau zum goldenen Kalb zu machen, um das es herumzutanzen gilt mit Geschenken und Gaben, die den Geruch von Bestechungen annehmen können – *so als müsse man die Frau bestechen, daß sie ihr Kind bekommt.* Ich weiß, daß dies jetzt ketzerisch klingen muß. Ich bestreite nicht, daß Materielles wichtig ist, ich weiß, wovon ich spreche. Doch ist das Materielle m. E. nicht *der Kern* der Hilfe, kann *nicht isoliert* die Wende und Wendung bringen. Ich bewundere über die Maßen Geduld und Aufopferungsbereitschaft vieler Lebensrechtsgruppen und Gruppen für Mutter und Kind. Sie sind unersetzlich, und ihr Licht wird von der Öffentlichkeit unter den Scheffel gestellt, ja, sie werden von der ach so liberalen Öffentlichkeit oft wie Pestbefallene behandelt. Aber wie oft haben wir es schon erlebt, daß alle Angebote an eine schwangere Frau nichts nützen, daß sie trotzdem abtreibt, aus welchen Gründen auch immer. Und ich frage

mich, woher die verzweifelte oder auch nur hilflose schwangere Frau wissen soll, daß ihr Kind ein Mensch, *eine Person* ist, *in welchem Stadium seiner Entwicklung im Mutterleib auch immer*, wenn ihr diese Tatsache doch *nicht dargelegt und nahegebracht* wird, vielleicht wie man eine Frau das Stillen lehrt. Von wem soll die Frau wissen, daß ihr Kind *nicht nur Blut und Gewebe* ist, wenn doch die klügsten Wissenschaftler und Philosophen das Gegenteil verkünden? (So etwa neuerdings der einflußreiche Präsident der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und Mitglied des *Nationalen Ethikrates Ernst-Ludwig Winnacker*, der in einem Artikel der *Süddeutschen Zeitung* vom 23.11.01 allen Ernstes schreibt, daß «der Embryo gewissermaßen ein Körperteil ‹auf Zeit› (sei), mit dem der mütterliche Organismus auf Gedeih und Verderb eine Zeit lang verbunden» ist». Hier haben wir eine Variation der oben zitierten abwertenden Eitikettierungen für den menschlichen Embryo. Eine Variation – und doch eine Wiederholung, und man fragt sich, was den gebildeten Forscher von der Gossensprache des altbekannten «mein Bauch gehört mir» hier noch unterscheidet!)

Es gilt, den Frauen eindringlich die Wahrheit über das *Personsein* ihres Kindes, ganz gleich in welchem Stadium der Entwicklung als Mensch sich ihr Kind befindet, zu sagen und zu verkünden. *Jeder Frau ist darauf angewiesen.* Nur wenn diese Wahrheit zu den Frauen vordringt – und ihre Vermittlung wird von bewußt oder halbbewußt interessierter Seite mit allen Mitteln verhindert und behindert – werden die Frauen aufwachen und im Einzelfall freiwillig Opfer auf sich nehmen, sei es für ein behindertes Kind, ein Kind «zum ‹falschen› Zeitpunkt» oder für ein *weiteres* Kind, für das sie zunächst nicht die Kraft zu haben glauben.

Ich betrachte es als mindestens sublime Unmoral – wenn nicht als Verbrechen – den Frauen *seit Jahrzehnten* einzuhämmern, daß ihre *ungeborenen Kinder* ein Nichts sind, noch *nichts und niemand* sind usw. Steter Tropfen höhlt den Stein.

Es gibt doch eine berechtigte Hoffnung: *Die Frauen* müßten und werden die ersten sein, die *wieder neu* verstehen werden, daß gerade *die winzigsten und hilflosesten aller Personen* geschützt werden müssen, immer wieder auch um den Preis großer Unbequemlichkeit und besonderer Herausforderungen.

Sie werden die ersten sein, die wieder neu begreifen, daß sie nicht die sind, die man heute gern in ihnen sieht: Die beim geringsten Windhauch umkippen und sich nichts zutrauen, und nur dieses *Surrogat der Freiheit* und das *Zerrbild der Freiheit*, die «Freiheit» nämlich, die Freiheit auf Kosten und *um den Preis des Lebens eines «Du» ist*, zugebilligt bekommen: die «Freiheit» zur Abtreibung.

Sie werden die ersten sein, die das neu begreifen, wenn sie wahrhaftige Helfer haben, solche, die helfen, den *Zugang zur Wahrheit* freizuschaufeln.

Zu der Wahrheit, daß auch der vorgeburtliche Mensch eine Person ist, die Gott entworfen hat – sogar lange bevor sie gezeugt und empfangen wird.

Ich persönlich glaube übrigens schon lange nicht mehr, daß wir den Frauen helfen können, diese Wahrheit freizuschaufeln, ohne den Glauben und ohne Gott.

Das laue Christsein oder die ständige Betonung vorsichtiger Christen, daß man ja nicht *glauben* müsse, daß es schon aus zivilisatorischen Gründen das Recht des Kindes zu leben gebe usw., hilft hier nicht weiter. Das Humanitäre allein reicht eben nicht, sonst wären wir nicht da, *wo wir heute gelandet sind*: Wir diskutieren *wie Kannibalen*, ob wir unsere eigenen Kinder verwerten sollen, um unsere Parkinsonkranken zu heilen bzw. um ungewisser Heilsversprechungen willen.

Dabei muß keiner von uns, auch ich nicht, *den Beweis* antreten, daß das Kind im Mutterleib eine menschliche Person ist. *Die das bestreiten, müssen den Beweis antreten*. Aber sie können es nicht! Je weniger sie es können, umso gröber, verbal gewalttätiger oder sophistisch hochgestochener argumentieren sie und rechtfertigen ihr Tun.

Dieses Treiben bildet so eine Art beeinflussende Kulisse *für jede Frau*, die heute schwanger wird, ob sie das will oder nicht, ob sie das bewußt wahrnimmt oder nicht. Ich weiß dies aus eigener tiefer und über Jahrzehnte durchdachter Erfahrung: Niemals habe ich Abtreibung gerechtfertigt, auch war ich niemals eine radikale Feministin (aber ich habe immer für die Rechte, aber auch für die Verantwortung von Frauen gefochten! – auf diesen Unterschied lege ich Wert), ich war es entgegen anderslautender Gerüchte auch vor meiner Abtreibung nicht; aber ich war, als ich eines meiner fünf Kinder abtrieb, mit 28 Jahren bereits jahrelang dem Dauerbombardement der Pro-Abtreibungsbewußtseinsindustrie ausgesetzt gewesen. Dieses Ausgesetztseins über Medien und Umwelt – auch das bezeuge ich aus eigener Erfahrung – wirkt wie subkutan sublim verabreichte «Dauerschleichwerbung».

Je weniger diese mächtigen Leute, die Herren Professoren und Politiker und die Damen Feministinnen, die das Personsein des Kindes im Mutterleib abstreiten, es abstreiten können, umso peinlichere und abstrusere Rechtfertigungsversuche stellen sie an. Etwa behaupten sie ungefragt und ohne jeden Beweis und so als ob das ausreichen würde, ihre aktive Befürwortung und Förderung von *Abtreibung als Frauenrecht* (als Errungenschaft der Aufklärung und was der Verherrlichungen mehr sind) zu rechtfertigen, das Kind im Mutterleib sei *schmerzunempfindlich*. Diese so seltsam versteckt schuldbewußte Behauptung läßt sich gewiß schon gar nicht für die so genannten *Spätabtreibungen* aufrechterhalten, aber gegen sie soll in Deutschland schon deshalb nichts getan werden, weil man fürchtet, der gesamte *Fristenlösungserfolg* würde damit aufs Spiel gesetzt. Dabei wird bei den Spät-

abtreibungen selbst manchen hartgesottenen Abtreibungsbefürworterinnen schummrig und flau. Ist nicht bei den Kindern, die Spätabtreibungen überleben, doppelt sichtbar, daß die vorgeburtlichen Menschen Personen sind, gewiß mit einem anderen Bewußtsein, aber doch nicht mit weniger Überlebenswillen als heranwachsende oder erwachsene Geborene. Und wiederum: Wer bestimmt, wessen Bewußtsein das fortgeschrittenere, gar das «wertvollere» ist? Wer wagt zu wissen, was ein Mensch in seinem frühen Stadium im Mutterleib fühlt und schon weiß; wer wagt zu wissen, was ein Mensch etwa im Koma fühlt und (noch – oder schon?) weiß?

Abschließend noch einmal dies: Frauen, auch oder gerade abtreibende Frauen wissen im tiefsten Inneren, *daß ihr Kind immer und von Anfang an Mensch und Person ist*. Sie wissen es selbst in ihren Verdrängungen und Negierungen, etwa wenn sie eine Adoption als Alternative ablehnen. Da wissen sie es ganz besonders, weil sie innerlich wissen, daß sie Adoption als *Trennung von einem Menschen, einer Person* erleben werden, und sie fürchten den Schmerz. Sie wissen, wenn sie abtreiben, daß ihr Kind ein Mensch mit all seiner Würde ist, auch da, wo ihr ungeborenes Kind Projektionsfeld des abgelehnten oder sie ablehnenden oder im Stich lassenden Kindsvaters ist, von dem sie sich durch den Akt der Abtreibung befreien zu können hoffen. Bei dieser fehlgeleiteten Hoffnung ist das Diktum, das Kind sei eine Unperson und noch kein Mensch, nur eine sehr, sehr kurze Surrogat-«Hilfe». Die Frauen möchten es für einen kurzen Augenblick glauben, daß sie ein Niemand auslöschen («wegmachen», sagten die «Engelmacherinnen»: da haben wir gleich zwei grausame Euphemismen). Da haben Frauen Angst, daß das Kind aussehen wird wie der inzwischen ungeliebte oder sie quälende Kindsvater, daß es sein wird wie der Vater, und die Frauen glauben, das nicht ertragen zu können.

Immer ist in den genannten Beispielen das ungeborene Kind, wenn auch nur negativ, der Andere, *das Du*, die andere Person – und keinesfalls Teil des Bauches der Mutter, gleichsam eines ihrer Organe (siehe oben). Die Frau erlebt von Anfang an das ganz andere, die andere Person. Schwangerschaftserbrechen ist seelisch eines der Zeichen dieses anderen bzw. die psychosomatische Reaktion der werdenden Mutter *auf dieses neue Du*. Nicht zufällig übrigens heißt es *werdende* Mutter, denn die Frau wird Mutter auf das Du zu, das sie lernen muß wahrzunehmen. Umso grausamer ist der Einfluß der heutigen Pro-Abtreibungsbewußtseinsmaschinerie, denn der Einfluß auf die Frau im frühen Stadium ihrer Schwangerschaft kann verheerend sein, weil das Verhältnis zum Du des Kindes (vor *und* nach der Geburt) *dialogisch entsteht*. Ich kenne aus eigener Erfahrung, daß die zur Abtreibung Drängenden diese Zusammenhänge sehr genau ahnen oder wissen, wenn sie die Frau so früh wie möglich auf den Abtreibungstisch bringen wollen. Die Erfindung der Abtreibungspille etwa ist m.E. haupt-

sächlich von dem Bedürfnis gespeist, die Person des ungeborenen Kindes noch «unsichtbarer» für das zur Abtreibung bereite Bewußtsein zu machen: So früh wie möglich soll abgetrieben werden können, nicht etwa aus angeblicher Rücksicht auf die Schwangere, sondern um das eigene Gewissen zu betäuben und sich zu bestätigen, was man verkündet und zu wissen glaubt. *Daß das Kind angeblich (noch) keine menschliche Person ist.*

Die Frauen wissen auch *nach* der Abtreibung, daß ihr Kind ein Mensch und eine Person ist, sonst würden sie nicht *von dem Kind* träumen, sie träumen nicht von Lurchen und Fröschen oder Organen wie Niere und Lunge. *Sie träumen immer von Kindern.* Der Traum bekundet ihr inneres Wissen vom Menschsein und Personsein ihres Kindes.

Die Frauen heute tun mir so unendlich leid, daß sie bei allem, was sie *an wohlverdienten Rechten* errungen haben, in dieser Frage des Verhältnisses zu den ungeborenen Kindern so verstrickt sind und verstrickt wurden *in eine tiefste Entfremdung*, von der ich wünschte, daß wir mehr gegen sie tun könnten. Es ist ein Dickicht, und vielleicht ist es einer der wichtigsten Schritte, dieses Dickicht zu bezwingen, diese geistige Anstrengung zu unternehmen: sich selbst und den Frauen empfindsam und einfühlsam nahezubringen, daß ihr Kind immer eine Person, ein Mensch ist, und daß die Geburt nur eine Brücke, ein Übergang ist, und daß es *davor* keine Zäsuren, außer interessegeleitete und zweckmäßige, gibt, die dazu berechtigen könnten, das Kind zu vernichten.

Jörg Splett · Offenbach

WERT DES LEBENS – RECHT AUF TOD

In dem Roman *Manalive/Menschenskind* von G.K. Chesterton wird ein junger Mann des Mordanschlags auf seinen Cambridger Professor angeklagt. Die Sache erscheint recht bedrohlich – bis der beinah Getötete selbst vor dem Tribunal seine Aussage macht. Wie sich herausstellt, haben die beiden ein philosophisches Nachtgespräch geführt. «… Ein tollwütiger Hund würde wahrscheinlich um sein Leben kämpfen, während wir ihn töten; aber wenn wir gütig wären, würden wir ihn trotzdem töten. Ebenso würde ein allwissender Gott uns von unserem Erdenleid befreien. Er würde uns totschlagen.» «Warum schlägt er uns denn nicht tot?» fragte der Student… «Er ist selbst tot», meinte der Philosoph; «darum eben ist er so beneidenswert.» «Für jeden denkenden Menschen», fuhr er fort, «sind die trivialen und bald fade werdenden Freuden des Lebens nur Köder, um uns in eine Folterkammer zu locken. Wir sehen alle ein, daß für jeden denkenden Menschen das einfache Auslöschen das… Was machen Sie da? Sind Sie verrückt? Legen Sie das Ding fort!»[1]

Der Professor blickt in die Mündung einer Pistole. Er flüchtet über den Balkon auf einen alten Wasserspeier. Aber weiter kommt er nicht. Und eben jetzt, an seinem letzten Lebens-Morgen, geht, die Welt in Zauberfarben tauchend, die Sonne auf. Welch eine Fülle von Formen und Farbnuancen ringsum! «Lassen Sie mich hier herunter! Ich kann es nicht aushalten.» … «Verstehe ich recht, daß Sie ins Leben zurückzukehren wünschen?» «Ich würde alles in der Welt dafür hergeben, um zurückzugelangen», erwiderte der unglückliche Lehrer. «Alles dafür hergeben!» rief Smith, «dann geben Sie uns für Ihre unerhörte Frechheit ein Lied!» Und der Student verlangt von seinem Lehrer zuerst die Rezitation eines Kirchenliedes: «Gepriesen sei die Gnade fort und fort, die mich durchs Leben leitet…», dann einen detaillierten Dank an Gott für alles, was er von dort draußen sieht, auch für die Enten auf dem Teich (die Enteriche nicht vergessen), für die sichtbar

Jörg Splett, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

werdenden Häuser, die aufglänzenden Pfützen, für Schuppen und Stapel in den Höfen, getupfte Gardinen hinter den Fenstern…

Dann darf er zurück. Und in den Sesseln nun wieder ergibt sich, daß nicht so sehr Professor Eames in Lebensgefahr war, sondern Smith, der ihm vertraut hat und mit diesem letzten verzweifelten Mittel prüfen mußte, ob es seinem Lehrer wirklich ernst sei.

Dabei unterscheiden sie klar zwischen der Freude am Leben und bloßem Lebensinstinkt. «Als Sie auf dem verdammten Wasserspeier saßen, wußten Sie, daß die Welt im Grunde genommen doch wunderbar und schön ist; ich weiß es, weil ich es im selben Augenblick auch erkannte. Ich sah die grauen Wölkchen rosa werden und die kleine [von der Sonne] vergoldete [Turm-]Uhr in einer Ritze zwischen den Häusern. Es waren jene Dinge, die Sie so ungern verlassen hätten, nicht das Leben, wenigstens nicht das, was man unter Leben versteht. Professor, wir sind zusammen am Rande des Todes gewesen; wollen Sie nicht zugeben, daß ich recht habe?» «Ja, sagte der Lehrer sehr langsam, «ich glaube, Sie haben recht.» (163)

I. Lebensfreude und Dank

In der Tat: «Nichts Schönres unter der Sonne als unter der Sonne zu sein…»[2] Noch Leiden, Schmerz und Ängste bezeugen auf ihre Weise dasselbe. Die Menschen leben gern und wollen nicht sterben. Darum ja sind Mord und Totschlag Verbrechen. Darum erfüllt Betroffene ein Suizid mit Schrecken und weckt anderseits das Lebensopfer bleibende Verehrung.

So das fraglos normale Empfinden. Indes drängt sich bereits auf dieser Stufe auch die Überlegung auf, daß für das Leben doch ein hoher Preis gezahlt werden müsse. Von den Nöten der Kindheit über die schwierige Pubertät, die Lasten und Sorgen des Erwachsenen bis zu den Nöten des Alters. Und dies schon bei einem unauffälligen Lauf der Dinge; wie erst in Zeiten von Not und Krieg oder düsterer Zukunftsaussichten? Sterben möchten die Menschen zwar nicht, doch im Ernst alles nochmals durchleben? – Als auf eine kleine Summe der Stimmen hierzu verweise ich auf das 19. Buch von Augustins *De civitate Dei*: «Wer vermöchte es wohl, und ergösse sich seine Beredsamkeit wie ein Strom, das Elend des Lebens zu schildern?…» (Kap. 4). Liege der Mensch doch ständig im Kampf mit sich selbst und darum auch mit seinesgleichen. – Dennoch bleibt der «Normalmensch» bei der biblischen Devise (Koh 9,4): «Besser ein lebender Hund als ein toter Löwe.»

Nicht aber so Philosophen und Theologen. In West wie Ost ist offenbar die Weltweisheit übereinstimmend zu der Überzeugung gekommen, Leben sei Leiden. Nicht bloß Einzelkümmernisse, die Lebensstufen als solche, von der Geburt bis zum Tod, sind leidhaft; kurz, das Dasein als solches mit den

fünf «Stücken des Anhangens» oder «Aneignungsgruppen», die den Menschen prägen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Geistesregungen, Bewußtsein. So die heilige oder «edle Wahrheit» BUDDHAS vom Leiden.[3] Gleichen Sinnes die Griechen: «Das Beste ist, nicht geboren zu sein; und bist du geboren, das Zweitbeste, rasch wieder dorthin zu gehen, woher du kamst.»[4]

Aber muß man dem folgen? Vielleicht gibt es doch eine Philosophie, die versucht, das gewöhnliche Denken und Fühlen zu rechtfertigen. – Unserer Eingangsgeschichte möchte ich dafür zwei Punkte entnehmen.

Einmal den Hinweis auf das Individuell-Konkrete: Die Frage stellt sich den beiden an jenem Morgen im Blick auf Cambridge und die aus der Nacht hervortretenden Einzelheiten statt angesichts des «Lebens als solchen». Konkrete Freuden und Leiden bilden das Leben, nicht globales Glück und Unglück.

Konkretheit also das erste. Das andere ist der Dank, den Smith seinem Professor abverlangt. Dazu sage ich erst einmal ganz abstrakt: Dank stellt die einzige Weise von Reflexion dar, die das Entzücken des ersten Hinblicks nicht als Irrtum «entlarvt». Wie das?

In der Tat sind die Dinge ringsum weder besser, als sie halt sind, noch etwa dauernder und verläßlicher, als es nun einmal der Fall ist. Sie sind – mit einem Worte – begrenzt. Macht man nun diese Begrenztheit als solche zum Thema, dann verliert sich die begrenzte Wirklichkeit und Gutheit des Seienden in der grenzenlosen Weite dessen, was es alles nicht ist, nicht hat, nicht zu geben vermag. Dies übermächtige Nichtsein verdeckt das tatsächliche Sein der Dinge und ihre faktische Gutheit auch dort, wo man das Sein als solches nicht so negativ sieht wie BUDDHA, sondern es – hinduistisch z.B. – als *Saccidânanda* = Wirklichkeit-Wissen-Seligkeit denkt. Sei also das Sein als solches gut; *endliches* Sein ist es im Kreislauf der Geburten nicht.

Was aber zeigte die ursprüngliche Erfahrung, die Eames von seinem Wasserspeier herab und Smith am Fenster der Dozentenwohnung machte? Sie zeigte an den Dingen, die die Sonne aus der Nacht hervorhob, Augenblicklichkeit und Wert zumal, ihr wünschenswertes (Da-)Sein und zugleich ihre Bedrohtheit und Hinfälligkeit, ihren Zauber und ihr Nicht-aus-sich-Sein. – Um diesen Doppelaspekt unverkürzt zu erfassen, bietet die Tradition das Fachwort *Kontingenz* an.

Im Lauf der Zeit hat auch dieses eine eher negative Färbung angenommen. Mit «Kontingenzerfahrungen» meint man das schmerzliche Stoßen auf Grenzen. *Contingit* jedoch heißt wörtlich, etwas treffe zu und ein, füge sich, glücke. Was also nicht selbstverständlich ist, nicht sein müßte, hat sich glücklicherweise ergeben. Hier liegt ähnliches vor wie bei der Zeit. Auch für sie hat sich uns ja der Aspekt des Vergehens in den Vordergrund geschoben – als müßte sie dazu nicht erst (und unerzwingbar) auf uns zugekommen sein!

Kontingentes ist demnach nicht aus sich selbst heraus möglich oder gar wirklich. Besteht es nun aber, dann muß es dank einem anderen existieren; es verdankt sein Dasein einer Wirklichkeit, in der es gründet. So bei Einzeldingen oder -Sachverhalten. Und wenn nicht nur solches, sondern Welt und Leben insgesamt nicht selbstverständlich wären?

Für eine Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen von Gottesbeweis oder Gottes-Aufweis ist jetzt nicht der Ort. Doch liegt mir daran, daß die Rede von Schöpfung und Schöpfer nicht bloß, unvermittelt und wie «von außen», als biblische Aussage ins Gespräch kommt. Sie wäre vielmehr durchaus auch im Zug einer eigenen Lebens- und Seinsreflexion zu prüfen.[5] Jedenfalls in einer solchen, die sich bemüht, unsere reiche Erfahrung nicht wissenschaftsdogmatisch zu verkürzen.

Wer aber vor den Dingen und vor dem eigenen Leben ihr «Dank-einem-anderen-Sein» nicht bloß denkt, sondern «realisiert», d.h.: es sich lebendig bewußt macht und obendrein mit wachem Bewußtsein vollzieht, wer also derart sein Sich-Verdanken «lebt», der wird dem Daseins-Grund ausdrücklich danken. Und damit haben wir den zweiten Hinweis CHESTERTONS auch reflektierend eingeholt. Ging es im ersten, gegen abstrakte Prinzipienfragen, um die konkrete Lebensrealität, so beim zweiten um dementsprechenden konkreten Dank.

Zum Dank schließlich sei die tiefsinnige Definition FRANZ v. BAADERS weitergegeben. Der Münchener Philosoph, ein Zeitgenosse und kritischer Briefpartner HEGELS, erklärt, Danken bedeute, die Gegenwart des Gebers in der Gabe anerkennen.[6]

II. BEJAHTE ENDLICHKEIT

Wer dankt, bejaht das Endliche in seiner Endlichkeit. Eben dies ist die Grundstellungnahme des biblischen Redens von Schöpfung. Der Schöpfungsglaube der drei Abrahamitischen Religionen besagt, das Dasein des Endlichen sei begründet in Freiheit, das heißt, es sei gewollt, und das heißt: gut. Meint *gut* doch nichts anderes als: sein sollend = gewollt bzw. zu wollen.

Der biblische Schöpfungsbericht drückt das jeweils doppelt aus: einmal durch das Werde-Geheiß des Schöpfers, dann nochmals durch die Bestätigung beim Abendrückblick: «Und Er sah, daß es gut war.» Diese Gutheißung wird zudem am Ende des Sechstagewerks wiederholt. Und nach einer breiten rabbinischen Tradition soll es da schon, also gleich nach Beginn des Paradieseslebens, zum Sündenfall des Menschenpaars gekommen sein. Gleichwohl: die Welt ist gut.

Engagierte Christen vertreten heute oft eine «Option für die Kleinen und Schwachen». In ihrem prophetischen Einsatz dafür berufen sie sich auf das Vorbild Jesu. Zu Recht selbstverständlich. Dessen Verhalten aber

ist nichts anderes als die Konsequenz des Schöpfungsgeschehens; auch hier wollte er, wie sonst, nur die ursprüngliche Ordnung seines Vaters wiederherstellen.[7] Erschaffen nämlich sagt *und* tut eben dies: Endliches, Begrenztes darf, ja soll es geben. Nicht nur Unendliches, auch Beschränktes ist gut.

Um uns mit den Grenzen und Mängeln der Welt zu versöhnen, hat GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ zeigen wollen, diese Schöpfung sei so gut wie nur möglich. Sonst hätte Gott sie besser geschaffen. Denn wenn schon wir – mitunter wenigstens – unser Bestes zu geben versuchen, sollten wir dies erst recht vom Schöpfer erwarten. Das klingt einleuchtend, unwiderleglich. Doch erlaube ich mir, dem großen Denker zu widersprechen.

Dazu müssen wir jetzt keine subtilen Erwägungen über Begriff und Realität von Gottes Freiheit sowie einer göttlichen Allmacht anstellen. Meines Erachtens genügt der Hinweis: Eine «an sich», also schlechterdings und einfachhin *bestmögliche Welt* kann es so wenig geben – sie ist nicht einmal zu denken – wie die absolut größte Zahl.[8] Zu einer jeden Zahl n gibt es die Zahl n + 1. Zu jeder noch so herrlichen Welt läßt sich eine Welt mit noch tieferen Denkern, noch frömmeren Heiligen, noch glühenderen Engeln denken. Und eben nicht bloß denken. Hätte sich also der Schöpfer strikt auf das Schaffen des Besten oder auch nur des jeweils Besseren zu verpflichten, dann gäbe es nicht bloß unsere Welt nicht; es gäbe überhaupt keine Welt. Denn eine jede ließe sich steigern.

Machen wir uns also klar, in welcher Strenge tatsächlich die alte Redensart gilt, es sei «das Bessere der *Feind* des Guten». – Wie gut, daß der Schöpfer sich nicht danach richtet: es gäbe dann keine und keinen von uns; denn bessere Menschen als uns gibt es allemal. Des weiteren gut, daß auch wir uns nicht stets danach richten: Wer liebt, blickt dankbar auf das Gute, das ihn im begegnenden Du trifft, statt daß er Ausschau nach irgendetwas Besserem hielte. Liebe vergleicht nicht souverän; ihr Grundwort heißt «einzig»; gesammelt und unabgelenkt läßt sie sich ergreifen.

Warum aber nun oder inwiefern ist die bestehende Schöpfungs-Welt gut? Sie kann nicht gut = nützlich sein; also förderlich für jemand oder brauchbar zu etwas.

Denn unter diesem Betracht wäre *entweder* doch eine beste Welt möglich – nämlich im Hinblick auf ein eingeschränktes Ziel. Zwar gibt es nicht die größte Zahl, doch sehr wohl die beste – die richtige – für ein bestimmtes Unternehmen, vom Skatspiel über eine Segelpartie bis zur Aufführung von BEETHOVENS Neunter. Stünde jedoch solch ein Teil-Ziel nicht nur neben anderen, sondern wäre es der eigentliche Grund und Sinn unseres Daseins, dann hätte uns das zu Sklaven herabgewürdigt, zu bloßen Mitteln. Das ist zum Beispiel in orientalischen «Schöpfungs»-Mythen der Fall, wo die Menschen hergestellt werden, um durch ihr Opfern den Bedürfnissen der

Götter zu dienen. Wie aber stünde es dann um den Wert des menschlichen Lebens?

Oder wir bleiben dabei, das Schöpfungs-Ziel uneingeschränkt und umfassend zu nehmen (wie immer man sich das vorstellen möge): dann wäre zwar keine Welt die beste; doch selbst die bestmögliche wäre jetzt *nicht einmal gut*. Das meine ich völlig ernst. Denn etwas, das zwar taugt, indes noch mehr, und eigentlich unendlich mehr taugen *könnte*, nennt man aufs ganze gesehen nicht gut. Sein bescheidener Wert wird weit durch das überwogen, was alles es nicht ist und leistet. Daher ja die Negativurteile über dies Leben in Ost und West.

So bleibt nur eines: Soll die Schöpfung gleichwohl gut sein, dann allein als – frei und unverzweckt – von Gott gewollte. Nicht gut zu etwas, sondern einfach *gut*: die Welt und wir in ihr, ihr Dasein und das unsere sind gut «vor aller Leistung», und darum auch gut «trotz aller Schuld».[9]

III. Lebens-Wert? – Lebens-Gabe

Treffen diese Überlegungen zu, dann ergibt sich: die Rede von einem «Wert» dieser Welt ist nicht glücklich. Ebensowenig die Rede vom «Wert des Lebens». – Der Wertbegriff stammt aus der Ökonomie, aus dem Felde von Vergleich und Austausch, aus dem Raum der Verständigung über verschiedene Ziel- und Zwecksetzungen.

Probleme zeigen sich bereits in dieser Perspektive; denn zwar kommt es nur bei subjektiven Wertdifferenzen zum Tausch (nicht wenn einem alles gleich ist); andererseits aber bringt die «Tauschgerechtigkeit» auch Objektivität ins Spiel: Wertgleichheit sollte herrschen, oder doch zumindest eine angemessene Vergleichbarkeit. Dafür ist eine Wertlehre nötig. Und zu deren Grundkategorien zählt die Unterscheidung zwischen Dringlichkeit und «Höhe» eines Wertes.

Auch bei christlichen Friedensgesprächen höre ich beispielsweise, Leben sei der höchste Wert. Damit stempelt man nicht bloß die Martyrer zu Toren oder – so das neue (Tot-)Schlagwort – zu «Fundamentalisten». Das Nein hierzu markiert vielmehr präzise den Aufstiegspunkt von der animalischen Stufe zur moralischen überhaupt. Menschsein als solches besagt, daß nicht das Leben «der Güter höchstes» ist, um es mit Schiller zu sagen – so wie nicht etwa der Tod, sondern die Schuld «der Übel größtes» darstellt.[10] In Tat und Wahrheit ist der Mensch jenes Wesen, dem sein Leben alsbald nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben.

Indes versagen die Mittel der Wertphilosophen, wenn sie außer allgemeinen Stufungen – wie etwa: angenehm, gesund, schön, sittlich richtig, heilig – genauere Skalen und Vorzugsregeln ausarbeiten sollen. «Wir haben keinen gemeinsamen Maßstab für den Wert einer großmütigen Tat und

den Wert eines Sonnenunterganges oder eines mit Freunden verbrachten erfreulichen Abends. Ein axiologisches Kalkül gibt es nicht.»[11]

Immerhin läßt sich sagen, das Leben sei *der* Basis- und Grund-«Wert» – so wie Personhaftigkeit der Absolut-«Wert». Eben darum aber möchte ich dafür plädieren, bei beidem eher auf den Wertbegriff zu verzichten. Bezüglich der Person scheint es mir unerläßlich, am Titel der *Würde* festzuhalten, auch wenn man liest, diese Redeweise sei «idealistisch» und überholt.

Was wir hier nicht wie nebenbei behandeln können, ist der in-humane Personbegriff des Australiers PETER SINGER.[12] Er nennt ein gesundes Haustier Person, ein schwerbehindertes Baby nicht. Die Diskussion eines solchen Konzepts wäre ein eigenes Thema. Jetzt mag genügen, daß eben Verantwortlichkeit, also Gewissenhaben und Gewissenhaftigkeit den Rang des Personalen zeigen. Im privaten wie im wissenschaftlichen Leben.

Natürlich erlaubt der Würde-Begriff keine *zureichende* Bestimmung dessen, was human geboten ist;[13] dafür brauchen wir noch Zusatzüberlegungen. Doch er benennt eine *notwendige* Bedingung für Humanität. – Die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit einer jeden Person, unabhängig von ihrem «menschlichen *Wert*», spricht kein Wort so kompromißlos aus wie das von der *Würde* des Menschen. Und diese grundsätzliche, seinshafte Würde kommt nicht bloß der wachen Person zu, sondern auch jener, die schläft; nicht der erwachsenen nur, sondern auch jemand, der erst zum Bewußtsein heranreift.

Ähnlich schlage ich auch für das Leben vor, nicht mehr von Wert zu sprechen, schon gar nicht natürlich von «lebenswertem» oder «-unwertem» Leben. Leben stellt keine Ware, kein Tauschobjekt dar. Es ist ein Grund-Gut, eine Kostbarkeit an und für sich. – Seine Gutheit = Bejahbarkeit bestimmt sich nicht nach seiner Nützlichkeit für andere und anderes, noch nicht einmal nach dem Bilanzwert seiner für den Lebenden selbst, weil es sich überhaupt nicht nach einem Zweck oder Ziel bzw. seiner Brauchbarkeit dafür bestimmt. Der Grund seines «Wert-Gewichts» liegt statt in einem Um-zu in seinem Von-Her.

Es ist begründet, gewollt; und dies Gewollt-, Gesolltsein bestimmt seinen Rang. Das Ur-«Datum» Leben hat – wie jede Gabe – nicht bloß den Preis und Wert seiner selbst, sondern wesentlich hat es die Kostbarkeit des Geschenktseins. Mit den Worten LUTHERS: sein eigener Rang ist ihm nicht zu eigen; es ist keine Eigenschaft seiner, «wie ein gemaltes Brett seine Farbe trägt».[14] Auch Existenz, das Dasein stellt ja keine Eigenschaft dar (KANT sagt: kein Prädikat). Sein wie Person-Rang «besitzen» wir eigentlich nicht. Ich «habe» eine Kleider-Größe, doch hätte ich ebenso auch dieses Haben? «Hätte» ich Sein und Leben ebenso wie meine Augenfarbe?

Zwar bin und lebe *ich* – und werde nicht bloß gelebt oder, wie es dann heißen müßte, «geseint»; aber dies *habe* ich nicht. Und wenn jemand mich

liebt, *hätte* ich dann mein Geliebtsein wie Gewicht und Körpergröße? Nein, es wird, wie KANT sagt, «gesetzt», es kommt uns, mit LUTHER gesprochen, von außen zu, «ab extra», nämlich von Freiheit gewährt.

Zusammengefaßt: Leben heißt Gewolltsein. Und Schöpfungsglaube sagt das von jeglichem Leben. Was immer Menschen sagen mögen: Keiner und keine von uns ist bloß «passiert»; jede und jeder ist gerufen.[15] Jede und jeder ward – sich und den andern – gegeben.

IV. VERANTWORTUNG

Eine Gabe indes stellt immer auch eine Aufgabe dar. Das erklärt, warum bei aller Freude Geschenke nicht selten auch ein geheimes Ressentiment in uns nähren. Zuerst einmal hat man die Gabe entgegenzunehmen – oder man muß sie eigens verweigern, sich die Mühe einer Entschuldigung machen, wie etwa jene Leute, die in einem Gleichnis Jesu (Mt 22) ungefragt zur Hochzeit eingeladen werden. Wem unter uns hätte die «Annahme seiner selbst» noch niemals Probleme bereitet?

Sodann ist mit Geschenken richtig umzugehen, auch wenn sie einem «gehören». *Haben* bedeutet mehr als Besitzen. Kain hatte einen Bruder – und wie, wenn Menschen in ähnlichem Sinn ihr Gewissen, oder etwa Christen Gottes Wort und Wahrheit hätten? Nicht um sie zu besitzen, sondern um sie zu hüten und zu bezeugen? Und so schon das Leben, ihres und das Leben anderer: als Gottes Gabe, die er nicht bloß leiht, sondern uns wirklich anvertraut.

So fordert Leben unsere Verantwortung heraus. Verantwortlich sind wir dabei nicht bloß nach jenem «absoluten» Sprachgebrauch, der heute um sich greift, also: *verantwortlich* einfach so, vag allgemein, sondern im vollen, fachlich: «dreistelligen» Sinn des Wortes. Danach meint Verantwortung ein Zu-antworten-haben [1.] von jemand [2.] vor jemandem (ihm gegenüber) [3.] im Blick auf jemanden (oder etwas).

Damit verlangen jedoch zwei Folgefragen nach Antwort. Einmal gilt der Namens-Anruf ins Leben zunächst nur Personen; die Grund-Gabe Leben ist so aufs engste mit der Würde-Bestimmung verbunden. Wie steht es angesichts dessen – so fragt man heute gerade die biblisch-christliche Tradition – mit dem untermenschlichen Leben? Sodann stellt unsere These sich als theologische dar, auch wenn sie nicht dogmatisch auftreten will, sondern als Votum philosophischer Theologie, also eines offenen diskursiven Redens von Gott. Könnte man das Wort von einer Verantwortung für das Leben auch außerhalb des theistischen Feldes vermitteln und Zustimmung dafür erreichen?

Zum ersten: Daß das Leben «eine Herrlichkeit» ist – so sagt es RILKE mitten aus seinem qualvollen Sterben heraus[16] –, das haben Smith und Eames

mit eigenen Sinnen erfahren. Andererseits gehört zu diesem Leben gerade auch das wechselseitige Zerstören und Verbrauchen, Fressen und Gefressenwerden. Hier sehe ich die Grenze einer reinen Lebens-Ethik wie bei ALBERT SCHWEITZER.[17]

Das Ethos des Menschen darf kein pur «natürlich-naturales» sein. Was aber dann? Ich sehe nur, doch auch gerade im erwogenen Gabe- = Schöpfungs-Charakter den gesuchten Ansatzpunkt. Ein Geschenk behandelt man nicht zuerst nach der eigenen Wertung und Zielstrategie. Es gilt vielmehr, die «Gegenwart des Gebers» darin zu empfangen.

Es gibt im Raum der Schöpfungsreligionen unbestreitbar Fehlverhalten und Versäumnisse. Doch wenn Kritiker ihnen eine grundsätzlich herzlose Anthropozentrik und die Unfähigkeit zur Natursorge unterstellen, dann sei entgegnet: Einzig hier wird ein Prinzip benannt, das es erlaubt, auf rationale Weise den Rang und die Bedürfnisse der Menschen mit der gebotenen Hut und Wahrung des Naturhaften zu verbinden: die Sonderstellung des Menschen besteht ja gerade in seiner Verantwortlichkeit (den Löwen redet kein Vegetarier ins Gewissen, und kein Tierschützer wendet sich gegen Lanzettegel oder Viren). Der Mensch ist Herr nicht als Herrscher, sondern als Statthalter dieser Welt; er ist weder Pflanze noch Tier, sondern «Gärtner»; nicht bloß Befehlsempfänger, sondern selbständig im Dienst.[18]

Regeln dafür zu entwickeln, steht jetzt nicht an. Doch dazu wie zu den Grundsatz-Reflexionen insgesamt stellt sich die zweite Frage: nach der Diskussionsfähigkeit einer theo-logischen Perspektive. Sowohl für das untermenschliche Leben als auch für das Lebensrecht von Menschen verweise ich erst einmal wieder auf die «lebensweltliche» Erfahrung jedes unverbildeten Menschen, also auf das, was JOHN HENRY NEWMAN den «moral sense» und den «sense of duty» genannt hat: moralisches Gespür und Pflichtbewußtsein.

Doch sind leider weder das «gesunde Volksempfinden» noch der «gesunde Menschenverstand» immer das, was sie heißen. Und ist es erst zu Konflikten gekommen, dann stehen Dispute an, für die es differenzierter Begründung bedarf. Das gilt keineswegs bloß für den «Mann (und die Frau) auf der Straße», sondern eigens nochmals für die sogenannten Intellektuellen. Im Gegenteil spricht nicht wenig dafür, daß deren Wendigkeit es ihnen leichter macht, die Stimme des Herzens mund-tot zu reden. Das gilt, auch wenn ich die boshafte Definition nicht übernehme, Intellektuelle seien Leute, die charakterlich ihrer Begabung nicht gewachsen sind.

Zum *untermenschlichen Leben* läßt sich das Bedachte wohl in folgendes Dilemma fassen: Wie vermeidet eine Ethik, welche ohne Gottes-Perspektive erstellt und grundsätzlich begründet werden soll, zwei drohende Konsequenzen? *Entweder* am Ende doch rational-«autonom» über Natur zu verfügen, und zwar in beiden Bereichen: der Natur um uns wie in uns? Das

wäre dann wirklich «Speziesismus», SINGERS Name für die Bevorzugung der eigenen Art; und da alle Arten dies offenbar tun, warum nicht auch der Mensch?

Oder fanatisch antihuman schließlich den Menschen biologisch zu normen und ihn dem Naturlauf von Züchtung und Auslese zu unterwerfen? Dabei bedeutet «den Menschen» konkret: den jeweils Einzelnen, über welchen sodann der – offenbar übermenschliche? – Fachmann verfügt; und was die Naturprozesse betrifft, so sind auch sie nicht mehr rein natürlich, sondern veranlaßt, gesteuert oder zumindest sich selbst überlassen von Menschen. Damit aber fallen – in einem biologischen Technizismus – die Extreme zusammen. Schon immer habe ich in HUXLEYS «Schöner neuer Welt» die größere und ernstere Gefahr gesehen als in ORWELLS «1984».

V. IM SPIEL

Für die *Person* nun und ihr Lebensrecht kommt über die Natur hinaus vor allem in Betracht, was KANT das «Faktum der Vernunft» genannt hat, also die schon erwähnte Gewissenserfahrung. Ausführlich wurde davon andernorts gehandelt; so seien hier nur in aller Kürze drei Haupt-Punkte erinnert:[19] 1. geht es nicht um bloßes Konstatieren, sondern ursprüngliche *Billigung*. Nur «in der Zustimmung» erscheint das Gute. 2. besagt sittliches Bewußtsein dennoch mehr als bloß Betroffenheit (wie etwa in dem fragwürdigen Mitleid SCHOPENHAUERS); hier herrscht *Einsicht*: Obwohl das Gute sich nur der Zustimmung zeigt, ist es doch nicht erst *durch* diese gut. Das Mitleid aber nenne ich fragwürdig darum, weil[20] es angesichts von unbeseitigbarem Leid zwei Lösungswege vorgibt: entweder selbst mit-zu-leiden oder – ob der schwachen eigenen Nerven – den Leidenden zu beseitigen. Der 3. Punkt: die Zustimmung ist «eine spontane Leistung des Selbst. Man kann sagen, daß es sich in ihr als Selbst allererst konstituiert.»[21]

Zum «Beweis» dieses «Faktums» ließe sich zeigen, daß die Bestreitung des sittlichen Anspruchs seine Anerkennung voraussetzt. Denn wie will man überhaupt diskutieren, wäre man weder zur Achtung des andern verpflichtet noch dazu, bestem Wissens und Gewissens «der Wahrheit die Ehre zu geben»? Doch verstehe ich, daß mancher solche Argumente überflüssig findet, weil selbstverständlich. Für den Austausch unter sprechenden Menschen dürfte das Skizzierte in der Tat genügen. Daß es nicht jeden – und schon gar nicht jeden Philosophen – überzeugt, erweist es als verbesserbar (wie alles Irdische), doch widerlegt das nicht schon seine Gültigkeit.

Nun lautet unser Thema nicht *Ethik*, erst recht nicht: Ethik-Begründung. Was jedoch hier gesagt sein will, ist dies: Der wahre Wert der Lebensgabe an den Menschen bleibt verkannt, solange wir nicht dies Gewissen-haben

mitbedenken. Mit einem Wort: wahre Liebe gebietet Liebe, und eben das ist ihr besonderes Geschenk.

Ich möchte das auf einem Umweg erläutern. Jedem ist heute die Rede vom «Helfer-Syndrom» geläufig. Dort wird der Knoten des Sinn-Problems durch moralische Imperative zerschlagen. Weil die Annahme seiner selbst zu mühselig ist, ersetzt man sie durch Hinwendung, nein: durch die Flucht zu anderen. – Doch weniger bekannt ist, daß in Reaktion hierauf genau so, wenn nicht stärker, die Gefahr einer zerstörerischen Selbstbefassung droht. Wie steht es – im «Zeitalter des Narzißmus» und der «Tyrannei der Innerlichkeit»[22] – mit dem Wissen um die «Implosionskraft» von Selbstfindungs- und Selbstverwirklichungsprogrammen (ähnlich Befehlen wie «Sei doch mal endlich spontan!»)? Was jetzt überhaupt nicht moralisch gemeint ist, sondern schlicht beschreibend: im Blick auf das Schicksal des Narziß und den Durchschnittsverlauf endloser «Beziehungskonflikt-Geschichten» mit sich.[23] – Der Flucht nach draußen entspricht hier die Flucht in das eigene Selbst. Geflohen aber wird im einem wie im anderen Fall der Anruf: «Adam/Eva, wo bist du?»

Es ist nämlich «eine oberflächliche Weisheit», daß sich Liebe nicht gebieten lasse.[24] Was tut (nicht der Liebende, sondern) die Liebe anderes? Keine Rede von Gegengeschenken. Doch unbedingt soll sie als Liebe erkannt und anerkannt werden. Das aber kann nur das Auge der Liebe (ein anderes sähe nur Zudringlichkeit, Triebgeschehen: Herrschaftswillen oder Hörigkeit).

Für den französischen Denker EMMANUEL LEVINAS geschieht nun in diesem Aufruf zur Liebe «Erwählung»; der Einzelne wird beim Namen gerufen, ja erhält ihn erst dadurch; vielleicht, fragt LEVINAS sich, könne hier «von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden».[25] Das heißt, wir werden nicht bloß ins Dasein gerufen, sondern ins Da-sein für andere und zum Mit-sein mit ihnen. In nichts wird Gottes Gut-Sein offenbarer als in diesem An-Gebot. «Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.»[26]

Erwägt man dies, dann wird klar, daß es im Gewissen nicht bloß oder auch nur erstlich um Normen, um rechtes Handeln in der Welt, gegenüber dem Nächsten wie sich selbst geht. Vor allem andern vielmehr steht – auch wenn selbst Theologen das nur selten sagen – die Antwort an den heiligen Rufer des Rufs. (Der «zweiten Tafel» des Mose geht die erste voran, und vor dem zweiten Hauptgebot kommt das erste.)

Darum auch statt der Rede vom «Wert» das Zeugnis von der «Heiligkeit» des Lebens. Heilig – so der strenge Wortsinn – ist das Leben, weil göttlich, d.h.: von Gott gegeben und ihm vorbehalten. (Vielen ist nicht mehr bewußt, daß gerade das «Kainsmal» – Gen 4,15 – ein Schutzzeichen in diesem Sinne war: sogar das Leben des Mörders ist heilig. Antasten darf es nicht Rache, sondern nur – wiederum heiliges – Recht.)

Darum hat Leben auch keinen *Zweck* – «Die Ros' blüht ohn' Warum» [und ‹Warum› hieß früher ‹Wasum› = Um wes willen]. Sehr wohl aber hat es *Sinn*: Völlig frei und großherzig gegeben, will es angenommen werden. Annahme, Sich-etwas-Schenken-lasssen ist der Grundvollzug von Dank, und Dank – wir blicken zurück auf den Anfang – ist seinerseits Antwort von Liebe.

Liebe indes bleibt nicht reaktiv. Darum war hier vom Gewissen die Rede, nicht etwa zur Rechtfertigung unserer Existenz, sondern im Dienst geglückten Lebens. – Leben will angenommen werden; das besagt: es will gelebt sein. Gelebt aber wird es, wenn es ins Spiel kommt, gewagt, aufs Spiel gesetzt wird (statt – wie im Gleichnis von den Talenten – vergraben). Gründet die Heiligkeit des Lebens darin, daß es Geschenk ist, so zeigt sich als sein Adel, daß der Beschenkte es nicht «wie ein Beutestück» (Phil 2,6) an sich reißt und festhält. *Leben als Gabe* erfüllt in der Annahme seiner sich darin, daß es weitergeschenkt wird: *geschenktes Leben*. Gnade und Adel des Lebens: «Keiner lebt für sich selbst» (Röm 14,7).

VI. Recht auf den Tod?

Ein Geschenk soll man nicht an sich reißen; doch ebensowenig wirft man es fort. So halte ich es für nötig, nach dem Bedachten auf die Voten von Hans Küng und Walter Jens einzugehen, die sie unter dem Titel «Menschenwürdig sterben» vorgelegt haben.[27]

Die These vom Menschenrecht auf den Tod ist natürlich nicht neu. Aber neu finde ich, daß man dafür in christlichem Kontext plädiert. – Was, um es gleich vorweg zu sagen, das Gespräch erschwert, ist der rhetorische Stil der Autoren, ja ich stehe nicht an, ihn stellenweise demagogisch zu nennen. Was meine ich mit diesem Vorwuf? Schon die stete Verschiebung der Diskussion von der grundsätzlichen Sachfrage auf das Gebiet des Emotionalen. Wem von uns wäre hier kein erschütterndes Schicksal bekannt? Doch ich erinnere an das vorher zum Mitleid Schopenhauers Gesagte. Beide Autoren verwahren sich vehement dagegen, mit den Euthanasie-Befürwortern des Dritten Reiches in Verbindung gebracht zu werden. Doch in der Methodik drängen sich die Parallelen förmlich auf. Damals initiierten Mitarbeiter der «Aktion Gnadentod» den Film «Ich klage an». Opfer der Anklage, heute sagt man: der «Kriminalisierung», ist darin der liebende Gatte, der seine Frau durch einen Gifttrank «erlöst» hat.

Wie auch sonst bei öffentlichen Ethik-Diskussionen führt man gegen die Klarheit prinzipieller Vernunft einerseits den Wirbel der Gefühle, anderseits das Für und Wider von Wissenschafts-Positionen ins Feld. Da heißt es, Argumente gegen die aktive Sterbehilfe seien «vielfach… alles andere als ‹rein wissenschaftlicher› Natur» (51). Dabei stört mich schon

die Wortlüge «Aktive Sterbehilfe». Tätig beim Sterben helfen ehrenamtliche Begleiter in den Hospizen; es sollte verboten sein, das schöne Wort für's Umbringen zu verwenden. Daß hier aber Argumente nicht «rein wissenschaftlich» sind, ist doch selbstverständlich; es geht in der Tat nicht um eine Frage der science. Sodann erweitere (56) die Medizin unentwegt «die Grauzonen zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe» [= Euthanasie]. Warum gelte ein Ab-Schalten als nur passiv? Der Effekt sei hier wie dort derselbe.

Das zweite versteht sich – ohne Rhetorik – erneut von selbst: Der Mensch ist dann tot. Aber soll das ein Argument sein? – Zum ersten verläuft die moralische Grenze natürlich nicht einfach zwischen ‹aktiv› und ‹passiv›. Töten kann man durch Handeln wie durch schuldhafte Untätigkeit. Etwas anderes ist es, wenn außergewöhnliche Maßnahmen unterbleiben, die vielleicht noch helfen könnten – oder auch bloß die Qualen verlängern. Jemanden töten oder ihn nicht mehr gewaltsam am Sterben zu hindern: das weiß im Normal-Fall jeder, auch der Arzt sehr wohl zu unterscheiden. Und er sollte sich nicht durch Fixierung auf Grenzfall-Probleme verunsichern lassen.

Auch daß sich praktisch oft kaum auseinanderhalten läßt, was wir begrifflich unterscheiden (56), gilt schlechterdings. Es folgt aus dem Wesen von Sprache – und bot so schon antiken Sophisten einen Hebelpunkt gegen moralische Verpflichtungen (nach dem Muster: Wenn man seiner Mutter bei einem Juckreiz im Rücken behilflich sein dürfe, was habe dann Ödipus Schlimmes getan?). Vor allem geht es überhaupt nicht darum, «zahllose Menschen zu verurteilen…» (56), sondern um eine ethische Diskussion: d.h. um die sachliche Frage, ob ein Handeln richtig = recht oder unrichtig = unrecht sei. Jemand, der gewissenhaft handelt, handelt gut – selbst wenn sein Tun (aufgrund entschuldbaren Irrtums) unrichtig wäre; oder jemand, der seiner selbst nicht mehr Herr ist (wie wohl ADALBERT STIFTER), wäre zwar nicht zu loben, doch entschuldigt.

Auf der nächsten Seite (57): «Wo die einen ‹Tötung› rufen, berufen die anderen sich auf ‹Mitleid›… Was soll gelten? Für einen Christen… in der Nachfolge des barmherzigen Jesus… jedenfalls *nicht eine reine Verbots- und Sanktionsethik*.» – 1. steht in der Tat nicht die Frage von Sanktionen, also Strafen an (was besagt hier zudem das Adjektiv «rein»?); 2. sehr wohl aber die von Verboten. Oder wäre seit Jesus Vergewaltigung z.B. nicht mehr «rein» verboten? – Man sieht, statt der Erörterung sachlicher Gründe wird ein Klima geschaffen, in dem man den Hörer/Leser nicht durch vermittelte Einsichten *überzeugt*, sondern durch Gefühlsansteckung *überredet*. Dies ist ja ein Ziel von Rhetorik.

Entsprechend weiter (65): man sei sich völlig «im klaren, welche verderblichen Folgen ein Abweichen vom Prinzip der Unantastbarkeit… haben

kann.» Haben *kann*? Als wäre hier möglicher Mißbrauch die Frage! Es geht nicht um «drohende Gefahren», so daß wir auch nicht das sogenannte «Dammbruchargument» zu diskutieren haben. Das Aussetzen – nicht einer *Norm*, denn keine Regel ohne Ausnahme –, sondern eines *Prinzips*: das ist eo ipso, unangesehen weiterer Folgen, schlecht und verderblich. Oder möchte HANS KÜNG hier für «Einmal ist keinmal» plädieren?

Und was meint er mit dem Hinweis, daß am Ende die Bischofskonferenz als der große Verlierer dastehen werde – wie in der Abtreibungsdebatte (70)? Hätte sie etwa der Tötung von Ungeborenen das Wort reden sollen, oder zumindest sich auf Kompromisse einlassen – auf welche? welche Kinder opfern? –, damit sie nicht ins Abseits gerate und für souveräne Liberale als (73) «fanatisiert» gelten müsse? – Gewissensentscheidungen seien zu respektieren (71)? Natürlich! Aber was sagt das – ich muß mich wiederholen – zur eigentlich ethischen Frage? (Im übrigen sei zu bedenken gegeben, daß nach menschlichem Ermessen sowohl HITLER wie SADAM HUSSEIN wie viele linksextreme Terroristen zu den Überzeugungs-Tätern zählen.[28] Das bringt – wohlgemerkt – nicht etwa den Arzt SIGMUND FREUDS mit solchen Verbrechern zusammen; doch zeigt es: Überzeugtsein als solches garantiert noch kein Recht-Tun.) – Die Diskussion sei auf ein anderes Niveau zu heben, schreibt KÜNG (73): den «entscheidenden Punkt» stelle dar, daß ihm – gerade, weil mit dem Tod nicht alles aus ist – «nicht so sehr an einer endlosen Verlängerung» seines Lebens gelegen sei. Nochmals steht das überhaupt nicht zur Frage. Statt um Verlängerung geht es um den ausdrücklichen und direkten Abbruch des Lebens.

Ich weiß nicht recht, wen schlimmer finden: den rhetorisierenden Theologen oder den theologisierenden Rhetor. Wohl doch ersteren; denn beim zweiten ersetzen von vornherein statt dogmatischer Fragen literarische Szenen das Sach-Argument.

Ein Zitat bei ihm sei aufgegriffen, übrigens auch eine Frage, aus den bewegenden Diktaten PETER NOLLS[29]: «Warum dürfen Tiere sich einschläfern lassen, und Menschen nicht?» (113). Was ich bei NOLL im Zug persönlicher Selbstklärung respektiere, tue ich nicht bei WALTER JENS im Publikums-Vortrag; denn die Antwort heißt schlicht: Tiere «dürfen» niemals und nichts, sowenig sie anderseits je etwas «sollen». Sie trifft kein sittlicher Anspruch. NOLL selbst schreibt so zwei Seiten später (65), bei JENS nicht zu lesen: «Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch in seinem Gehirn von vornherein angelegt die beiden Gedanken an den Tod und an Gott.» Und er fährt fort: «Nur scheinen sich die Menschen hinsichtlich dieser beiden größten Gedanken… rückwärts zu entwickeln.»

Auch sonst die jetzt schon bekannten rhetorischen Frageverschiebungen bis hin zum Schluß (125): Die Freigabe der Tötung auf Verlangen werde den im Unbewußten festsitzenden Kinderglauben an Unsterblichkeit ent-

machten. Das Bewußtsein, sterben zu können, «in Verbindung mit dem Satz: ‹Jeder Mensch hat das Recht, nicht zu leiden›,» bringe uns wieder eine humane Gesellschaft. Als Schluß-Zitat – gegen Jahrhunderte anderen Betens – der Wunsch KURT MARTIS: «daß der tod uns einst treffe / plötzlich und sanft / von einer sekunde zur andern».

Genug von dem Buch. Es enthält auch zwei Statements, juristisch von ALBIN ESER, medizinisch – und recht kritisch – vom Pädiater DIETRICH NIETHAMMER. Doch gehen die Autoren nicht im Ernst darauf ein. Sie wiederholen ihr Votum und führen Gegenmeinungen an. Fragen wir also selbst nach der Sache.

Und zwar erstlich im Blick auf den Sterbebegleiter. Hier habe ich von dem Freiburger Philosophen und Theologen HANSJÜRGEN VERWEYEN[30] gelernt: Sobald man erklärt, das Leiden des andern sei sinnlos, hat man in eben diesem Urteil *über* ihn und seine Lage das Mitsein *mit* ihm verlassen. Anders wäre es, wenn man ihn auch «bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein» nicht allein lassen will. Was zeigt sich dann? VERWEYEN schreibt: «Man kann keinen bewußten Schritt in eine auch noch so unbekannte Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen…» Der solidarisch Mitgehende setzt so wider allen Anschein von Sinnlosigkeit eine Hoffnung auf Sinn.

Dieser Gedanke der Solidarität gilt nun auch für den Gequälten selbst. Beiseitegelassen die Frage, wie menschlich das Ansinnen an einen Mitmenschen sei, zum Töter zu werden, stellt sich hier die Frage nach meiner, des Sterbenden, Solidarität mit den andern. Auch Sterben ist ja ein Lebensvollzug, und menschliches Leben besagt Mitmenschlichkeit.

Was meine ich damit? Indem ich 1. mein Leiden für sinnlos erkläre und 2. die Beendung solch sinnlosen Leben für erlaubt, entscheide ich nicht bloß für mich, sondern urteile generell: Jeder in meiner Lage darf dies. Widerspricht man mir nicht, dann müssen fortan all diese sich rechtfertigen, wenn sie von ihrem Sterbe-Recht (noch) *keinen* Gebrauch machen wollen – angesichts der Belastung, die sie für ihre Umgebung bedeuten.

Wichtig ist mir, daß ich hier nicht mit möglichem Mißbrauch, mit «Dammbruch» oder «schiefer Ebene» argumentiere, sondern grundsätzlich. Ich rede nicht von herzlosen Kindern und gierigen Erben. Der Kerngedanke des hier miteinander Bedachten ist doch die Einsicht, daß niemand von uns sein Dasein rechtfertigen kann. Mögen wir auf welche Verdienste auch immer hinweisen können: was anderseits haben wir stets schon andere gekostet und was ihnen zugemutet? Was muten wir ihnen zu?

Darum galt es zuvor, die Wert-Ebene zu verlassen, um der *Heiligkeit* des Lebens ansichtig zu werden. Nur wenn hier grundsätzlich der Zugriff versagt ist, können wir leben. Hier wird also nicht der Kurz-Schluß vertreten: weil Gott Herr des Lebens sei, dürften wir nicht darüber verfügen.[31] Ist der

Schöpfer doch auch Herr über Gesundheit/Krankheit – und verbietet den Arztberuf nicht. Aus Seiner Herrschaft folgt nur, daß man sich vor Ihm verantworten muß. Das kann der Martyrer, jener, der sich für andere opfert, auch jemand, der sich in Notwehr oder jedenfalls in Beistandsnotwehr engagiert. Doch sehe ich nicht, wie man Euthanasie rechtfertigen könnte.

Man muß nicht positiv aufweisen können, das Leben oder ein Abschnitt darin sei sinnvoll. Erst recht nicht wäre zu zeigen, worin denn der Sinn solcher Schmerzen bestünde. Solche Versuche laufen, behaupte ich, auf Zynismus hinaus. Das hat auch die biblische Tradition lernen müssen: Das Buch Hiob bezeugt es im Scheitern der räsonierenden Freunde. – Darum ertönt anderseits in diesen Schriften der Aufschrei «Warum?» und «Wie lange noch, Herr?». Sich dem zu stellen verlangte wiederum einen eigenen Beitrag – was nicht besagt, wir fänden dann eine Lösung.[32] Menschlichkeit aber fordert diese auch gar nicht; sie hat sich vielmehr angesichts unserer Antwortlosigkeit zu bewähren.

Darum hieß es auch bei VERWEYEN nicht etwa, die Qualen der Agonie seien sinnvoll, sondern: es gehe darum, den anderen «bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein» nicht zu verlassen.

Gleichwohl sei mir noch ein letzter behutsamer Hinweis gestattet, jenseits jetzt von Diskussions-Argumenten. Eine Besprechung der Tübinger Schrift[33] trug den Titel «Es gibt keinen menschenwürdigen Tod». Nicht das Sterben sei des Menschen würdig, sondern das Leben. Darin klingt mehreres an. Einfach «natürlich» ist der Tod auch nach der Bibel nicht. Sodann ist das konkrete Sterben meist bitter: dazu etwa das Buch von SHERWIN B. NULAND.[34] Doch stimme ich hier WALTER JENS zu, wenn er bezweifelt, ein würdiger Tod sei wirklich so selten (121). Wichtiger ist ein drittes: Gelöst, ja heiter zu sterben mag man sich wünschen; aber fordert es die Menschenwürde? Fordert es der Glaube an den Gott und Vater Jesu Christi? Hätten wir wirklich nur einen Tod (75) in «stiller Gewißheit», ohne «Wehklage», «wahrhaft menschenwürdig» zu nennen?

Wie ist überhaupt zuletzt Menschenwürde zu denken: als stoische Herrschaft über das Schicksal, souveräne Selbstbestimmung, privates Lebens-Arrangement nach Lust- und Schmerzbilanzen? Oder läge nicht doch ihre Höchstform in der Hingabe seiner selbst, ja sogar darin, statt sich zu geben, sich sich nehmen zu lassen? Erst dies nämlich wäre äußerste Freigebigkeit. Wir haben das für eine Hoch-Zeit des Lebens erwogen: für das Sich-Ergreifen-Lassen in der Liebe, das Entzückt- = Hingerissensein: man ist «ganz weg». – Wie, wenn von hier aus auch in das Dunkel des Sterbens gedacht werden müßte oder dürfte? Daß ich keine Antwort noch «Sinngebung» biete, war ausgemacht. Nicht einmal Trost; vielleicht vertieft sich sogar der Schrecken.

Und doch. KARL RAHNER hat sich in einem späten Vortrag der Frage gestellt: Warum läßt Gott uns leiden?[35] Natürlich auch er ohne Antwort.

Aber er gibt zu bedenken, daß in der Praxis des Lebens die Annahme des Geheimnisses Gottes einzig in der schweigenden Annahme der Unerklärlichkeit und Unbeantwortbarkeit des Leides geschehe (464). Sonst würden wir eigentlich doch nur unsere Gottes-*Idee*, nicht Gott selber bejahen (465). Geht so noch einmal – und gerade im uns uns ent-eignenden Sterben – das Leben in seiner Heiligkeit auf? Heilig allerletzt darum, weil es uns zum Heiligen selbst führt?

Anmerkungen

[1] Menschenskind, München 1926, 154f.
[2] I. Bachmann, An die Sonne, Werke, München-Zürich 1978, I 136.
[3] Der Pfeiler der Einsicht (22. Rede), in: Die Reden Gotamo Buddhos (K.E. Neumann), II (Aus der längeren Sammlung), Zürich-Wien; 1957, 383-397, bes. 390ff; vgl. H.W. Schumann, Buddhismus, Olten 1976, 59-69.
[4] Sophokles, Ödipus auf Kolonos 1225ff; vgl. Plutarch, Trostschreiben an Apollonius 115 (mit Berufung auf Aristoteles).
[5] Siehe: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München [5]2005; im Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Kap. 7 in: W. Kern u.a. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 1, [2]Tübingen/Basel 2000.
[6] SW, Leipzig 1851ff (Nachdr. Aalen 1963) IX 387.
[7] Vgl. etwa zur Ehe: Mk 10,6ff.
[8] Siehe Gotteserfahrung… (Anm. 5), 194f. (innerhalb des 9. Kap., dessen Thema jene Problematik bildet, die hier ausgespart werden muß: die Frage Ijobs). Für eine Antwort ohne diese These: R.M.Adams, Must God Create the Best? in: Philos. Rev. 81(1972) 317-332.
[9] K. Kliesch, Spuren des Geistes. Kreuzberger Erfahrungen, in: Bibel u Leben 28 [1989] 28-30, 29.
[10] Schlußvers der *Braut von Messina*; vgl. J. Splett, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, [2]Köln 2005, Kap. 13, bes. 265-270.
[11] Joseph de Finance, Grundlegung der Ethik, Freiburg 1968, 98.
[12] Dazu G. Haeffner, Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?, in: P. Ehlen (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 79-107.
[13] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf [5]1980, 321-336 (Der argumentative Hinweis auf die Personwürde des Menschen).
[14] M. Luther, WA 10 I 1,114f, nach: O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg 1983, 268f.
[15] R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg [5]1940, 25 u. 114; Die Annahme seiner selbst, Mainz ;1993; J. Splett, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt/M. 1993, Kap. 1: Sich einlassen auf das Spiel?
[16] «Vergessen Sie nie, Liebe, das Leben ist eine Herrlichkeit!» J.R. v. Salis, Rilkes Schweizer Jahre, Frankfurt/M. 1975, 277.
[17] «Als gut gilt [dem denkend gewordenen Menschen] Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.» Aus meinem Leben und Denken, Hamburg 1959, 134. So aber stünde der Mensch, weil er, wie alles Lebende, allein auf Kosten anderen Lebens leben kann, unter dem Gesetz, «durch Vernichtung und Schädigung von Leben fort und fort schuldig zu werden» (ebd.). – Bei solcher Unvermeidlichkeit verliert nicht bloß der Schuldbegriff seinen Sinn und jede Appellkraft; die

ethische Perspektive als solche zerbricht in Absurdität. Prinzip einer humanen Ethik kann nicht das Faktum des Bios, weder Lebensdrang und -Wille noch der – sogar absolute? – «Wert» des Vitalen sein.

[18] PH. SCHMITZ (Hrsg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981; J. SPLETT, «Macht euch die Erde untertan»? in A.J. BUCH/J. SPLETT (Hrsg.), Wissenschaft Technik Humanität, Frankfurt/M. 1982, 175-202.

[19] In Anknüpfung an DIETER HENRICH, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D. HENRICH u.a. (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (FS GADAMER), Tübingen 1969, 77-109, 84; genauer: Spiel-Ernst (Anm. 15), Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?, bes. 58ff.

[20] Neben anderem, wozu LA ROCHEFOUCAULD (Seine Maxime bzgl. des Unglücks auch bester Freunde [suppr. TOUCHET 18]) oder auch NIETZSCHE aufzurufen wären.

[21] HENRICH 86, Mit Verweis auf S. KIERKEGAARD. Vgl. J. SPLETT, Auf der Flucht vor sich? in: J. SPLETT/A. FROHNHOFEN (Hrsg.), «Entweder/Oder». Frankfurt/M. 1988, 82-100.

[22] C. LASCH, Das Zeitalter des Narzißmus, Steinhausen 1980; R. SENNETT, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/M. 1985.

[23] Vgl. J. SPLETT, «Selbstverwirklichung» – christlich?, in: NOrd 56 (2002) 359-368.

[24] A. FINKIELKRAUT, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 33.

[25] Humanismus des anderen Menschen (L. WENZLER), Hamburg 1989, 78f.

[26] Gott und die Philosophie (R. FUNK), in: B. CASPER (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 81-123, 107; J. SPLETT, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit, bes. 112ff.

[27] Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. Mit Beiträgen von Dietrich Niethammer und Albin Eser, München-Zürich 1995.

[28] Vgl. J. RATZINGER, Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg 2005, 102-108

[29] Diktate über Sterben & Tod. Mit Totenrede von Max Frisch, Zürich 1984, 63.

[30] Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580-587.

[31] Vgl. B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf [5]1980, 238ff.

[32] Siehe – außer Anm. 8 – J. SPLETT, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10.

[33] P. BAHNER in der FAZ vom 18. Juli 1995, 28.

[34] Wie wir sterben: ein Ende in Würde?, München 1994.

[35] Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, 450-466.

Robert Spaemann · Stuttgart

STERBEN – HEUTZUTAGE

Wieder einmal war das Töten von Artgenossen im Gang, diesmal in dem Land, in dem das Paradies gelegen haben soll, dem Land des Euphrat und Tigris. Es war nicht schlimmer als die zahllosen Massaker der letzten Jahrzehnte, eher sogar behutsamer. Und es fand, wie es heißt, statt, um anderem späteren Töten zuvorzukommen. In jedem Fall ist das bewusste Töten von Artgenossen ebenso wie die Selbsttötung ein menschliches Privileg. Es hängt damit zusammen, dass der Mensch, wie wir Grund haben anzunehmen, das einzige Wesen ist, das vom Tod weiß, von fremdem und vom eigenen.

«Wesen bist du unter Wesen / Nur dass du hängst am Schönen / Und weißt: du musst davon», heißt es in einem Gedicht von Reiner Kunze. Dieses Wissen durchdringt jeden Augenblick unseres Lebens. Heidegger hat das Wissen um den Tod zum Schlüssel seiner Hermeneutik des Daseins gemacht. Das Wissen vom Tod erst lässt uns entdecken, was leben heißt. Die heimliche Angst vor dem Tod aber vereinsamt jeden Menschen, denn es gibt kein gemeinsames Sterben. Jeder muss es allein tun, und wem das einmal bewusst geworden ist, für den ist es nicht möglich, den Sinn seines Daseins aus der Gesellschaft zu beziehen. Denn er wird die Gesellschaft verlassen und sie ihn.

Dieses Wissen ist eigentümlich ambivalent. Einerseits hat es die Tendenz, dem menschlichen Tun und Treiben jeden Sinn zu entziehen; es ist am Ende alles vergeblich. Andererseits ist es erst die gewusste Endlichkeit, die dem Dasein seine Kostbarkeit gibt. Würden wir nicht sterben, verlöre alles seine Bedeutung. Alles, was wir heute tun, könnten wir ebenso gut morgen tun. Für eine auf Liebe gegründete menschliche Lebensgemeinschaft sind 60 Jahre eine kurze Zeit. Man kann am Tag der Goldenen Hochzeit den Wunsch haben, jetzt möchte es erst richtig anfangen. Aber ohne Ende? Das würde sofort alles zerstören. Das Wissen vom Ende eröffnet uns erst die Dimension von Sinn, in der dann auch das Gefühl der Sinnlosigkeit möglich wird.

Robert Spaemann, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München.

«Nur dass du hängst am Schönen . . .», das ist das andere Kennzeichen des Menschlichen in dem Gedicht von Kunze. Die Erfahrung des Schönen hängt mit dem Wissen vom Tod eng zusammen. Es ist die Erfahrung von etwas, das seinen Sinn nicht aus seinem Wert für unsere biologische Selbsterhaltung bezieht und auch nicht aus seinem Nutzen für andere, die ja ebenfalls sterben müssen. Schön nennen wir etwas, das seinen Sinn in sich selbst hat. Und dazu gehören auch menschliche Gesten und Handlungen, sogar dann, wenn sie vergeblich oder unwissentlich an den falschen Adressaten verschwendet waren. Das Schöne ist resistent gegen den Strudel des Absurden, in den das Wissen vom Tod hineinzieht. Für den Gläubigen ist es, wie übrigens schon für Platon, ein Vorschein dessen, was den Tod überdauert.

Wie geht die Gesellschaft um mit Sterben und Tod, also mit dem, was jeden Totalitarismus der Gesellschaft scheitern lässt? Sterbend spätestens hört der Mensch auf, Glied eines sozialen Ganzen zu sein. Der Staat kann mit dem Tod drohen, aber niemand ist stärker – und unter Umständen gefährlicher – als der, der die Todesfurcht überwunden hat. Die Drohung mit dem Tod ist eine mächtige Waffe. Die Drohung wahr machen zu müssen, ist eine Niederlage.

Die ritualisierte Sterbe- und Begräbniskultur der europäischen Tradition war ein dialektisches Phänomen, ein Phänomen der Selbstrelativierung der Gesellschaft. Indem sie den Tod in kultische Formen einbettete, machte sie ihre eigene Infragestellung zu einem Teil ihrer selbst. Das setzte ein religiöses Bewusstsein voraus. Wodurch die Gesellschaft relativiert wurde, dadurch wurde sie zugleich legitimiert. Indem sie sich als Nicht-Gott bekannte, konnte sie ihre Autorität als göttlich sanktioniert verstehen. Der Glaube an das ewige Leben relativierte auch den Gegensatz von Leben und Tod. Auf einem alten Richtschwert in Münster stehen die Worte: «Wenn ich tu das Schwert aufheben, wünsch ich dem armen Sünder das ewige Leben». Die strukturell atheistische Moderne muss den Gegensatz von Leben und Tod als absoluten begreifen. «Ich lebe in meinen Kindern weiter» – das ist für den sich als individuelle Person erlebenden Menschen eine leere Phrase.

So kämpft die Gesellschaft verbissen um die Verlängerung des Lebens, um doch am Ende jedesmal kapitulieren zu müssen. Sie kann keine authentischen Rituale zur Begleitung dieses Endes entwickeln. Da sie über keinen Horizont der Selbstrelativierung verfügt, entwickelt sie zunächst die Tendenz, den Tod aus dem Bewusstsein zu eliminieren. Er findet immer häufiger in irgendeinem Abstellraum einer Klinik statt.

Die Folge: verdrängte, aber gesteigerte Todesangst. Die meisten Menschen haben es heute vor sich, sterben zu müssen, ohne jemals beim Tod eines anderen Menschen dabei gewesen zu sein! Die weitere Tendenz aber geht dahin, diejenigen einfach still zu eliminieren, die nicht mehr als

Mitglieder der sozialen Welt wahrgenommen werden können. Holland mit seinem Euthanasiegesetz ist keineswegs international geächtet, sondern seine tötenden Ärzte fühlen sich als Avantgarde. Und nun kann es auf einmal gar nicht mehr schnell genug gehen. Die neue Definition des Todes als «Hirntod» ermöglicht es, atmende Wesen für tot zu erklären und den Prozess des Sterbens zu beseitigen, um den Sterbenden als Ersatzteillager für Lebende auszuschlachten. Der Tod steht nicht mehr am Ende des Sterbens, sondern – durch Dekret einer Harvardkommission – an dessen Anfang.

Die jüdisch-christliche Sitte der Erdbestattung wird in wachsendem Maße ersetzt durch die maschinelle Leichenvernichtung durch Hochtemperaturen unter Ausschluss der Öffentlichkeit, im Krematorium. Und immer mehr Menschen glauben, ihren Kindern etwas Gutes zu tun, wenn sie, um ihnen Kosten zu ersparen, sich anonym verscharren lassen. Das älteste Unterscheidungsmerkmal des homo sapiens, die rituelle Totenbestattung, verschwindet.

Das ist eine parteiliche Schilderung der Dinge. Aber die offizielle Normalbeschreibung ist es nicht weniger. Sie besteht aus lauter Schönrednerei. Ich schlage nichts vor. Jede Besinnung auf die Grundlagen der Humanität setzt voraus, dass wir uns zunächst einmal Rechenschaft geben über das, was ist.

Karl Graf Ballestrem · Eichstätt

KATHOLISCHE KIRCHE UND MENSCHENRECHTE

Beim Nachdenken über das Verhältnis von Katholischer Kirche und Menschenrechten stößt man auf ein Quasi-Paradox, auf zwei Aussagen nämlich, die sich zu widersprechen und doch beide wahr zu sein scheinen: (1) Die Idee der Menschenrechte ist in einem christlichen Kulturkreis entstanden und enthält christliches Gedankengut. (2) Das Christentum, insbesondere die katholische Kirche, stand der Idee der Menschenrechte bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts skeptisch bis feindlich gegenüber.[1] Wenn hier auch kein strenger Widerspruch vorliegt, so drängt sich doch die Frage auf, warum die Kirche christliche und vernünftige Gedanken bekämpfen sollte. Im Grunde gibt es drei Antworten auf diese Frage bzw. drei Wege, das scheinbare Paradox aufzulösen:

1. Für *konservative* Interpreten der neueren Kirchengeschichte ist die Idee allgemeiner Menschenrechte eine Frucht der Aufklärung, also einer im wesentlichen anti-kirchlichen Bewegung. Zurecht habe die Kirche diese Idee zurückgewiesen und verurteilt. Dass sie seit den 1960er Jahren Menschenrechte und Demokratie akzeptiere, sei ein Element im verhängnisvollen Prozess der Anpassung der Kirche an die moderne Welt.[2]

2. Für *liberale* Katholiken ist die Idee allgemeiner Menschenrechte christlich und vernünftig. Die kritische Haltung der Kirche kann deshalb nur mit Blick auf die besonderen historischen Umstände erklärt werden: Zunächst auf die Kirchenverfolgung in der Französischen Revolution, welche die Kirche auf die Seite der konservativen Kräfte des 19. Jahrhunderts trieb; zuletzt auf die Erfahrungen der Kirche unter den totalitären Diktaturen des 20. Jh., die sie den Wert von Menschenrechten erkennen ließ. Nach dieser

Karl Graf Ballestrem, geb. 1939 in Dresden, 1958-1965 Studium der Philosophie und Sowjetologie in Fribourg/Schweiz und Rom. Promotion 1965 (Doktorvater J.M. Bochenski); Assistent Professor am Rosary College, Chicago (1966) und an der University of Notre Dame (1967-71), Wissenschaftlicher Assistent am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LMU München (1971-1976), Habilitation (1976), Lehrstuhlvertreter am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München (1977-1984), Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt (1984-2004), Professor an der Hochschule für Politik München (seit 1984).

Interpretation handelt es sich also bei der Verurteilung der Idee der Menschenrechte um eine historisch verständliche, aber sachlich nicht gerechtfertigte Reaktion, im Grunde um ein grobes Mißverständnis, das die tragische Konsequenz hatte, den Anschluss der Kirche an die Moderne um etwa 150 Jahre zu verzögern.[3]

3. Das Problem der konservativen und liberalen Antworten ist, dass sie relativ einseitig und oberflächlich sind. Ein *dritter Weg* besteht darin, die Idee allgemeiner Menschenrechte weder zu verdammen, noch einfach zu akzeptieren, sondern von einer spezifisch katholischen Auffassung von Menschenrechten auszugehen. Dieser Weg stellt die heute vorherrschende liberale Deutung in mehrfacher Hinsicht in Frage:

a) Hatte die Kirche nicht gute Gründe, den Prinzipien der Revolution mit Skepsis zu begegnen, unabhängig davon, ob sie vom Ancien Régime profitierte und unter dem Revolutionsregime zu leiden hatte?

b) Sind nicht die Menschenrechte selbst zwar christlich begründbares Gedankengut, aber – wenn man den Entstehungskontext mitbedenkt – säkularisiertes Christentum, postmetaphysische Restbestände des Christentums, bei denen fraglich ist, was sie – ohne ihre theologischen Bezüge – eigentlich bedeuten?

c) Unterscheidet sich eine christliche Deutung von Menschenrechten – und dem entsprechend eine christlich begründete Menschenrechtspolitik – nicht grundsätzlich von der liberalen Auffassung, die – ausgehend von den Erklärungen von 1776 und 1789 – bis heute die im Westen vorherrschende Interpretation geblieben ist?

d) Würde die Kirche, wenn sie die liberale Auffassung von Menschenrechten zum Maßstab ihrer inneren Ordnung und zum Kernpunkt der christlichen Moral- und Soziallehre machte, nicht eher zur Selbstsäkularisierung der Kirche als zur Christianisierung der Welt beitragen?

Es bedarf einiger Vorüberlegungen, um diese Fragen zu beantworten. Zunächst muss klar sein, wovon wir sprechen, wenn hier von allgemeinen Menschenrechten die Rede ist (1). Sodann ist zu unterscheiden zwischen der Entstehung, der Bedeutung, dem Geltungsanspruch, der Begründung und der Verwirklichung von Menschenrechten – Unterscheidungen, die dazu dienen, häufig vorkommende Verwechslungen zu vermeiden (2). Dann erst kommen wir auf die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Menschenrechten (3) und auf die spezifisch katholische Auffassung von Menschenrechten und von Menschenrechtspolitik zu sprechen (4). Anschließend wenden wir uns der Frage zu, inwiefern die Forderung nach

Menschenrechten in der Kirche berechtigt ist (5). Zuletzt folgt eine resümierende Schlussbetrachtung (6).

1. Die Idee allgemeiner Menschenrechte

Die Idee allgemeiner Menschenrechte, also dass Menschen als Menschen gleiche Grundrechte haben, ist heute selbstverständlich. Aber anzunehmen, Menschenrechte seien zu allen Zeiten selbstverständlich gewesen, wäre ein Anachronismus. Vor dem 17. Jh. hätte man diese Idee kaum jemandem verständlich machen können; bis heute ist sie in verschiedener Hinsicht unklar und umstritten. Dass *Bürger* eines politischen Gemeinwesens *Rechte* haben, ist eine alte Idee. Dass sie als Bürger *gleiche Rechte* haben sollen, eine neuere Idee.[4] Dass sie *als Menschen* Rechte haben, eine noch neuere Idee. Die Idee der Gleichheit gehört ursprünglich nicht zur Idee des Rechts; Rechte werden eher als Vorrechte gedeutet, durch die man etwas vor anderen voraus hat;[5] sie sind Vorrechte eines Standes.[6] Dass man als Mensch Rechte haben sollte, wäre lange Zeit als Absurdität erschienen, denn was sollte das für ein Recht sein, das nicht durch eine Rechtsordnung innerhalb einer politischen Gemeinschaft garantiert wird.[7]

Die Idee allgemeiner Menschenrechte ist nicht plötzlich entstanden. Sie hat Vorläufer und hat sich auf dieser Grundlage entwickelt. Dass es eine allgemeine Menschennatur gibt; dass alle Menschen Kinder Gottes und zu gleicher Freiheit geboren sind; dass wegen der Wesensähnlichkeit, die zwischen Mensch und Gott besteht, dem Menschen eine besondere Würde vor der übrigen Natur zukommt; dass es – als Maßstab allen positiven Rechts – ewige Gesetze Gottes gibt, die der Mensch mit Hilfe der Vernunft erkennen kann und die ihm vorschreiben, wie er seiner Natur gemäß zu leben hat – das sind alte Gedanken, die auf die griechische und römische Stoa zurückgehen und vor allem bei Cicero ihre klassischen Formulierungen gefunden haben.[8] Die neuzeitliche Entwicklung, die auf dieser Grundlage stattgefunden hat, bezeichnet man als den Übergang vom traditionellen zum modernen Naturrecht. Im Gegensatz zum traditionellen geht das moderne Naturrecht nicht mehr von theologischen Prämissen aus. Statt göttliche Gesetze anzunehmen, aus denen sich Pflichten ergeben, spricht man von Eigenschaften des Menschen, die Rechte begründen. Hinzu kommt eine individualistische Anthropologie: nicht das Gemeinwohl, sondern die Interessen von Natur aus freier und gleicher Individuen gelten als Kriterien einer guten Ordnung. Im Kontext dieser Entwicklung entsteht die moderne Vorstellung von Menschenrechten als subjektiven Rechten von Individuen, die vom Staat zu respektieren und zu garantieren sind.[9]

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Idee allgemeiner Menschenrechte dort aufkommt, wo Partikularrechte als Unrecht empfunden werden. Sei es dass Rechtlose (Sklaven, Fremde) Rechte fordern, oder dass Unter-

privilegierte die Vorrechte ihrer Herren bestreiten, oder dass Kolonien unter der Vorherrschaft des Mutterlandes leiden – worauf sollten sie sich berufen, wenn das positive Recht und die zuständigen Richter ihnen keine Gerechtigkeit verschaffen können? Sie können sich nur auf vorpositives Recht oder Naturrecht beziehen, auf das jeder Mensch als Mensch gleichermaßen Anspruch hat. «We hold these truths to be self-evident», formuliert die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, «that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain unalienable rights…». Und ähnlich heißt es in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.»

Menschen- und Bürgerrechte waren im 19. Jh. zentrale Themen der Innenpolitik, nicht der Außen- und Sicherheitspolitik. Als Grundrechte waren sie Gegenstand des Verfassungsrechts, nicht des Völkerrechts. Es bedurfte der Erfahrungen mit totalitären Diktaturen und deren Abkehr von den Prinzipien einer universalistischen Moral (d.h. ihrer nach Rassen- oder Klassenkriterien vorgenommenen Entrechtung großer Teile der Menschheit), und ebenso der Erfahrungen mit der außenpolitischen Agressivität solcher Regime (v.a. des Nazi-Regimes), um das Ideal allgemeiner Menschenrechte zu einem Anliegen der gesamten Menschheit zu machen. Im Rahmen der UNO wurden Menschenrechte zunächst feierlich erklärt (1948), dann zum Gegenstand internationaler Verträge gemacht (Europ. Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950; UNO Menschenrechtspakte von 1966).[10]

Der Grundsatz, von dem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (im folgenden: AEMR) von 1948 ausgeht, lautet: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren» (Art. 1). Aus der natürlichen *Freiheit und Würde* aller Menschen ergibt sich «das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person» (Art. 3), aus der natürlichen *Gleichheit* aller Menschen das Verbot der Diskriminierung – aus Gründen der Rasse, des Geschlechts, der Religion usw. (Art. 2). Die Rechte und Normen, die dann im einzelnen aufgeführt werden, sind die Antwort auf Gefahren, die dem Leben, der Freiheit und Sicherheit der Person erfahrungsgemäß drohen. So das Recht auf körperliche Integrität, dem das Folterverbot entspricht (Art. 5); das Recht auf Freiheit, das durch das Verbot der Sklaverei geschützt wird (Art. 4); das Recht auf persönliche Sicherheit, das durch eine ganze Reihe von rechtsstaatlichen Verfahrensvorschriften konkretisiert wird (Art. 8-11).

Zur Vereinfachung und Systematisierung von Menschenrechtskatalogen hat sich ihre Einteilung in drei Gruppen[11] als hilfreich erwiesen: 1. *Liberale Grundfreiheiten* wie Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 19), Schutz der Privatsphäre (Art . 12) und des Eigentums (Art. 17), Recht auf Freizügigkeit und Auswanderungsfrei-

heit (Art. 13). – 2. *Bürgerliche und politische Rechte* wie das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15), auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (Art. 20) und insbesondere das (allgemeine und gleiche) Wahlrecht (Art. 21). – 3. S*oziale, ökonomische und kulturelle Rechte,* wozu in der AEMR das Recht auf soziale Sicherheit und Betreuung (Art. 22, 25), das Recht auf Arbeit und gleichen Lohn (Art. 23), ja sogar auf Erholung und bezahlten Urlaub (Art. 24) gerechnet werden. Und um klarzumachen, dass es bei diesem bunten Strauß heterogener Werte und Wünsche nicht um beliebige Forderungen, sondern um Rechte geht, heißt es gegen Ende der Erklärung: «Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht sind.» (Art. 28). Die 1966 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten *Menschenrechtspakte über bürgerliche und politische Rechte* bzw. über *wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* waren ein erster Schritt auf dem Weg zu einer solchen internationalen Rechtsordnung.

Bedenkt man, wie sich in den vergangenen 200 Jahren das Bewußtsein für allgemeine Menschenrechte überall auf der Welt gefestigt hat; wie dieses Bewußtsein dazu beigetragen hat, den Opfern von Unterdrückung Mut und Orientierung, den Tyrannen und ihren Henkersknechten unruhige Nächte zu verschaffen; welche Hebelwirkung die Menschenrechte bei der Überwindung der kommunistischen Diktaturen hatten; wie der Schutz der Menschenrechte zur wichtigsten Aufgabe des Völkerrechts werden konnte – wenn man auf das alles zurückblickt, kann man von einem *Siegeszug der Menschenrechte*[12] sprechen. Wenn im folgenden Fragen an die Menschenrechte gestellt werden, wenn an Probleme ihrer Interpretation, ihrer Begründung, ihrer Umsetzung erinnert wird, dann nicht, um diese historische Errungenschaft in Frage zu stellen, sondern um sie besser zu verstehen und um erklären zu können, warum die katholische Kirche der Idee allgemeiner Menschenrechte zunächst skeptisch bis feindlich gegenüberstand.

2. Unterscheidungen

Ich unterscheide fünf Fragen, deren Beantwortung zu einem vertieften Verständnis der Idee der Menschenrechte führen kann:

(1) Woher stammt die Idee allgemeiner Menschenrechte?
(2) Was bedeuten diese Rechte?
(3) Welchen Geltungsanspruch haben Menschenrechte und Menschenrechtsnormen?
(4) Wie können diese Rechte begründet werden?
(5) Wie können diese Rechte verwirklicht werden?

Ad (1): Die erste Frage zielt auf den ideengeschichtlichen und kulturellen Kontext, in dem die Idee allgemeiner Menschenrechte entstehen und sich entwickeln konnte. Wenn wir den Ursprung der Idee allgemeiner Menschenrechte dort ansetzen, wo diese zum ersten Mal feierlich erklärt wurden – also in den siebziger bis neunziger Jahren des 18. Jh. in Nordamerika und Frankreich – dann ist der kulturelle Entstehungskontext klar: es sind die Ideen und das intellektuelle Milieu der europäischen Aufklärung, insbesondere der britischen und französischen Aufklärung. Die Verfasser dieser Erklärungen – in Amerika vor allem Thomas Jefferson, in Frankreich der Abbé Sieyès, aber auch Lafayette, Mounier, Pétion, Robespierre – waren keine Atheisten, man wird aber auch kaum einen von ihnen als gläubigen Christen bezeichnen können. Viele von ihnen waren Freimaurer, die meisten Agnostiker oder Deisten, d.h. Vertreter einer Vernunftreligion, die sich auf die Idee eines höchsten Wesens und auf moralische Maximen beschränkte.

Wenn wir die europäische Aufklärung und die Erklärungen von 1776 und 1789 als den Entstehungskontext der Idee allgemeiner Menschenrechte bezeichnen, soll damit nicht bestritten werden, dass ähnliche Gedanken zum Teil schon in der europäischen Antike[13] oder auch in außereuropäischen Kulturen[14] zu finden sind. Worauf es hier ankommt ist, dass (a) die heute zumindest im Westen dominierende liberale Auffassung von Menschenrechten hier ihren Ursprung hat; und (b) die katholische Kirche die Idee allgemeiner Menschenrechte als Teil des Gesamtprojekts der Aufklärung wahrgenommen hat. Gerade deshalb spiegelt sich im Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten ihr Verhältnis zur modernen Welt insgesamt.

Ad (2): Die zweite Frage zielt auf die Interpretation der Menschenrechte. Klar ist, dass fast jedes der feierlich erklärten Rechte unterschiedlich interpretiert werden kann. So kann man z.B. das *Recht auf Leben* entweder als die Freiheit eines jeden deuten, sein eigenes Leben ohne Bedrohung durch andere zu fristen, oder aber als Anspruch, im Notfall von anderen ernährt zu werden. Das *Recht auf Arbeit* läßt sich als die Freiheit eines jeden interpretieren, sich um jede Art von Arbeit zu bewerben, oder als Anspruch, einen Arbeitsplatz vom Staat zugewiesen zu bekommen. Unterschiede ergeben sich auch daraus, wie eng oder weit der *Kreis der Berechtigten* gezogen wird, ob z.B. auch das Recht auf Leben derer geschützt werden soll, die ganz am Anfang oder am Ende des Lebens stehen (also in den Phasen, in denen die Bedrohung am größten und der Schutz am schwierigsten ist).

Um die ursprüngliche Bedeutung eines Menschenrechts zu verstehen, ist auf den Entstehungskontext zu achten; um die aktuelle Bedeutung zu verstehen, auf die Institutionen, die gegenwärtig die Deutungshoheit besitzen. Um die interkulturelle Bedeutung von Menschenrechten zu ver-

stehen, wie sie in internationalen Erklärungen und Konventionen zum Ausdruck kommt, ist zu berücksichtigen, ob Menschenrechte genau definiert werden oder von einer genauen Definition (oft bewußt) abgesehen wird.[15]

Ad (3): Menschenrechte haben einen universellen Geltungsanspruch. Zu behaupten, jeder Mensch habe bestimmte Rechte, kann nichts anderes bedeuten als dass diese Rechte von allen Menschen zu respektieren sind. Das gleiche gilt von den Normen (Geboten, Verboten), die jedem Menschenrecht zugeordnet sind und die entsprechenden Pflichten spezifizieren. Zum Recht auf Leben gehört das Verbot zu töten, zum Recht auf körperliche Integrität das Verbot der Folter, zum Recht auf Sicherheit das Gebot rechtstaatlicher Verfahren (z.B. im Strafprozeßrecht). Wenn Menschenrechte von allen Menschen zu respektieren sind, dann auch diese Normen. Wer Menschenrechten zustimmt, stimmt diesen Normen zu. Als erstes ist demnach festzuhalten: obwohl alle Menschenrechte eine partikulare Entstehungsgeschichte haben (also irgendwann und -wo zum ersten Mal erkannt und formuliert wurden), beanspruchen sie universale Geltung. Beides widerspricht sich keineswegs.[16]

Unter universaler Geltung von Menschenrechten kann noch etwas anderes, weitergehendes gemeint sein: dass der Schutz der Menschenrechte eine Aufgabe der Menschheit ist. Nehmen wir als Beispiel noch einmal das Recht auf Leben. Als Freiheitsrecht eines beliebigen Menschen X impliziert es die Pflicht aller anderen Menschen, X nicht zu töten oder seiner Lebensmittel zu berauben – eine Unterlassungspflicht, die als unbedingte Verpflichtung gelten kann. Als Anspruchsrecht, im Notfall ernährt zu werden, ist das Recht auf Leben komplizierter. Denn hier stellt sich die Frage, wessen Pflicht es sein soll, X zu ernähren. Die Antwort scheint klar: die Pflicht der Eltern, wenn X ein Kind ist; die Pflicht des Staates, wenn X ein Bürger ist. Aber was ist, wenn die Eltern X nicht ernähren können oder wollen; oder wenn X in einer Diktatur lebt, deren Regierung keinen Schutz, sondern eine Gefahr für sein Leben darstellt. Heißt «Menschenrecht auf Leben» in solchen Fällen, dass es eine Pflicht der Menschheit ist, das Leben von X zu schützen? Wir berühren an dieser Stelle die großen Probleme der internationalen Gerechtigkeit, die wir hier nicht weiter verfolgen können.[17]

Ad (4) Hinter jeder Vorstellung von Menschenrechten – so kann man vermuten – steht ein Menschenbild, eine Vorstellung vom guten oder gelungenen Leben, von einer gerechten sozialen und politischen Ordnung, oft auch von einer Seins- oder Schöpfungsordnung. Für die Autoren der frühen Menschenrechtserklärungen waren das die individualistischen Prämissen des modernen Natur- und Vernunftrechts: Freie (autonome) und gleiche

(gleichberechtigte) Individuen regeln ihr Zusammenleben vertraglich, um ihre persönlichen Rechte zu schützen und den gemeinsamen Nutzen zu mehren – so die Grundannahme moderner Vertragstheorien von Hobbes bis Kant. Jede Begründung von Menschenrechten kann auf solche Hintergrundannahmen anthropologischer, ethischer und vielleicht metaphysischer Art zurückgreifen.

Hier stellt sich die Frage, ob solche Begründungen auf den Inhalt und Geltungsanspruch von Menschenrechten durchschlagen. Genauer: ob unterschiedliche Begründungen von Menschenrechten zu unterschiedlichen Auffassungen von Menschenrechten führen. Oder anders: ob unterschiedliche Auffassungen von Menschenrechten passende Begründungen suchen und in der Regel finden können. Man könnte hoffen, dass dem nicht so ist, denn die Menschenrechte sollen ja die gemeinsame normative Grundlage in einer pluralistischen Welt sein, die von Menschen mit verschiedenen Kulturen und Überzeugungen bevölkert wird. Wahrscheinlicher ist, dass es zumindest für einen Teil der Menschenrechte doch so ist und hinter gemeinsamen Erklärungen unterschiedlichste Auffassungen sich verbergen, die mit entsprechenden Hintergrundannahmen korrelieren. Durch ihre Ehrlichkeit imponiert in dieser Hinsicht die im Jahr 1990 von der Organisation islamischer Staaten in Kairo verabschiedete «Erklärung der Menschenrechte im Islam». Das grundlegende Menschenrecht der Religionsfreiheit wird dort nur im negativen Sinne erwähnt – als Verbot, sich selbst oder einen anderen zu einer fremden Religion zu bekehren oder sich dem Atheismus zuzuwenden; ansonsten ordnet die Erklärung die Menschenrechte der Scharia unter.[18]

Ad (5): Schließlich die Frage, wie die Menschenrechte verwirklicht werden können. Aus der Tatsache, dass in einem Land der Schutz von Menschenrechten nicht voll verwirklicht ist, lässt sich nicht schließen, dass die entsprechende Norm dort keine Geltung besäße oder keine Anerkennung fände. Aus der Tatsache, daß jede Nacht in New York 10 Morde passieren, kann nicht geschlossen werden, dass in den USA das Recht auf Leben gering geschätzt wird. Umgekehrt gibt aber die permanente und nicht mit Strafe wenigstens bedrohte Menschenrechtsverletzung in einem Land Anlass zum Verdacht, dass das entsprechende Recht wenn nicht in der dortigen Kultur, so doch vom herrschenden Regime gering geschätzt wird. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf körperliche Integrität und das entsprechende Verbot der Folter. Die Vereinten Nationen haben im Jahr 1984 eine *Antifolterkonvention* vereinbart. Von den 139 «parties to the convention» haben bis Ende 2004 79 ratifiziert, darunter Länder wie China und Saudiarabien. Häufig geben sie, zusammen mit der Ratifikation, zu Protokoll, an welche Bestimmungen des Vertrags sie sich nicht gebunden fühlen (China z.B.

nicht an Art. 30 (1 & 2), der die Möglichkeit der Anrufung internationaler Schiedsgerichte vorsieht). Aus Menschenrechtspolitik dieser Art kann man schließen, dass hinter gemeinsamen Erklärungen und Konventionen stark divergierende Auffassungen über die Bedeutung und Geltung bestimmter Menschenrechte stehen können.

Der katholischen Kirche wird vorgeworfen, dass sie sich heute zwar weltweit für die Menschenrechte einsetzt, sie aber in ihrem Inneren nicht verwirklicht.[19] Dieser Vorwurf bezieht sich in der Regel auf das Gleichheitsprinzip (mangelnde Chancengleichheit für Frauen) und auf fehlende Partizipationsrechte (Forderungen nach Demokratisierung der Kirche). Handelt es sich dabei von Seiten der Kirche um einen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis? Oder steht dahinter eine eigene Vorstellung vom Inhalt der Menschenrechte? Wir werden diesen Fragen im 4. und 5. Teil dieses Aufsatzes nachgehen.

3. Katholische Kirche und Menschenrechte: eine historische Skizze

In der Forschung besteht weitgehender Konsens darüber, dass der Gedanke der Freiheit und Gleichheit aller Menschen auf die stoische Philosophie und das frühe Christentum zurückgeht.[20] Der Gott der Bibel überwältigt die Menschen nicht, er sucht ihre freie Zustimmung als Antwort auf seine Liebe. Er schafft den Menschen nach seinem Bild, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt seine Würde. Als durch Christus erlöste Kinder des einen Gottes sind alle Menschen Geschwister – das Ideal der Brüderlichkeit läßt sich nicht tiefer begründen. Paulus sagt dem entsprechend: «Durch den Glauben an Jesus Christus seid ihr alle Kinder Gottes…Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle eins in Christus Jesus» (Gal 4,26).

Auch der Gedanke der Menschenwürde geht tief in die römisch-christliche Tradition zurück. Im Offertoriumstext der alten Messliturgie betete der Priester: «Gott Du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert». Dieser Text stammt vermutlich von Papst Leo dem Großen (+ 461) und gibt der römischen *dignitas* eine christliche Deutung.[21]

Dennoch wäre es anachronistisch und absurd, wollten wir Paulus oder Leo den Großen als Vordenker oder Verfechter moderner Menschenrechte bezeichnen. Schon die Tatsache, dass die christlichen Theologen der Antike und des Mittelalters keine grundsätzlichen Probleme hatten mit Sklaverei oder Leibeigenschaft; mit einem Rechtswesen, das die Folter vorsah; mit einer ständischen Privilegienordnung, die zwischen Vollbürgern und Minderbürgern unterschied; zeigt, wie weit sie von einem modernen Menschenrechtsverständnis entfernt waren. Umgekehrt dürfen wir uns freilich

auch nicht vorstellen, dass die Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und Würde aller Menschen keine Spuren im Denken und Handeln der Christen in der Antike und im Mittelalter hinterlassen hätten. Wenn auch nicht die Abschaffung der Sklaverei, der Feudalordnung oder des Kolonialismus selbst auf dem Programm stand, so doch immer wieder die menschenwürdige Behandlung von Sklaven, Leibeigenen und später der Indianer.[22]

Wenn es aber die Tradition der menschenwürdigen Behandlung der Schwachen und Unterdrückten im christlichen Denken gab, warum wurde dann die Idee der Menschenrechte von kirchlicher Seite nicht als eine logische Weiterentwicklung der Ideen der spanischen Spätscholastik und des modernen Naturrechts verstanden? Die Antwort ergibt sich aus der kirchlichen Wahrnehmung der Philosophie der Aufklärung, hinter deren Kritik der Offenbarungsreligion und der politischen Rolle der Kirche eine neue Auffassung des Menschen und der Gesellschaft sichtbar wurde. Die Kirche musste den Eindruck haben, dass die modernen Menschenrechte nicht als eine Variante des – von der Kirche interpretierten – göttlichen Rechts und Naturrechts zu verstehen waren, sondern als Rechte eines autonomen Menschen und eines souveränen Volkes, das sich vom Paternalismus des absoluten Herrschers ebenso befreien wollte wie vom Maternalismus der Mutter Kirche.

Die Kompromißlosigkeit und Schärfe, mit der die Päpste des 19. Jh. auf die Prinzipien der Französischen Revolution reagierten, kann freilich nur aus den historischen Umständen erklärt werden. Hier einige Höhepunkte päpstlicher Polemik: Pius VI., Zeitgenosse und Opfer der Revolution,[23] verurteilt in seinem Schreiben *Quod aliquantum* (vom 10.03.1791) die Auffassung von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, das angebliche Recht auf Religionsfreiheit, den Gedanken der Volkssouveränität und des Gesellschaftsvertrags. Dass die Menschen vor Gott gleich seien, bedeute keineswegs, dass sie auch untereinander gleiche Rechte haben sollten; eine solche Idee widerspreche sowohl der natürlichen Vernunft wie dem göttlichen Gesetz, das eine Ordnung im Zusammenleben der Menschen vorschreibe. Diese Ordnung stamme nicht vom Willen eines souveränen Volkes (welches leicht irren könne), sondern von Gott, ebenso wie die Autorität der Regenten nicht vom Volk, sondern von Gott komme.

Gregor XVI. protestierte 1832 in seiner Enzyklika *Mirari vos* gegen den Wahnsinn (deliramentum), jedermann müsse Gewissensfreiheit zugesichert werden. Pius IX. wiederholte in der Enzyklika *Quanta cura* 1864 die Ablehnung dieses *deliramentum* und verurteilte überdies im – als Anhang zu dieser Enzyklika veröffentlichten – *Syllabus* eine Reihe von Behauptungen, die die meisten Katholiken heute unterschreiben würden: dass jeder Mensch frei sei, den Glauben zu bekennen, den er für wahr hält (15); dass Staat und Kirche voneinander getrennt werden sollten (55); dass der katho-

lische Glaube nicht die einzige Staatsreligion sein solle (77); dass nicht wahr sei, dass Religionsfreiheit die Moral verderbe und zur «Pest des Indifferentismus» (Relativismus) verleite (79). In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) betonte Leo XIII., die Gerechtigkeit, ja schlichtweg die Vernunft, verböten es, dass der Staat allen Religionen gleiche Rechte und Privilegien einräumt. Und noch Pius XII. wiederholte in einer Ansprache vom Dezember 1953 vor katholischen Juristen die alte Lehre mit den Worten: «Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Verkündigung und Aktion» (also das Prinzip: keine Freiheit für den Irrtum!); fügte allerdings hinzu, es könne «im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes (gemeint ist der innere Friede eines Landes) gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen.»

Offenbar war die Religionsfreiheit das Menschenrecht, mit dem die katholische Kirche die größten Schwierigkeiten hatte. Bis einschließlich Pius XII. (1939-1958) galt der Kirche der *katholische Staat* als Inbegriff einer guten politischen Ordnung. Obwohl sie aus ihrer Vorliebe für die Monarchie lange Zeit kein Hehl machte, kam es der Kirche nicht in erster Linie auf die Regierungsform an (Neutralitätsthese seit Leo XIII; Lob der Demokratie seit der Weihnachtsansprache 1944 Pius XII.). Wichtig war, dass es sich um einen Staat handelte, dessen Gesetze dem Naturrecht und der christlichen Offenbarung entsprachen und dessen Politik dem Gemeinwohl diente. In diesem Staat galt nicht das Volk als Souverän, auch nicht der Monarch, sondern Christus als der König, dem sich alle – insbesondere die Politiker – verpflichtet fühlen sollten. Praktisch bedeutete das, dass die katholische Kirche ein Deutungsmonopol der normativen Grundlagen des Staates für sich beanspruchte. Im *katholischen Staat* fand sich die kirchliche Morallehre in den Gesetzen wieder: nicht nur Mord und Diebstahl, sondern auch Abtreibung, Euthanasie, Ehebruch, homosexuelle Handlungen, Wucher und Sonntagsarbeit konnten dort verboten werden und strafbar sein. Zu den Voraussetzungen für das Funktionieren eines *katholischen Staates*, wie er z.B. in Francos Spanien annähernd verwirklicht war, gehörte freilich, dass die große Mehrheit der Bevölkerung katholisch war und die Autorität der Kirche anerkannte. Andersgläubige waren deshalb unerwünscht und wurden allenfalls geduldet, d.h. ihnen wurde die private Religionsaussübung gestattet, soweit es der öffentliche Friede erforderte.

Wie mit der Vielzahl von Religionen in einem Staat umzugehen sei, mußte in Europa mühsam gelernt werden. Die erste Reaktion auf den religiösen Pluralismus, der die Gesellschaft zu spalten drohte, war fast überall, dass Staat und Kirche eng zusammenrückten und durch Unterdrückung bzw. Vertreibung der Andersgläubigen die Homogenität der Gesellschaft wiederherzustellen suchten. Erst langsam setzte sich die Überzeugung

durch, dass durch die Trennung von Kirche und Staat sowie Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten Gerechtigkeit und Friede gewahrt werden könnten. Der katholischen Kirche fiel es besonders schwer, sich diese Überzeugung zueigen zu machen. Bis zum II. Vatikanum verfolgte sie eine Politik, die darauf hinauslief, Toleranz zu fordern, wo man sie brauchte, sie aber nicht (oder nur begrenzt) zu gewähren, wo man die Macht hatte, sie zu verweigern. Diese Position folgte logisch aus einer paternalistischen Sorge der Kirche für das Wohl der Menschen, das sie durch falsche Doktrinen gefährdet sah.

Vor diesem Hintergrund erscheint die im Konzil heftig umstrittene Erklärung über die Religionsfreiheit *(Dignitatis humanae)* als eine neue Lehre. Aus Respekt vor der Würde des Menschen, die verlangt, dem Einzelnen die Freiheit zu lassen, selbst nach der Wahrheit zu suchen, erklärt die Kirche ihre Übereinstimmung mit dem liberalen Grundsatz der Religionsfreiheit als Menschenrecht (DH 2). Ebenfalls aus Respekt vor der Würde der menschlichen Person erklärt sie ihre Präferenz für die Demokratie, die dem Einzelnen das Recht gibt, aktiv die öffentlichen Angelegenheiten mitzubestimmen (GS 73, 75). Sie begrüßt die Trennung von Kirche und Staat, die «auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom» seien, freilich zum Wohl der Menschen auch zusammenarbeiten sollten (GS 76). Die Kirche verlangt keine Privilegien vom Staat, ja sie verzichtet auf «legitim erworbene Rechte», sofern durch diese «die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist» (GS 76).

Am Ende dieser kurzen Skizze der Entwicklung des Verhältnisses von Katholizismus und Menschenrechten sollte nicht der Eindruck entstanden sein, dass die Kirche, aus historischen Gründen verzögert, zuletzt aber durch die eigenen Erfahrungen der Verfolgung in totalitären Diktaturen motiviert, einfach ins Boot der Moderne eingestiegen ist. Denn dieser Eindruck wäre einseitig und oberflächlich. Zum einen ist zu bedenken, dass die Kirche im 19. und frühen 20. Jh. keineswegs alle Menschenrechte kritisiert hat; ihre Sorge galt insbesondere den geistigen Freiheitsrechten (Gewissens- , Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit), in deren Folge sie eine Auflösung der sittlichen Grundlagen der Gesellschaft befürchtete.[24] Zum anderen hat die Kirche keinesfalls alle philosophischen und theologischen Annahmen revidiert, die ihrer Kritik bestimmter Menschenrechte zugrundelagen. Sie geht heute ebenso wenig wie damals von einem säkularisierten Naturrechts- oder einem positivistisch-demokratischen Menschenrechtsverständnis aus. Die Moral- und Soziallehre der Kirche steht in einem theologischen Kontext. Auch für die nachkonziliare Kirche ist der Mensch nicht autonom, das Volk nicht souverän. Beide sind verpflichtet, den Gesetzen Gottes zu folgen (GS 41, 74). Und dieser christliche Gott hat ein Faible für die Schwachen. Sein Wille geht nicht in dem auf, was freie, gleiche und rationale

Egoisten vertraglich vereinbaren. Die «Option für die Armen» muss eine bürgerliche Gesellschaft irritieren. Und bedenkt man, was gerade Johannes Paul II. der Welt an Kritik hinsichtlich der Kultur des Todes, an Mahnungen zur Verteidigung des Lebens und der Familie, an Aufrufen zu internationaler Solidarität und radikalem Pazifismus zugemutet hat, so kommt in diesem höchsten Repräsentanten eher eine anstößige als eine dem Zeitgeist angepasste Kirche zum Vorschein. Dabei ging dieser Papst – in seinem Verhältnis zur Moderne – von einem Grundgedanken aus, den Jacques Maritain als «Dialektik des gescheiterten Humanismus» bezeichnet hat: dass ein Humanismus ohne Gott, bei dem sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt, in liberalistischem Anarchismus oder kollektivistischem Despotismus enden muss, auf jeden Fall in einer entmenschlichten Welt (vgl. etwa CA 13, EV 18-21).[25]

Es lohnt deshalb, noch einmal darüber nachzudenken, wie eine katholische Vorstellung von Menschenrechten und eine christliche Menschenrechtspolitik aussehen müßte. Wenn ich mich dabei fast ausschließlich auf päpstliche Texte stütze, dann nicht deshalb, weil es an anderen Texten katholischer Denker fehlte. Der Grund ist einfach: die päpstlichen Texte sind leicht zugänglich, weit verbreitet und niemand kann bezweifeln, dass sie eine authentische Interpretation der katholischen Lehre enthalten.[26]

4. Menschenrechte und Menschenrechtspolitik aus katholischer Sicht

Die katholische Kirche hat die Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen von Anfang an mit vorsichtigem Optimismus begleitet. Bedenken gab es zwar bereits im Entstehungsstadium der AEMR: Kritisch wurde vermerkt, dass unter den federführenden Intellektuellen in der von Eleanore Roosevelt geleiteten Menschenrechtskommission kein Katholik war; und dass man, um einen Konsens nicht zu gefährden, auf alle religiösen Bezüge, insbesondere auf eine *invocatio dei* verzichten wollte.[27] Andererseits gab es prominente Katholiken, die in den Konsultationsprozess einbezogen wurden und eine allgemeine Menschenrechtserklärung mit dem Argument unterstützten, auch bei ganz verschiedenen theoretischen Begründungen könne ein praktischer Konsens über Menschenrechtsnormen Bestand haben.[28] Die AEMR war auf jeden Fall kein anti-katholisches Dokument und sie enthielt Elemente, die einen Einfluss der katholischen Soziallehre vermuten lassen. Dazu gehört als Ausgangspunkt der «Glaube … an die Würde und den Wert der menschlichen Person» (Präambel), sodann die Hervorhebung der Familien- und Elternrechte (Art. 16.3 und 26.3), ferner die Verteidigung der Rechte der Arbeiter auf gerechten Lohn (Art. 23.3) und auf freie Berufsvereinigungen (Art. 23.4), schließlich der Hinweis auf die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (Art. 29.1).[29]

Angelo Roncalli, der als Nuntius in Paris die Entstehung der Erklärung begleitet und ermutigt hatte, bezeichnete als Papst Johannes XXIII. die AEMR als einen «Akt von höchster Bedeutung» (Pacem in terris 143). Die späteren Päpste sind ihm in diesem Urteil gefolgt. Doch je mehr sich der Gedanke der Menschenrechte als Maßstab der Politik durchsetzte, desto heftiger wurde die Auseinandersetzung um ihre Interpretation und Verwirklichung. Die katholische Kirche steht hier nicht als Beobachterin am Rande, sondern als eine weltweite Organisation, die moralische Autorität für sich in Anspruch nimmt, mitten in der Auseinandersetzung.

Dass die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum nicht nur die Menschenrechte begrüßt, sondern eine eigene Interpretation von Menschenrechten vertreten hat, wird aus einem zentralen Text des Konzils deutlich (GS 41): «Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. Freilich muss diese Bewegung vom Geist des Evangeliums erfüllt und gegen jede Art falscher Autonomie geschützt werden. Wir sind nämlich der Versuchung ausgesetzt, unsere persönlichen Rechte nur dann für voll gewahrt zu halten, wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären. Auf diesem Wege aber geht die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren.»

Was aus dieser Aussage für eine christliche Auffassung von Menschenrechten folgt, möchte ich an einigen Texten von Johannes Paul II. erklären: «Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich… Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus» (CA, 1991, 46). Dies ist die alte Lehre der Kirche, die eine unbegrenzte Volkssouveränität (das Volk kann entscheiden, was es mehrheitlich will) ablehnt. Nur eine rechtsstaatliche Demokratie ist annehmbar, wobei Rechtsstaat hier nicht nur im formalen Sinne rechtsstaatlicher Verfahren, sondern auch im substantiellen Sinne eines Staates verstanden wird, dessen Verfassung und Gesetze bestimmte Werte und Grundrechte verkörpern, die der Natur und Bestimmung des Menschen entsprechen.

Nun sind es gerade die in Verfassungen verankerten Grundrechte, die den modernen Demokratien eine solide rechtsstaatliche Grundlage geben können. Um welche Grundrechte handelt es sich? Dazu schreibt der Papst: «Unter den vorrangigsten Rechten sind zu erwähnen: das Recht auf Leben, zu dem wesentlich das Recht gehört, nach der Zeugung im Mutterschoß heranzuwachsen; das Recht, in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist; das Recht, seinen Verstand und seine Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit zur Reife zu bringen; das Recht,

an der Arbeit zur Erschließung der Güter der Erde teilzunehmen und daraus den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu gewinnen; das Recht auf freie Gründung einer Familie und auf Empfang und Erziehung der Kinder durch verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Sexualität. Quelle und Synthese dieser Rechte ist in gewissem Sinne die Religionsfreiheit, verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben» (CA 47).

Hier handelt es sich um einen recht ungewöhnlichen Katalog und um eine besondere Akzentuierung von Menschenrechten, bei denen die entsprechenden Pflichten gleich mitgedacht werden. Um Menschenrechte und Menschenrechtsnormen zu verstehen, müssen wir uns die kirchliche Auffassung von der Natur des Menschen vor Augen halten. Auch hier halte ich mich an das, was Johannes Paul II. – vor allem in seiner «Theologie des Leibes» und in «Familiaris consortio» – als christliche Anthropologie entwickelt hat. Der Mensch ist von Gott zur Liebe berufen: «den er *aus Liebe* ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur Liebe*» (FC 11). Liebe – das bedeutet hier natürlich nicht Verliebtheit, sondern Wohlwollen, Hingabe an den Anderen, auch Opferbereitschaft. Wenn Liebe auf Gegenseitigkeit beruht und gemeinschaftsbildend wirkt, ist sie zugleich größtes Glück und größte Sorge. *Ehe und Familie* sind der Ort, wo diese Liebe erlebt und gelernt werden kann. Ein Mensch kann sich am besten entfalten, wenn er in Liebe gezeugt, von der Mutter schon vor der Geburt liebevoll angenommen, in einer Familie heranwächst, die zusammenhält; und wenn er später eine Person des anderen Geschlechts findet, mit der er eine solche Gemeinschaft der Liebe neu begründen kann.

Im Zentrum der christlichen Anthropologie steht darum die *Familie*. Sie wird nicht deshalb so sehr geschätzt, weil hier Kinder gezeugt und erzogen werden, die später als Renten- und Steuerzahler die Kontinuität des eigenen Staatsvolks garantieren; sondern weil sie der *natürliche Ort der Menschwerdung* ist. Theoretisch könnte man zwar imaginieren, dass sich der Mensch nach Art der Fische entwickelt: irgendwo würden Eier deponiert und im Vorübergehen befruchtet, daraus könnten klein aber fertig die Lebewesen ausschlüpfen und sich in einem Schwarm auf ihren Lebensweg begeben (vergleichweise: von der *in vitro* Zeugung und Inkubation gleich in die Kinderkrippe). Aber welche Gestalt ein solches Wesen auch hätte, es wäre kein naturgemäß entwickelter Mensch. Denn der muss in einem Milieu der Liebe gehegt und gepflegt werden. Nur so schöpft er die Kraft, in einer Welt zu bestehen, die nicht von Liebe – sondern z.B. von den Gesetzen des Marktes – geprägt ist (vgl. dazu CA 39).

Was denkt die Kirche von den Grundwerten der *Freiheit* und *Gleichheit*, die den modernen Menschenrechtserklärungen zugrunde liegen? Die Kirche

betont den Wert der *Freiheit* , heute – im Zeitalter der Demokratie – auch in politischer Hinsicht eindeutiger als früher. Allerdings lehrt sie einen anspruchsvollen Begriff von Freiheit, nach dem Freiheit nicht einfach vorhanden ist oder verliehen werden kann, sondern mit Hilfe der Vernunft und des Willens erworben werden muss. Sie unterscheidet zwischen einem richtigen und einem falschen Autonomiebegriff. «Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten… Wahre sittliche Autonomie des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes» (FR 40-41).[30] Freiheit verwirklicht sich also nur als Freiheit zum Guten. Damit Menschen nicht zur Freiheit verdammt sind (Sartre), sondern in der Freiheit leben können, müssen sie die Wahrheit suchen. Genauer: sich auf die Wahrheit ihrer Natur besinnen. Erst wenn sie erkannt haben, dass der Mensch zur Liebe berufen ist, können sie die eigene Freiheit recht gebrauchen. Freiheit kann daher nicht Selbstbestimmung sein, wenn darunter eine egoistische Selbstverwirklichung verstanden wird, die womöglich auf Kosten derer geht, die mir in Liebe anvertraut wurden. Das Kind als Eigentum, das man sich auch noch zulegt (oder als Schadensfall, wenn unerwünscht, «wegmacht»); die Ehe als zeitlich befristete Partnerschaft des gegenseitigen Nutzens; die Familie als Steuersparmodell oder als Schlafgemeinschaft, die neben der Karriere herläuft – sind Stichworte, die eine falsch verstandene Freiheit als Selbstbestimmung charakterisieren.[31]

Für eine Religion, zu deren tiefsten Überzeugungen gehört, dass alle Menschen Gott Vater nennen dürfen, ist es nicht schwer, den Wert der *Gleichheit* zu begründen. Die Kirche lehrt, dass bei allen Unterschieden, die es immer unter Menschen geben wird, sie in der Würde ihrer Person gleich sind und gleiche Grundrechte besitzen sollen.[32] Ebenso biblisch begründet ist der Wert der *Solidarität*, nämlich aus der Vorliebe des christlichen Gottes für die Kleinen und Schwachen: daraus folgt die Pflicht eines von christlichen Werten geleiteten Staates, den Schwächsten in der Gesellschaft (wozu die Ungeborenen und stark Behinderten gehören) Schutz und Fürsorge, den Unterprivilegierten, aber Arbeitsfähigen die Chance, für sich selbst zu sorgen, zukommen zu lassen.

Etwas anderes als die von der Kirche befürwortete Idee gleicher Grundrechte für alle und einer besonderen Fürsorgepflicht zugunsten der Schwächsten und Schwachen, ist die heute weit verbreitete Idee eines Gleichberechtigungsegoismus, der ohne Rücksicht auf das spezifische Gemeinwohl fordert, dass bedingungslos jeder das bekommen können soll, was andere haben. So haben – ein relativ harmloses Beispiel – amerikanische Professoren vor den obersten Gerichten erstritten, dass man sie nicht aus Altersgründen diskriminieren dürfe. Sie lehren seither so lange sie wollen und verhindern dadurch, dass jüngere Kollegen, die auf ihre Chance warten,

angestellt werden können. Die Idee der Gleichheit, die solchen Antidiskrimierungsgesetzen zugrunde liegt, findet sich in keinem kirchen-offiziellen Dokument wieder. Im Gegenteil hat schon Paul VI. kritisch vermerkt, eine übertriebene Forderung nach Gleichheit könne «einen Individualismus hervorbringen, bei dem jeder seine eigenen Rechte einfordert, ohne irgendeine Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen zu wollen.»[33]

Zum Gegenstand scharfer päpstlicher Kritik wird dieser Gleichberechtigungsegoismus, wo er an die Familie rührt. So schreibt Johannes Paul II. in seinem zuletzt erschienenen Buch *Erinnerung und Identität* (2005), nachdem er das Verbrechen massenhafter Abtreibung angeprangert hat, folgendes: «Und auch an anderen schweren Formen der Verletzung des Gesetzes Gottes fehlt es nicht. Ich denke z.B. an den starken Druck des Europäischen Parlaments, homosexuelle Verbindungen anzuerkennen als eine alternative Form der Familie, der auch das Recht der Adoption zusteht. Es ist zulässig und sogar geboten sich zu fragen, ob nicht hier – vielleicht heimtückischer und verhohlener – wieder eine neue Ideologie des Bösen am Werk ist, die versucht, gegen den Menschen und gegen die Familie sogar die Menschenrechte auszunutzen» (S. 26). Was oben über die Anthropologie des Papstes gesagt wurde, macht die Schärfe dieser Kritik verständlich.

Was christliche *Menschenrechtspolitik* sein sollte, ist nach alledem leicht gesagt und schwer getan. In der Öffentlichkeit, jeder an seinem Ort, die *Würde des Menschen* verteidigen, wo immer sie auf dem Spiel steht; *Ehe und Familie* verteidigen, gegen offene und versteckte Angriffe; eine christliche Sicht des Menschen und seiner Rechte, aber auch die Grundsätze der christlichen Soziallehre, überzeugend propagieren und bekanntmachen; christliche Laien, Priester und Bischöfe ermutigen, profilierte christliche Positionen in öffentliche Diskussionen einzubringen. Dass es schwer ist, solche Ziele in einem zunehmend entchristlichen Europa zu verwirklichen, ist offensichtlich. Dass es aber auch nicht aussichtslos ist, zeigt das allgemeine Problembewußtsein in unserer Gesellschaft und die Tatsache, dass die Ergebnisse der modernen Sozialwissenschaften eine erstaunlich deutliche Tendenz zeigen, die Lehre der Kirche – insbesondere über die Bedeutung der Familie für die Entwicklung der Person und das Gedeihen der Gesellschaft – zu bestätigen.[34]

5. Menschenrechte in der Kirche?

Auf die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche «wird man erwidern müssen, dass zumindest die im Jahr 1948 von der UNO proklamierten Menschenrechte in jedem Rechtssystem – sei es nun staatlich oder kirchlich – Anwendung finden sollten. Bei der … Reform des kanonischen Rechts führt an sich kein Weg daran vorbei …». Diese Aussage eines katho-

lischen Theologen[35] klingt einleuchtend, allerdings nur für den, der die AEMR nicht kennt. Ein Blick in dieses Dokument hätte nämlich genügt, um zu erkennen, dass der *Staat* der eigentliche Adressat der Erklärung ist, während die Kirche garnicht die Macht besitzt, die meisten der hier genannten Rechte zu schützen oder zu verletzen. Das gilt etwa für Art. 4 (Verbot der Sklaverei), Art. 5 (Verbot der Folter), Art. 9 (Schutz vor Verhaftung und Ausweisung), Art. 13 (Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit), Art 15 (Recht auf Staatsangehörigkeit) u.a.m.[36]

Andere Bestimmungen finden deshalb keine Anwendung, weil die Kirche – im Gegensatz zum Staat – eine freiwillige Gemeinschaft von Gläubigen ist, die sich zur Pflege einer spezifischen Religion zusammengeschlossen haben und sich den Geboten Gottes verpflichtet fühlen, wie sie von den kirchlichen Autoritäten interpretiert werden. Religionsfreiheit (Art. 18) kann man deshalb vom Staat fordern, nicht aber von einer Kirche. Auch das Verbot der Diskriminierung (Art. 2) oder das allgemeine und gleiche Wahlrecht (Art. 21) können nicht einfach vom Staat auf die Kirche übertragen werden, sondern nur in dem Maße Anwendung finden, wie sie der Tradition und den Grundwerten der Kirche nicht widersprechen.[37]

Dass es in der Kirche keinen gleichberechtigten Zugang zu allen Ämtern gibt, ist bekannt. Anders als in demokratischen Rechtsstaaten oder gewöhnlichen Vereinen genügt es in der Kirche nicht, Mitglied zu sein und über die erforderliche Ausbildung zu verfügen, um in ein Amt gewählt oder ernannt zu werden. Das Priesteramt bleibt Frauen (immer) und verheirateten Männern (in der Regel) verschlossen. Das mag für manche Menschen schmerzlich sein, ein Recht ergibt sich daraus nicht. Denn die Kirche selbst schließt ein solches Recht aus theologischen Gründen aus. Von der Verletzung eines Menschenrechts auf Gleichheit könnte allenfalls dann gesprochen werden, wenn es eine Zwangsmitgliedschaft in der Kirche gäbe.

Das soll freilich nicht heißen, dass sich die Frage nach Menschenrechten innerhalb der Kirche nicht stellt. Die Kirche ist u.a. auch eine Rechtsordnung, in der Macht ausgeübt wird. Im neuen Kompendium der kirchlichen Soziallehre heißt es: «Aus tiefempfundener Erfahrung kennt die Kirche die Notwendigkeit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in ihren eigenen Reihen zu respektieren.»[38] Die Artikel der AEMR, die auf allgemeine Rechtssicherheit zielen (Art. 8, 10, 11), sollten deshalb auch in der Kirche Anwendung finden. Hier mag in Einzelheiten Reformbedarf bestehen, zumal der neue Kodex von 1983 – nach Auskunft mancher, die ihn anzuwenden haben – zu viel Theologie, zu wenig prozedurale Präzision enthält. Von allgemeiner Rechtsunsicherheit kann jedoch keine Rede sein.[39]

5. Schlussbetrachtung

Welches Verhältnis besteht also zwischen katholischer Kirche und Menschenrechten? Ich will versuchen, meine Antwort noch einmal zu resümieren: Dass die christlichen Kirchen, besonders die katholische Kirche, die modernen Menschenrechte lange Zeit mit Skepsis betrachteten, erklärt sich nicht nur aus den Erfahrungen mit der Französischen Revolution, sondern auch aus dem Entstehungskontext der Erklärungen von 1776 und 1789. Zu diesem Kontext gehört die Philosophie der Aufklärung, die zum großen Teil entschieden anti-christlich war. Zum Umdenken der Kirche trug eine ganze Reihe verschiedener Faktoren bei, zum einen die Erfahrung der Kirchenverfolgung unter Nationalsozialismus und Kommunismus, zum anderen aber auch positive Erfahrungen, wie die von Jacques Maritain, der in Nordamerika eine «christliche Demokratie» kennenlernte und an der Vorbereitung der AEMR beteiligt war. Dieses Umdenken war aber kein einfaches Umschwenken, sondern eine Besinnung auf die eigene Lehre und Tradition, die im Lichte moderner Erfahrungen neu gedeutet werden konnte. Wir haben es also nicht mit einer einfachen Übernahme der Idee allgemeiner Menschenrechte durch die Kirche zu tun, sondern mit ihrer christlichen Deutung und Begründung.

Im Gegensatz zu Staaten und Gruppen, die ihre besondere kulturelle und religiöse Prägung durch eigene Erklärungen verdeutlicht haben,[40] ist die katholische Kirche bisher mit keiner eigenen Menschenrechtserklärung hervorgetreten. Dass eine solche Erklärung eigene Akzente setzen würde, ist durchaus anzunehmen. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Menschenrechtserklärung amerikanischer Katholiken vom Januar 1947, die sowohl in ihrer naturrechtlichen Begründung als auch in der inhaltlichen Bestimmung von Menschenrechten deutlich von der AEMR von 1948 abweicht.[41] Diese Erklärung stammt aus der Zeit vor dem II. Vatikanum; heute würde die Kirche anders formulieren. Aber wenn wir bedenken, was Johannes Paul II. über Menschenrechte geschrieben hat, so wäre von einer solchen Erklärung zu erwarten, dass sie sich vom liberalen Mainstream ebenso weit entfernte wie die Erklärungen der asiatischen, afrikanischen und islamischen Völker.[42]

Werden wir eine spezifisch katholische Erklärung der Menschenrechte je zu sehen bekommen? Vermutlich nicht und das aus spezifisch katholischen Gründen. Denn einerseits könnte die Kirche, wie andere Gruppen auch, eine eigene Interpretation und Begründung von Menschenrechten beanspruchen und verteidigen. Andererseits täte sie das nicht mit der Absicht, ihre eigene kulturelle Identität hervorzuheben und von anderen abzugrenzen. Die katholische Kirche ist Weltkirche und sie ist davon überzeugt, dass ihre Auffassung von Menschenwürde und Menschenrechten im Prinzip für alle

vernünftigen Menschen guten Willens einsichtig ist. Den faktischen Pluralismus solcher Auffassungen kennt sie, einen normativen Relativismus lehnt sie ab. Sie wird daher das Gemeinsame betonen und die in internationalen Erklärungen und Konventionen vereinbarten Menschenrechte verteidigen. Aber sie wird auch ihre Stimme erheben, wenn eine konkrete Deutung dieser Rechte, die der Lehre der Kirche widerspricht, den Weg ins positive Recht antreten soll – etwa wenn der Schutz des Lebens den Ungeborenen, den Behinderten oder den Alten entzogen werden soll; oder wenn die Sozialpflichtigkeit des Eigentums und die Grundrechte der Arbeiter geleugnet werden; oder wenn das Diskriminierungsverbot so gedeutet wird, dass der besondere Schutz der Familie oder das Selbstbestimmungsrecht der Kirche gefährdet ist.

Anmerkungen

[1] Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das katholische Christentum. Zu den Gründen, warum auch die Lutheraner der Idee allgemeiner Menschenrechte lange Zeit kritisch gegenüberstanden, vgl. W. Huber/H.E.Tödt: *Menschenrechte*. Perspektiven einer menschlichen Welt, München 1988, insbes. S. 45-55, 162-175. – Zum traditionell positiveren Verhältnis der reformierten Kirchen zur Idee allgemeiner Menschenrechte, vgl. J.M.Lochman/J.Moltmann (Hg.): Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen 1976, S. 12-19. – Zum immer noch kritischen Verhältnis der russischen Orthodoxie, zumindest gegenüber einer liberalen Auffassung von Menschenrechten, vgl. *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche,* dt. Übers. hrg. von J. Thesing und R. Uertz, St. Augustin 2001, insbes. Teil IV, 6 u. 7 des von der Moskauer Bischofssynode im Jahr 2000 verabschiedeten Dokuments.

[2] Vgl. zu dieser Form der Kritik Jean Madiran: Les Droits de l'Homme (DHSD), Maule 1988 (die Abkürzung steht für: Droits de l'Homme Sans Dieu). Oder auch Thomas Molnar: Christian Humanism. A critique of the secular city and it's ideology, Chicago 1978. Zu dieser Gruppe zähle ich auch konservative Interpreten, die den wahren Begriff der Menschenrechte, wie ihn die Kirche vertrete und der Sache nach immer schon vertreten habe, vom neuzeitlichen Begriff der Menschenrechte scharf trennen. Im Italienischen bietet sich diese Trennung durch die Unterscheidung von *diritti del uomo* und *diritti umani* auch terminologisch an. Vgl. in diesem Sinne die bedenkenswerten Ausführungen von Danilo Castellano: *Razionalismo e diritti umani,* Torino 2003, 55-76.

[3] Zuletzt noch in diesem Sinne, wenn auch im einzelnen sehr differenziert, die Arbeit von Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatik. Konzil (1789-1965)*, Paderborn 2005.

[4] Es ist die Grundidee der Demokratie, die aber in Antike und Mittelalter ebenso selten ist wie die Demokratie selbst. Erst im 18. Jh. findet sie weite Verbreitung.

[5] So im römischen Vielvölkerstaat die Rechtsstellung eines *cives romanus*. Vgl. Apostelgeschichte Kap. 22, 25-29: Paulus: «Einen römischen Bürger dürft ihr nicht auspeitschen, schon gar nicht ohne Gerichtsverfahren». Kommandant: «Ich selbst mußte das Bürgerrecht für viel Geld erwerben». Paulus: «Ich besitze es von Geburt an».

[6] Bis heute gibt es solche Rechte, z.B. das Recht der Professoren in Cambridge, auf den Lawns zu gehen; der Wert dieses Rechts besteht darin, dass die Studenten die Wege nicht verlassen dürfen.

[7] Jeremy Bentham, der große Aufklärer und Philanthrop, bezeichnet die Idee allgemeiner Menschenrechte als Unsinn. Und weil diese Idee so hoch und erhaben daherkommt, aber – was ihre genaue Bedeutung und ihre Begründung angeht – auf sehr dünnen und wackeligen Füßen steht, spricht er von «nonsense upon stilts», Unsinn auf Stelzen. Vgl. Anarchical fallacies. Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution; in: J. Waldron (ed): Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man. London/New York 1987, 46-77.

[8] Z.B. Cicero De legibus I, 25-26; vgl. die Darstellung der ethisch-politischen Lehren der Stoiker und Ciceros bei Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 1/2: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Bd. 2/1: Die Römer. Stuttgart (Metzler) 2001 bzw. 2002.

[9] Zum Ursprung der Idee subjektiver Rechte vgl. Richard Tuck: Natural Rights Theories. Their Origin and Development, Cambridge UP 1979; zur Entwicklung des modernen Naturrechts vgl. Knut Haakonssen: Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge UP 1996. Vgl. zudem H. Syse: Natural Law, Religion, and Rights, South Bend 2004.

[10] Der entscheidende Unterschied zwischen Erklärungen und Konventionen zum Schutz der Menschenrechte ist natürlich, dass letztere Verfahren und Institutionen zur Verwirklichung von Menschenrechten – insbes. zur Information, Kontrolle und Rechtsfindung im Falle von Menschenrechtsverletzungen – vorsehen.

[11] Zuweilen ist auch von drei *Generationen* von Menschenrechten die Rede, weil man die verbreitete Unterstützung für liberale Freiheitsrechte schon im 18. Jh, für demokratische Partizipationsrechte im 19. Jh, für soziale Grundrechte erst im 20. Jh. findet.

[12] Mit *Siegeszug der Menschenrechte* ist nicht primär gemeint, dass sie im Verlauf der letzten 200 Jahre zunehmend verwirklicht wurden. Gemeint ist, dass es zur Rechtfertigung politischen Handelns immer weniger plausible Alternativen gab. Ähnlich sprechen wir vom *Siegeszug des Christentums* nach dem 4. Jh. in Europa: das Heidentum war für die meisten keine plausible Alternative mehr, auch wenn es noch lange dauerte, bis ganz Europa christlich war und auch wenn es seither viele Christen gab, deren Handeln wenig vom Geist des Evangeliums erkennen ließ.

[13] Vgl. K.M. Girardet/U. Nortmann (Hg.): Menschenrechte und europäische Identität – die antiken Grundlagen, Stuttgart 2005.

[14] Vgl. H. Bielefeld: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 1998.

[15] Menschenrechtserklärungen und -konventionen, die allgemeine Zustimmung finden sollen, sind notwendigerweise Kompromissformeln. Vgl. dazu die Entstehungsgeschichte der AEMR in Mary Ann Glendon: A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights, New York 2001. Ein Beispiel ist die Entstehung von Art. 17 über Eigentumsrechte: «Article 17 on property rights occasioned much debate… The compromise was achieved by omitting the word *private* and, as characteristically happens in difficult negotiations, by escaping to a high level of generality» (ebda. 182-183).

[16] Nehmen wir an, ein striktes Folterverbot sei zum ersten Mal an der Universität Ingolstadt im Jahre 1600 formuliert und verteidigt worden. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Folterverbot nur oder in besonderem Maße für Ingolstädter gälte. Enstehungkontext und Geltungsanspruch haben ansich nichts miteinander zu tun. Das schließt freilich nicht aus, dass die genaue Bedeutung des Wortes «Folter» damals und vielleicht bis heute in Ingolstadt und Schanghai unterschiedlich ist.

[17] Vgl. dazu Karl Graf Ballestrem (Hg.): Internationale Gerechtigkeit, Opladen 2001.

[18] Vgl. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5. August 1990, insbes. Art 10, 24 und 25. Der Text ist zugänglich unter www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo_dec.htm

[19] So immer wieder in Beiträgen der theologischen Zeitschrift Concilium, insbesondere in der Februarnummer des Jahres 1989, die dem Thema Kirche und Französische Revolution gewidmet ist.

[20] Zu den politischen Lehren des Neuen Testaments vgl. Henning Ottmann (Anm. 8), Bd. 2/1, Kap. X.

[21] Vgl. zur Geschichte dieses Offertoriumstextes Jo Hermans: Die Feier der Eucharistie, Pustet 1984, 218ff. Den Hinweis verdanke ich Nikolaus Lobkowicz.

[22] Vgl. in diesem Sinne Wolfgang Waldstein: Römische Rechtsgeschichte, 9. Aufl. München 1995, 63. Zum Beitrag eines Teils der spanischen Spätscholastik zur Entwicklung moderner Menschenrechtsideen vgl. Josef Höffner: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier 1947.

[23] Die französische Republik besetzte im Februar 1798 Rom, setzte den Papst ab, nahm ihn gefangen und zwang ihn ins Exil in Valence, wo er am 29. August 1799 auch an den Folgen der Gefangenschaft starb. In der vom General Berthier verkündeten Absetzungsurkunde heißt es haßerfüllt: «Depuis quatorze cents ans, l'humanité demande la destruction d'un pouvoir anti-social dont le berceau ne semble se placer sous le signe de Tibère que pour s'approprier la duplicité, la férocité, la soif de sang et l'amour pour la débauche du père des Nérons.» Den abgesetzten Papst bezeichnete die Republik als «Pie VI et dernier, ci-devant pape». Vgl. Jean Madiran (Anm. 2), S. 55.

[24] Das ist nur einer unter mehreren Gedanken, die man zur Differenzierung des hier Gesagten in der grundlegenden Studie von Josef Isensee finden kann: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart (Klett-Cotta) 1987, S. 138-174.

[25] CA steht hier und im folgenden für die Enzyclika Centesimus annus (1991), EV für Evangelium Vitae (1995).

[26] Kein Papst hat bisher so viel über Menschenrechte geschrieben wie Johannes Paul II. Nach Uertz (Anm. 3) konnte die Kirche erst nach dem Abschied vom neuscholastischen Naturrecht und der Zuwendung zu einer Philosophie des christlichen Personalismus zu einem modernen (=liberalen) Verständnis der Menschenrechte gelangen. Abgesehen davon, ob diese These stimmt, ist mein Eindruck der umgekehrte: obwohl Johannes Paul II. einen christlichen Personalismus vertritt, ist seine Auffassung von Menschenrechten nicht modern (=liberal).

[27] Vgl. die Stellungnahme im Osservatore Romano vom 15. Okt. 1948.

[28] So vor allem Jacques Maritain. Vgl. dazu seine Stellungnahmen im Konsultationsprozess der Menschenrechtskommission in: Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposion. Mit einer Einführung von Jacques Maritain, Zürich 1951, insbes. 11-23 und 95-102.

[29] Die federführenden Vordenker in der Menschenrechtskommission waren der Chinese Peng-chun Chang, der Franzose René Cassin und der Libanese Charles Malik. Chang war ein kunfuzianischer Humanist, Cassin ein liberaler Jude, Malik ein griechisch-orthodoxer Christ. Malik war ein eifriger Leser von Rerum novarum (1891) und Quadragesimo anno (1931). Durch ihn, aber auch durch lateinamerikanische Delegierte, scheinen Gedanken der katholischen Soziallehre in die AEMR gelangt zu sein. Vgl. dazu Mary Ann Glendon, Anm. 15, 33ff.; dies.: Catholicism and Human Rights, Marianist Award Lecture 2001, Dayton University 2001, 12-14.

[30] Johannes Paul II: Fides et ratio (1993), 40-41.

[31] In CA 17 spricht JP II. von einem «Irrtum…im Verständnis der menschlichen Freiheit, die sie vom Gehorsam gegenüber der Wahrheit und damit auch von der Pflicht, die Rechte der Menschen zu respektieren, entbindet. Inhalt der Freiheit wird dann die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes und des Nächsten führt, die in der Verfolgung der eigenen Interessen keine Grenzen kennt und die auf die Forderungen der Gerechtigkeit keine Rücksicht nimmt.» Zu den Texten, in denen Johannes Paul II. seine Theologie der Freiheit entwickelt, gehört auch die Botschaft zum Weltfriedenstag am 01.01.1980 über die «wahre Freiheit als Wurzel und Frucht des Friedens» (AAS 72: 1980/II, 1261). Die wahre Freiheit wird dort von der Willkür unterschieden, wie sie in permissiven Gesellschaften als Freiheit propagiert wird.

[32] Vgl. Gaudium et spes 29; Pacem in terris 44.

[33] Octogesima adveniens 23, in AAS 63 (1971), 418.

[34] Vgl. dazu etwa Linda J. Waite/Maggie Gallagher: The Case for Marriage. Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially, New York (Doubleday) 2000.

[35] Knut Walf: Die Menschenrechte in der katholischen Kirche. In: M. Pilters/K.Walf: Menschenrechte in der Kirche, Patmos 1980, S. 117.

[36] Unter Juristen und Rechtsphilosophen ist es daher üblich, vor allem oder nur dort von Menschenrechtsverletzungen zu sprechen, wo Regierungen im Spiel sind.»We only speak of human rights

violations if they have been carried out or at least tolerated by government officials» schreibt Regina Kreide in A. Follesdal/T. Pogge (eds): Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights an Social Institutions, Dordrecht 2005, 237; ebenso T. Pogge: World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsabilities and Reforms, Cambridge 2002, 59-63.

[37] Die Richtlinie des Europäischen Rats von 2000, zur Konkretisierung und Verschärfung des Diskriminierungsverbots in den Ländern der EU, wird hier zum Problem. Zwar besteht bisher weitgehender Konsens darüber, die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in der Verfügungsmacht der einzelnen Staaten zu lassen (vgl. Zusatzprotokoll zum Amsterdamer Vertrag), aber dennoch werden Beeinträchtigungen der korporativen Religionsfreiheit – etwa mit Berufung auf die Diskrimierung von Nicht-Katholiken oder wiederverheirateten Geschiedenen an katholischen Schulen – in manchen Ländern Europas schon deutlich sichtbar. Vgl. Karl G. Ballestrem u.a. (Hg.), Kirche und Erziehung in Europa, Wiesbaden 2005, insbes. den Beitrag England.

[38] Pontifical Council for Justice and Peace: Compendium of the Social Doctrine of the Church, Rom 2004, 159: «The Church profoundly experiences the need to respect justice and human rights in her own ranks.»

[39] Siehe insbes. das Straf- und Strafprozessrecht in CIC Buch VI und VII.

[40] Am bekanntesten sind die Bangkok Declaration der ASEAN- Staaten von 1993, die Banjul Charter afrikanischer Staaten von 1984 und die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam von 1990.

[41] Vgl. die Declaration of Human Rights der National Catholic Welfare Conference vom Januar 1947, in: G. Putz: Christentum und Menschenrechte, Innsbruck-Wien 1991, 388-392. Gertraud Putz hat das Verdienst, diesen Text wiederentdeckt und zugänglich gemacht zu haben. Sie betont aber im Verhältnis zur AEMR zu stark den Vorläufercharakter und bemerkt nicht die entscheidenden Unterschiede zwischen beiden Texten. Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der *Rights of the Human Perso*n zu geben (daneben werden *Rights pertaining to the family* und *Rights of States* angeführt): (1) «The right to life and bodily integrity from the moment of conception, regardless of physical or mental condition, except in just punishment for crime» (ebda. 389).

[42] Folgende Zusammenfassung des Inhalts der oben genannten alternativen Menschenrechtserklärungen trifft auch teilweise das, was eine katholische Erklärung enthalten müsste: «they emphasize obligations instead of rights, group rights and the protection of the family instead of claims of the individual, …they underscore the importance of social rights …(and) stress the ‹right of development› which demands fair international trade relations» R. Kreide (Anm. 30), 235.

Danken möchte ich meinen Freunden Thomas Cornides (Wien) und Jakob Cornides (Brüssel) für die kritischen Kommentare, mit denen sie die Entstehung und Entwicklung des hier veröffentlichen Textes hilfreich begleitet haben.

Jan-Heiner Tück · Freiburg

DAS ANTLITZ CHRISTI – WÜRDE DER ENTWÜRDIGTEN

Joseph Ratzingers Meditationen über den Kreuzweg

Die großen Theologen der Tradition, auf deren Schultern die heutigen stehen, waren nicht nur Gelehrte, sondern auch Beter. Es ist bekannt, dass Augustinus seine *Confessiones* als dramatisches Zwiegespräch mit Gott gestaltet hat; aber auch der so nüchterne und distinktionsfreudige Thomas von Aquin hat Hymnen und Gebete hinterlassen, die den affektiven Unterstrom seiner Theologie offen legen. Im 20. Jahrhundert sind es im katholischen Bereich vor allem Romano Guardini, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar gewesen, die – ungeachtet der Kluft zwischen Theologie und Heiligkeit – immer auch geistliche Schriften publiziert haben. Sie wussten darum, dass theologische Rede von Gott zum akademischen Glasperlenspiel zu werden droht, wenn sie nicht an das Gespräch mit Gott rückgekoppelt ist.

Eine eigene Andachtsform

Auch Joseph Ratzinger hat seinem theologisches Œuvre von Anfang an Predigten und biblische Betrachtungen an die Seite gestellt. Als ein besonderes Zeugnis seiner Spiritualität können die gerade erschienenen Kreuzwegmeditationen[1] gelten, die der vormalige Präfekt der Glaubenskongregation am Karfreitag des vergangenen Jahres stellvertretend für den schwer erkrankten Papst Johannes Paul II. im römischen Kolosseum gehalten hat. Seine Veruche zu einer spirituellen Christologie, die er 1984 unter dem Titel «Schauen auf den Durchbohrten» veröffentlicht hat, erhalten hier gleichsam eine frömmigkeitspraktische Konkretion. Der Kreuzweg ist eine eigene Andachtsform, die seit dem 14. Jahrhundert verbreitet ist und den Beter in die Memoria der Passion hineinnimmt. Er folgt einer Dramaturgie von vierzehn Stationen, die von der Verurteilung Jesu durch

Jan-Heiner Tück; Dr. theol., geb. 1967. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Pilatus bis hin zu Tod und Begräbnis reichen. Ratzinger hat den Stationen, die durch den Kreuzweg der Kathedrale von Padua visualisiert werden, jeweils eine Betrachtung und ein Gebet beigegeben.

Nun bilden Meditationen und erst recht Gebete ein eigenes literarisches Genus, das sich nicht einfach besprechen lässt. Meditationen wollen betrachtet, Gebete mitgesprochen sein. Wer sich ihrer Pragmatik verweigert, dem bleibt ihr Sinn leicht verschlossen. Wohl auch darum gibt Ratzinger einleitend das Grundmotiv an: Der Kreuzweg zeige einen Gott, der selbst mit den Menschen mitleide, dessen Liebe nicht in einer fernen Höhe unberührt bleibe, sondern bis in den Tod am Kreuz hinabgestiegen sei. Für den Betrachter komme es darauf an, in diese Bewegung der Liebe und des Mitleids hineinzufinden, sein «Herz aus Stein» in ein «Herz aus Fleisch» verwandeln zu lassen. Kaum zufällig hat Ratzinger seine Betrachtungen unter das Leitwort gestellt: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.» (Joh 12,24)

Es gibt indes eine quasi natürliche Schwerkraft des Ich, die sich der Logik der Hingabe spontan widersetzt. Die Lust nach mehr Leben, das Schielen nach Anerkennung, die Gier nach Besitz drängen die Not der anderen in den Hintergrund. Der Kreuzweg bricht diese Selbstzentrierung auf, wenn er mit dem geschundenen Antlitz Jesu das verdrängte Leid der Entwürdigten ins Blickfeld rückt. Die Betrachtung der Passion schließt insofern die Absage an eine Mentalität des Wegschauens, der Apathie und des Zynismus ein, mag diese auch noch so «cool» daherkommen.

Das Antlitz Christi – Gesicht Gottes und Antlitz der Entwürdigten

Schon bei der ersten Station macht Ratzinger deutlich, dass Pontius Pilatus, der römische Stadthalter, der Jesus verurteilt hat, kein schlechter, wohl aber ein halbherziger Mensch war. Die Unschuld Jesu hat er erkannt, dieser Erkenntnis aber nicht zum Durchbruch verholfen, sondern dem Druck der schreienden Menge nachgegeben. Um seine Stellung nicht zu gefährden, hat er die Wahrheit verraten und den Tod eines Unschuldigen in Kauf genommen. Analog gilt von den Vielen, die geschrien und die Kreuzigung Jesu gefordert haben, dass sie nicht durch und durch böse gewesen sind. Sie haben sich vom Sog der Masse in Bann schlagen lassen, sind dem Diktat der herrschenden Meinung gefolgt, statt der leisen Stimme des eigenen Gewissens Gehör zu schenken. Wie oft sind Insignien der Macht, die die Mächtigen der Welt tragen, Hohn auf die Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde, und wie oft haben Menschen aus Herzensträgheit und Menschenfurcht die Gerechtigkeit mit Füßen getreten, gibt Ratzinger zu bedenken, ohne sich bei folgenlosen Moralismen aufzuhalten. Er dringt auf eine Prüfung des eigenen Verhaltens, – eine Gewissenserforschung, die in

dem Maße zur Wahrheit vorstößt, als sie sich *dem Antlitz Christi* aussetzt, sich in seinen Blick vertieft: «Schau mich an […] Lass deinen Blick in unsere Seele dringen und unserem Leben die Richtung geben». Immer wieder durchzieht die Meditationen dieser Verweis auf das Antlitz Christi, das die Lüge aufdeckt und zur Wahrheit ermutigt. Im Gekreuzigten aber zeigt sich nicht nur das «Gesicht Gottes für uns»[2], auch wird die Würde der Entwürdigten sichtbar – so sehr, dass in den Augen der Leidenden und Verachteten Christus selbst begegnet: «Hilf uns, in den Erniedrigten, in den an den Rand Gestoßenen dein Gesicht zu erkennen.» Und: «Versuchen wir, sein [sc. Jesu] Gesicht zu erkennen in denen, die wir verachten möchten.»

Außerdem ist – was Ratzinger in seiner Deutung des Falls Jesu unter dem Kreuz betont – Gott der Schwäche des Menschen rettend nahegekommen. Der am Boden liegende Jesus zeige den gefallenen Menschen, der eine «Karikatur seiner selbst» und ein «Spottbild auf den Schöpfer» ist. Dessen Fall vollziehe sich im Aufstand gegen die Wahrheit, im hybriden Versuch, die Stelle Gottes einzunehmen, in der Anmaßung, sein eigener Schöpfer und Richter sein zu wollen. Der sich selbst erhöhende Mensch begegnet im Gekreuzigten dem sich selbst erniedrigenden Gott, der den Gefallenen aufrichten will. Das ist der eigentliche Höhepunkt des Dramas zwischen Gott und den Menschen. Das klassische Motiv der menschlichen *superbia*, die durch die *humilitas* des Gekreuzigten rettend aufgehoben wird, wird von Joseph Ratzinger mit einer zivilisationskritischen Note versehen: «Der Hochmut, dass wir selbst Menschen machen können, hat uns dazu geführt, dass Menschen wie Ware geworden sind, dass sie gekauft und verkauft werden, dass sie Vorratslager für unser Machen sind, mit dem wir selber den Tod zu überwinden hoffen, dabei aber nur immer tiefer die Würde des Menschen erniedrigen.» Ob die biopolitische Hybris durch die Betrachtung des Gekreuzigten gezähmt werden kann, steht dahin. Eine «Auferstehungstechnologie», die das Leben der einen vernichtet, um das der anderen zu verlängern, ist nicht nur eine Pseudomorphose des Glaubens an ein Leben, das keinen Tod mehr kennt, sondern auch ein Indiz für den erschreckenden Gottesverlust des heutigen Menschen.

Unbequeme Wahrheiten

Aber auch die Gläubigen werden mit unbequemen Wahrheiten konfrontiert. Den dritten Fall Jesu unter dem Kreuz bezieht Ratzinger auf das Versagen der Kirche. Der gedankenlose Umgang mit der Eucharistie wird ebenso angeprangert wie der Hang zur Selbstdarstellung, und die Umdeutung des Evangeliums im Sinne des Zeitgeschmacks. «Müssen wir nicht auch daran denken, wie viel Christus in seiner Kirche selbst erleiden muss? Wie oft wird das heilige Sakrament seiner Gegenwart missbraucht, in welche

Leere und Bosheit des Herzens tritt er da oft hinein? Wie oft feiern wir nur uns selbst und nehmen ihn gar nicht wahr? Wie oft wird sein Wort verdreht und missbraucht? Wie wenig Glaube ist in so vielen Theorien? Wie viel Schmutz gibt es in der Kirche und gerade unter denen, die im Priesteramt Christus ganz zugehören sollten? Wieviel Hochmut und Selbstherrlichkeit?» Aber auch hier bleibt Ratzinger nicht bei wohlfeilen Klagen stehen, sondern lädt den Beter zur kritischen Selbstrevision ein, die am Ende nicht verzweifeln muss, weil sie auf die aufrichtende Hilfe des Erlösers setzen darf.

Den Kreuzweg mitgehen – das machen alle Stationen auf ihre Weise deutlich – heißt, eine sentimentale Frömmigkeit hinter sich lassen, die nur die Selbstaffektion sucht, ohne den Weg der Umkehr zu gehen. Das Kreuz ist eine Schule des Glaubens, die in der Nachfolge praktisch werden will. Es hält dem Betrachter den Spiegel vor, in den er nicht schauen will, aber doch schauen muss, um in die Wahrheit mit sich und den anderen zu kommen. «Am Leiden des Sohnes sehen wir, welchen Ernst die Sünde hat, wie sie ausgelitten werden muss, um überwunden zu werden. Vor der Gestalt des leidenden Herrn endet die Banalisierung des Bösen.» Und mit ihr der weit verbreitete Unschuldswahn. Die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinaus läuft, es andere gewesen sein zu lassen, kommt an ein Ende. Die eigene Schuld aber lässt sich nur aushalten, wenn Raum für Vergebung ist. Am Kreuz – so ließe sich der soteriologische Glutkern von Ratzingers Meditationen zusammenfassen – hat Gott selbst die Gottlosigkeit des gefallenen Menschen aufgesucht, um dessen Lasten zu tragen und ihn aufzurichten. In der Gabe der Eucharistie aber gewährt er dem *Homo viator* Stärkung für seinen Weg; das Weizenkorn, das gestorben ist, bringt reiche Frucht, indem es zum Brot des Lebens wird, das Sünde und Tod überwinden hilft. Daher haben Leidenserinnerung und eucharistische Communio rettende und erlösende Kraft. Wer sich aber erlösen lässt, ist befreit von dem Zwang, sich selbst erlösen zu müssen.

Anmerkungen

[1] J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Der Kreuzweg unseres Herrn. Meditationen*, Freiburg: Herder 2006.

[2] J. Ratzinger, «*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». Das Antlizu Christi in der Heiligen Schrift,* in: Ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: St. Ulrich ^{3}2005, 11-30, hier 26.

Johan Van der Vloet · Roermond

RELIGION UND ERZIEHUNG

Plädoyer für eine religiöse Erziehung in der Schule

Der vorliegende Aufsatz möchte die Notwendigkeit einer religiösen Erziehung im Schulunterricht deutlich machen. Dafür soll in einem ersten Schritt bedacht werden, was religiöse Erziehung überhaupt ist. Sodann werden wir in groben Zügen versuchen, die gegenwärtige Situation der religiösen Erziehung im europäischen Schulwesen darzustellen. Der größere Teil schließlich wird sich der Frage widmen, ob religiöse Erziehung überhaupt eine Sache der Schule ist, und wenn ja, welche Gestalt eine solche Erziehung annehmen könnte.

1. Die religiöse Erziehung

Um zu einer Definition der religiösen Erziehung zu gelangen, kann man mit der Frage danach beginnen, was diese Erziehung *nicht* ist. Hier kann sogleich mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass diese Art der Erziehung weder auf den *Religionsunterricht* noch auf den *konfessionellen oder laizistischen Charakter der Schule* reduziert werden darf. Eine solche Einschränkung würde nämlich unterstellen, dass religiöse Erziehung lediglich das Vermitteln von Kenntnissen über die eine oder andere Religion in der Schule sei, oder dass ein auf den Prinzipien der religiösen Neutralität oder einer religiösen Überzeugung basierendes Erziehungsmodell angewandt würde.

Zweitens darf religiöse Erziehung nicht ineins gesetzt werden mit dem Religionsunterricht als solchem. Die Neigung zu einer solchen Annahme besteht in manchen europäischen Ländern, insbesondere in Frankreich. Religiöse Erziehung geht jedoch weit über derartige Einschränkungen hinaus, auch wenn Religionsunterricht selbstverständlich dazugehört. Positiv formuliert: Religiöse Erziehung hängt mit dem Gesamt einer Schule zu-

Johan Van der Vloet, geb. 1959, ist Doktor der Theologie und Psychologe, ständiger Diakon, Vater von vier Kindern. Er ist Leiter der Katechese in den Niederlanden, Gründungsdirektor der Diözese Roermond und Leiter der Hochschule für Katechese in Roermond. – Die Übersetzung besorgte Erika Grün.

sammen, das heißt also mit der Art, wie Religion überhaupt, wie auch das geistlich-religiöse Abenteuer des Menschen im Unterricht behandelt und dargestellt wird. Es geht also darum, wie die Frage nach dem «Religiösen» von Lehrern und Schülern in das Leben einer Schule integriert wird, wie die religiöse Dimension gelehrt und wie ihr überhaupt Rechnung getragen wird. Damit wird deutlich, warum es sich also in erster Linie nicht um die Frage handelt, ob eine bestimmte Religion in der Schule unterrichtet oder eben nicht unterrichtet wird. Man wird weiter unten sehen, dass das Thema «Religionsunterricht» nicht ohne Bedeutung ist. Gleichwohl besteht die wichtigste Aufgabe einer religiösen Erziehung darin, die religiösen und spirituellen Fragestellungen des Einzelnen und der Menschheit im pädagogischen Prozess ernstzunehmen. Dies hat zur Folge, dass keine Schule auf diesem Gebiet «neutral» bleiben kann. Die Unmöglichkeit der Neutralität auf religiösem Gebiet bedeutet natürlich nicht, dass jede einzelne Schule verpflichtet sei, sich als katholische, muslimische, humanistische oder *new age*-orientierte Schule etc. darzustellen. Notwendig ist es vielmehr, dass die Schule insgesamt anerkennt, dass das religiöse Gemüt und das religiöse Leben unabdingbar zum Wesen des Menschen gehört. Erst eine solche Erkenntnis macht es möglich, dem Religionsunterricht oder dem Lehren des Religiösen seinen wahren Ort im Unterricht zuzuweisen.

2. Die Rückkehr des Religiösen und die Schule

Selbst der überzeugteste Atheist wird zugeben müssen, dass sich die religiöse und spirituelle Situation in den letzten Jahren weltweit dramatisch verändert hat. Ein religiöses Bewusstsein kehrt zurück. Während dies in den Vereinigten Staaten sogar auf spektakuläre Weise geschah, schien Europa hinsichtlich dieser Rückkehrbewegung eher eine Ausnahme zu bilden. Gleichwohl ließ sich in den letzten Jahren, besonders in den Städten, eine breite Wiederentdeckung des Religiösen und des Spirituellen beobachten. Zahlreiche Autoren haben zu diesem Problem schon Stellung bezogen.[1] Diese unerwartete Wiederentdeckung ist jedoch nicht ohne eine gewisse Ambiguität.

Die Debatten über die Wörter «Gott» und «christlich» in der europäischen Verfassung haben gezeigt, dass die Evokation des Religiösen nur allzu oft von Emotionen, von der Geschichte eines Landes, seiner Kultur und der vorherrschenden Religion beeinflusst wird. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass – zumindest in einigen Ländern des alten Kontinents – die Religion als eine Gefahr für die Demokratie wahrgenommen wird. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die fundamentalistischen Strömungen im Islam wie auch eine gewisse fundamentalistische Variante des Christentums in den Vereinigten Staaten die Haltung gegenüber der Religion und ihrer

Rolle in der Politik beeinflusst haben. Gleichzeitig aber kehrt «das» Religiöse ganz offensichtlich zurück. Nach einer Zeit des Rationalismus und Materialismus hat der Westen eine schon beinahe verschüttete Dimension seiner Humanität wieder entdeckt, nämlich das Streben nach dem Spirituellen. Allerdings wird diese spirituelle Sehnsucht als ein Bestreben des einzelnen Menschen interpretiert, das oft aus einem Bedürfnis nach Tröstung und geistiger Hilfe entsteht. Der Mensch des beginnenden 21. Jahrhunderts ist gewissermaßen «aus Not» heraus religiös: Er braucht einen Freiraum, in welchem die «grausame» Welt der Wirtschaft, des Wettbewerbs und der Gesetze der Globalisierung nicht existiert. In den achtziger Jahren konnte diese Rolle noch von der Sexualität übernommen werden, doch heute hat man den Eindruck, dass sich die gleichen Gesetze der Leistung und der Flexibilität auch auf diesem wichtigen Gebiet eingenistet haben. So kommt es, dass der «ultramoderne» Mensch gerade in sexueller Hinsicht eine gewisse Enttäuschung erlebt – ihm wurde das Paradies versprochen, aber der so heiß ersehnte Zugang zu Eden verwehrt. Könnte es also sein, dass die Religion, oder vielmehr das Religiöse, ihm bei seiner Suche nach dem Glück zu helfen vermag?

Es ist bekannt, dass der Rückkehr des Religiösen ein von manchen als «noch nie da gewesen» bezeichnetes Paradox bescheinigt wird: Die Kirchen haben keinen Profit davon! Das Religiöse hat eine persönliche, oder besser, eine personalisierte Form angenommen. Dieser Widerspruch zieht sich auch durch die gesamte Debatte über die religiöse Erziehung im Unterricht.

Dies über die Wiederkehr des Religiösen Gesagte hilft uns zu verstehen, warum sie nicht einfach einer Rückkehr der herkömmlichen Religionen in die Schulen gleichzusetzen ist. Davon zeugt auch die umfangreiche Diskussion über das Schulfach «Religion», die gegenwärtig in Frankreich im Gange ist.[2] Auch wenn man zugibt, dass eine gewisse Kenntnis der religiösen Frage und der verschiedenen Religionen notwendig ist, wird es für die nicht-konfessionellen Schulen außerordentlich schwierig, für Spiritualität und Religion den nötigen Raum zu schaffen. Die Kirchen neigen natürlich dazu, das neuerwachte Bedürfnis nach einer Beziehung zum Religiösen und Spirituellen für sich selber in Anspruch zu nehmen. Doch wenn man die schon erwähnte Mehrdeutigkeit oder Ambiguität berücksichtigt, haben die großen Religionen wenig Grund zur Freude. Die Gefahr einer Wiedereroberung der Schulen seitens der Kirchen ist äußerst gering.

Die Schulen ihrerseits haben durchaus auch mit anderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Betrachtet man den derzeitigen Stand der religiösen Erziehung in Europas Schulen, so befindet man sich in einer eher gespaltenen Situation. Im Grunde gibt es zwei entgegengesetzte Tendenzen. Da gibt es zum einen das sang- und klanglose Verschwinden der religiösen Erziehung. Tatsächlich verstehen sich die meisten Schulen in Europa als pluralistisch

orientierte Institutionen. Diese Pluralität ist in vielen Fällen nur sehr mangelhaft definiert, sie ist äußerst vage und selten eindeutig formuliert. Sie äußert sich gewissermaßen in unterschiedlichen Graden, die sich zwischen zwei Polen bewegen: zwischen einer passiven Pluralität, welche schlicht und einfach die Tatsache toleriert, dass es unterschiedliche Meinungen gibt, und einer aktiven Pluralität, welche sich aktiv bemüht, den Dialog mit anderen Denkmodellen und anderen Wertsystemen aufzunehmen, um ihre eigene Identität zu entwickeln. Es steht zu befürchten, dass die meisten sogenannten pluralistischen Schulen zu einer passiven Haltung gegenüber religiöser Vielfalt neigen. Meines Erachtens wird Neutralität häufig mit passiver Pluralität verwechselt. Wir haben schon gesehen, dass es auf diesem Gebiet Neutralität nicht geben kann. Doch das Problem der passiven Pluralität liegt darin, dass die Religionen und die großen Ideen ein gewisses Engagement voraussetzen: Man muss sich für einen Weg entscheiden, um irgendwohin zu gelangen. Aber genau dieses Engagement wird unmöglich, wenn Pluralität mit Neutralität verwechselt wird. Eine neutrale Haltung führt in diesem Fall zu Unbeweglichkeit oder Stillstand. Man kann seine spirituelle Identität nicht finden, weil man «zurückfällt» in einen Relativismus, der jede Entscheidung oder Wahl unmöglich macht. In einem solchen geistigen Klima kann sich niemand auf religiösem und spirituellen Gebiet engagieren und seine eigenen Möglichkeiten auf diesen Gebieten entdecken. Zum Wesen des Spirituellen gehört jedoch gerade auch die Forderung nach dem Sich-selber-Einbringen, nach Emotionen, nach Erfahrung und Experiment. Passive Pluralität zwingt die Schulen zu einer ganz banalen religiösen Erziehung und führt im Extremfall zu deren völligem Verschwinden. Ein besonders spektakulärer Aspekt dieser passiven Pluralität ist das Aufheben der verpflichtenden Teilnahme am Religionsunterricht, wie es in Italien praktiziert wird. In Europa ist dieses Modell durchaus auf dem Vormarsch. Zwar haben die meisten europäischen Länder den Religionsunterricht in ihren Schulen, zumindest in den staatlichen, beibehalten; man muss sich aber fragen, wie lange eine solche Situation denn überhaupt noch haltbar ist.

In einigen europäischen Ländern überwiegen noch die konfessionell gebundenen Schulen, und es steht diesen Schulen frei, ihr jeweils eigenes Projekt der religiösen Erziehung zu entwickeln. Dies ist unter anderem in Belgien und in den Niederlanden der Fall. Eine Verallgemeinerung ist auf diesem sensiblen Gebiet immer ein gefährliches Unterfangen, doch betrachtet man die Situation vor Ort, so entdeckt man nicht wenige katholische Schulen, die sich in pluralistische Schulen – im Sinne einer passiven Pluralität – verwandelt haben. In einem Land wie die Niederlande ist die klare katholische Orientierung einer Schule nicht mehr zu erkennen. Dies hat einen ganz einfachen Grund: Die Schülerschaft ist dermaßen heterogen, dass die katholische Identität nicht mehr zu halten ist. Hinzu kommt noch,

dass auch die Lehrer mehrheitlich Schwierigkeiten damit haben, ihre eigene katholische oder. christliche Identität zum Ausdruck zu bringen. Es lässt sich sogar vermuten, dass nicht wenigen Direktionen oder Unterrichtenden die bloße Idee einer religiösen Identität schlichtweg lästig ist.

Bei manchen Gläubigen erzeugt dies den Wunsch, die religiöse Identität in der Schule zu verstärken. Dieser Gedanke ist auch bei den kirchlichen Autoritäten recht lebendig, doch bei den Lehrern an katholischen Schulen findet er weniger Anklang. Das Problem ist, dass zwar manche verantwortlichen Stellen in den Schulen durchaus bereit sind, die religiöse Identität ihrer Schule deutlich zu machen, aber nicht wissen, wie das zu bewerkstelligen ist angesichts der Tatsache, dass Lehrer, Schüler und Eltern diese Frage nicht für genügend interessant oder gar wesentlich halten. In den osteuropäischen Ländern, ausgenommen Polen, waren die Regierungen schon immer bemüht, jeglichen Hinweis auf Religion oder religiöse Erziehung in den Schulen verschwinden zu lassen. Damit beschränkt sich das Problem der religiösen Erziehung in diesen Ländern zur Zeit auf den Kampf der Kirchen um das Recht, Religionsunterricht in den Schulen überhaupt anbieten zu dürfen. Vor diesem Hintergrund kann man verstehen, warum ein Teil der muslimischen Bevölkerung dieser Länder den Unterricht ihrer Kinder selber zu organisieren wünscht; in islamischen Ländern besteht ja das schulische Leben fast gänzlich aus religiöser Erziehung. Der Islam stellt die Frage nach religiöser Neutralität in einer noch nie da gewesenen Form, die sogar für die längst nicht mehr kirchlich gebundene Gesellschaft unserer Zeit eine Provokation darstellt.[3]

3. Gibt es ein neues Konzept der religiösen Erziehung?

Es ist legitim zu hinterfragen, ob Europas Schulen (mit Ausnahme der islamischen Schulen) sich nicht schon längst auf dem Weg in dieselbe Richtung, nämlich zu einer mehr oder weniger passiven Pluralität, befinden. Eine solche Vermutung ist keineswegs unvorstellbar, da die Vektoren der aktuellen Kultur genau dahin zu führen scheinen: Obwohl sich unleugbar eine Rückkehr zum Religiösen beobachten lässt, ist diese doch durch Individualismus und einen privaten Charakter gekennzeichnet, ja mehr noch, durch einen Laizismus, der jeglichen Einfluss der Religion auf die Politik und das gesellschaftliche Leben ausschließt, sowie durch die Krise der Identität, die den gesamten konfessionell gebundenen Unterricht bestimmt. Die konfessionellen Schulen wollen offensichtlich weiter bestehen, und der Wunsch, die eigene konfessionelle Identität zu entwickeln, wird auch weiterhin die Glaubenden beseelen. Doch in der schulischen Geographie der kommenden Jahrzehnte ist ein Schrumpfen eines solchen Unterrichts nicht mehr auszuschließen.

Was ist nun angesichts einer solchen Situation zu tun? Was für eine Rolle kommt den großen Religionen, insbesondere dem Christentum und ganz speziell der Katholischen Kirche, in einer sich derart verändernden Lage zu? Ich glaube, wir haben eine prophetische Aufgabe vor uns, die sich auf zwei Elemente konzentrieren muss: das Nachdenken anzuregen und zu versuchen, den Geist einer *aktiven Pluralität* zu schaffen. Eine fast unerwartete Unterstützung erhalten wir dabei nicht zuletzt seitens der Psychologie, zum andern aber von jener Männern und Frauen, deren großes Anliegen es ist, die heutige Gesellschaft menschlicher zu gestalten. Mein Vorschlag ist dazu bestimmt, den Dialog in der Welt des nicht konfessionellen Unterrichts anzuregen. Zugleich wird unser Vorhaben auch eine Aussage über die Zukunft der katholischen Schule ermöglichen.

Die Rückkehr des Religiösen macht deutlich, dass der Mensch ein Wesen ist, das religiöser Gefühle und der spirituellen Orientierung fähig ist. Wir wählen bewusst das Wort «fähig», weil sich aus der Behauptung der menschlichen Fähigkeit zum Religiösen gewisse Gefahren ergeben. So behauptet Antoine Vergote mit einiger Heftigkeit, dass die Religion nicht einfach auf ein Bedürfnis reduziert werden kann, weil sie dadurch gerade ihren Charakter als … Religion verlieren würde.[4] Für diesen Autor ist die Religion offensichtlich etwas, das offenbart wird, das also von einem Andern kommt. Betrachtet man die Religion als ein Bedürfnis, so liefert man sie aus an die Wahnvorstellungen des Imaginären, was sie gefährlich und zerstörerisch machen kann. Unter diesem Blickwinkel ist die so genannte «Neurotheologie» mit Vorsicht zu betrachten, da diese Wissenschaft die Religion auf einen neurologischen Prozess zu reduzieren versucht.[5] Die Neurotheologie erklärt Religion als etwas, das seinen Ursprung in bestimmten Zonen des Hirns hat. Trotzdem ist die Beobachtung höchst interessant, dass die Neurowissenschaften längst dabei sind, eine Art religiöser und spiritueller Fähigkeit des Menschen entdecken. Obwohl es nicht ungefährlich ist, die von Mircea Eliade geprägte Formel des *homo religiosus* zu verwenden, kann man durchaus vom Menschen als *homo capax religionis* sprechen, in Analogie zu der berühmten Formel der Kirchenväter vom Menschen als *homo capax Dei*. In seiner Neurophysiologie verfügt der Mensch über die Möglichkeit, religiöse Erfahrungen zu machen, Riten zu vollziehen, zu beten, theologische Gespräche zu führen, den Sinn seines Lebens zu suchen, sich mit Fragen zur Transzendenz zu beschäftigen … Diese Fähigkeit ist der Fähigkeit zur Sprache vergleichbar, die ebenfalls eine menschliche Möglichkeit darstellt, welche mit geistiger Nahrung versorgt werden muss, um sich entwickeln zu können. Diese Fähigkeit besitzt auch eine psychologische Dimension.[6] Untersuchungen auf dem Gebiet der Psychologie der religiösen Entwicklung haben gezeigt, dass der Mensch eine psychologische Beziehung zum «Transzendenten» besitzt; James Fowler[7] nennt diese Beziehung «faith», Fritz

Oser[8] bezeichnet sie als «das Letzte» (l'Ultime). Die von diesen beiden Forschern erarbeiteten Schemata der religiösen Entwicklung basieren auf den Theorien von Jean Piaget.[9] Besonders in dem von F. Oser vertretenen Ansatz ist eine Lücke in der religiösen Entwicklung zu beobachten. Die meisten Menschen entwickeln ihre kognitiven Fähigkeiten ohne jede Schwierigkeit, während auf dem affektiven und religiösen Gebiet eine gewisse Unterentwicklung zu beobachten ist. Nehmen wir zum Beispiel die Arbeiten von Fritz Oser. Er hat fünf Phasen der religiösen Entwicklung festgelegt. Die ersten beiden Entwicklungsphasen sind typisch für das Kind: Zunächst wird «das Letzte» (l'Ultime) als eine Art von Zauberer wahrgenommen, dann sucht man den Dialog mit diesem Letzten, der auf der Formel «do ut des» beruht. In einer dritten Phase entdeckt der Jugendliche, dass Gott nicht wirklich zuverlässig ist … Manchmal reagiert er auf unsere Gebete, manchmal aber nicht. Der Jugendliche sieht sich vor die Herausforderung gestellt, zu entscheiden, ob Gott existiert oder nicht, oder genauer gesagt: ob Gott eine Beziehung zur Welt und zum Menschen hat, oder ob es diese Beziehung nicht gibt. In der Regel geht die Entwicklung dahin, Gott von der Welt und vom Menschen zu trennen. Man kann diese Phase als «Deismus» bezeichnen, da Gott überhaupt keine Rolle mehr spielt. Der Erwachsene wiederum sieht sich vor die Herausforderung gestellt, zu einer *zweiten Naivität* zurückzufinden, wie Paul Ricoeur es so glücklich formuliert hat. Leider geschieht das nur in den seltensten Fällen. Die meisten Menschen verbleiben in der deistischen Phase. Es gibt natürlich auch andere Einstellungen gegenüber diesem «Letzten», die sich durch höhere Komplexität kennzeichnet. Für Oser besteht die wahre Herausforderung des Religiösen darin, eine religiöse Erziehung anzubieten, welche die Schüler (und ihre Erzieher!) dazu einlädt, zu den höchsten Stufen der religiösen Entwicklung aufzusteigen. Diese Entwicklungsphasen ermöglichen ein besseres Verständnis des Nächsten und eines reineren moralischen Lebens. Für Oser hat dies nichts zu schaffen mit dem Wunsch nach Errettung durch irgendeine Religion oder Kirche. Sein Ansatzpunkt ist strikt pädagogisch und psychologisch. Er ist davon überzeugt, dass die Anregung der religiösen Entwicklung dem Menschen helfen wird, sein Leben besser zu verstehen und zu gestalten, eine größere aktive Toleranz gegenüber den anderen Religionen und Wertsystemen zu entwickeln, kurz: Sie wird den Menschen menschlicher machen. Der Halt, den religiöse Entwicklung gewährt, ist ein Dienst am Menschen, da er ihm erlaubt, sein individuelles Leben und sein Leben in der Gesellschaft auf eine bessere Weise zu leben.[10]

In einem kühnen und klarsichtigen kleinen Buch verteidigt der deutsche Pädagoge Friedrich Schweitzer das Recht des Kindes auf Religion.[11] Für ihn ist die religiöse Erziehung ein fester Bestandteil der Erziehung und sogar der Rechte des Kindes.

Es ist an der Zeit, dass die psychologischen und pädagogischen Untersuchungen auf diesem Gebiet den Weg in den Bereich der Pädagogik finden. Wäre es nicht eine Aufgabe für die christlichen Pädagogen, eine neue Synthese zu diesem Punkt zu erarbeiten und das Nachdenken darüber anzustoßen? Das könnte zu einer viel positiveren Sicht des religiösen Phänomens in der Erziehung führen und zu der Erkenntnis verhelfen, wie wichtig es ist, jungen Menschen bei ihrem spirituellen Abenteuer Hilfestellung zu leisten.

4. Plädoyer für eine aktive Pluralität

Die wichtigste Frage bleibt zweifelsohne diese: Wo, und auf welche Weise ist eine solche religiöse Erziehung zu verwirklichen? Leider steht zu befürchten, dass die Schullandschaften Europas dieser Frage nicht sehr günstig sind.

Zunächst ist es unabdingbar, dass die Schulwelt erkennt, dass das Religiöse und das Spirituelle ein ganz wesentlicher Teil des Menschen sind, und dass die Förderung der religiösen Entwicklung mittels geeigneter religiöser Erziehung eine pädagogische Aufgabe darstellt. Meines Erachtens darf die Schule die Lösung dieser Probleme nicht einfach in der Existenz oder Nichtexistenz von Religionsstunden suchen. Um Frankreich als Beispiel zu nehmen: Hier ist zu beobachten, dass das Schulfach «Religion» aus Mangel an Klarsicht auf das Niveau der reinen Operationalisierung sinkt. Wie schon erwähnt, scheint die größte Schwierigkeit darin zu bestehen, dass eine Unterweisung im Religiösen niemals neutral sein kann. Jede Art von Erziehung, ob religiös oder nicht, setzt voraus, dass Stellung bezogen wird. Dieses Stellungbeziehen ist sicherlich nicht dogmatistisch oder fundamentalistisch geprägt; es ist vielmehr der Ausgangspunkt und die Herausforderung, die notwendig sind, um das Nachdenken der Schüler anzuregen, um ihnen zu helfen, ihre eigenen Gedanken zu Sein und Sinn zu erforschen, ihre Fragen und Hypothesen zu formulieren, um schließlich ihren eigenen Standort in diesem schwierigen Fragenkomplex zu bestimmen. Folglich müsste die Schule einen Freiraum schaffen, der es Lernenden wie Lehrenden möglich machen würde, ihre eigene Spiritualität zu entdecken und zu entwickeln. Solche Freiräume sollten wahre «Werkstätten» sein: Orte, an welchen die Möglichkeit geboten würde, die spirituelle Dimension wahrzunehmen. Solche «geistigen Werkstätten» in den Schulen erlauben es ihren Teilnehmern, mit dem Religiösen und dem Spirituellen zu experimentieren. Darüber hinaus wäre es durchaus denkbar, in den Religionsunterricht eine Art Erforschung des «religiösen Phänomens» einzubauen, die in etwa das werden könnte, was in der klassischen Theologie mit «Präambeln des Glaubens» bezeichnet wird. Philosophische und psychologische ebenso wie

historische Elemente könnten gewissermaßen das Gelände der Reflexion erschließen. In der Folge könnten diese geistigen «Werkstätten» zur Berührung mit dem wahren religiösen Leben führen. So könnten die herkömmlichen Religionsstunden durchaus einen Platz in dieser zweiten Bewegung finden. Das setzt voraus, dass diese Stunden der von einer solchen religiösen Erziehung geschaffenen Dynamik Rechnung tragen, was wiederum dem Glauben in der Welt von heute eine ganz neue Gestalt verleihen würde! Zudem böte ein solches System den Vorteil, im Religionsunterricht die Bedeutung der christlichen Identität erkennbar zu machen, da ja die notwendige Vorarbeit, nämlich die Erforschung des Religiösen, schon geleistet wäre. Es besteht keine Gefahr mehr, auf dem langen Weg der christlichen Identitätsfindung in die Irre zu gehen, ohne den innersten Kern dieser Identität zu erreichen. Europa bedarf unbedingt einer religiösen Erziehung, die des Menschen und seiner Fähigkeiten würdig ist. Wie André Fossion so eindrucksvoll formuliert: «Eine gute religiöse Erziehung macht erst die wahre religiöse Freiheit möglich, die der laizistischen Gesellschaft von heute so erstrebenswert scheint.»[12] Ohne eine religiöse Erziehung weiß man nicht, wovon die Rede ist. Ohne Kenntnis und Einsatz ist Freiheit nicht möglich. Dies gilt in hohem Maße für die Religion, und ganz besonders für die religiöse Erziehung. Meines Erachtens liegt nicht wenigen Schwierigkeiten auf religiösem Gebiet gerade eine falsch verstandene Freiheit zu Grunde.

Und die katholische Schule? Gelänge es uns, in der Schule einen neuen, schöpferischen Dialog anzuregen, welcher der religiösen Erziehung im staatlichen Schulwesen einen neuen Stellenwert gäbe, dann wäre darüber nachzudenken, was die katholische Schule von den andern Institutionen unterscheiden würde. Genau hier, fürchte ich, ist der Augenblick der Wahrheit erreicht. Wie schon erwähnt, werden die katholischen Schulen in denjenigen Ländern, in welchen sie staatlicherseits anerkannt und finanziell unterstützt werden, also in den Niederlanden und in Belgien, eine schwerwiegende Entscheidung treffen müssen. Sie werden sich fragen müssen, ob ihre Katholizität denn noch zu gewährleisten ist. Diese Schulen dürfen nicht als eine Art Zweigstellen der Kirche angesehen werden. Die große Herausforderung wird darin bestehen, die katholische Schule neu zu erfinden! Der christliche Glaube beruht auf der Inkarnation. Die katholische Schule darf nicht darauf verzichten, in dem einen oder anderen Sinn eine Inkarnation des christlichen Glaubens im Leben der Schule darzustellen. Wie, und vor allem mit wem, ist dieses «Mindestmaß an Katholizität» zu erreichen? Dies ist die ganz große Frage – eine Überlebensfrage! –, der sich dieser Typus der katholischen Schule zu stellen hat.

Dieser Essay möchte nicht so sehr ein Rezeptbuch sein als viel mehr einen Denkanstoß bieten. Ich bin überzeugt, dass die gegenwärtige Situation, in

welcher Glaube und Religion sich befinden, für uns eine Einladung sein muss, neue Wege zu suchen, um mit der spirituellen und religiösen Suche unserer Zeitgenossen in einen Dialog zu treten. Angesichts der großen Unterschiede zwischen den einzelnen europäischen Ländern ist eine allgemeingültige Lösung ganz offensichtlich nicht möglich. Gleichwohl bin ich überzeugt, dass es uns auf diesem Gebiet ein wenig an Wagemut fehlt. Die Kirchen, und ganz besonders die katholische Kirche, sind durchaus in der Lage, die Rolle des Propheten zu übernehmen. In der heutigen Schulwelt ist die religiöse Erziehung im wahrsten Sinne des Wortes ein Dienst an der Welt. Sich auf ein neues Nachdenken einzulassen, neue Ideen voranzubringen, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren, sondern sich auf eine Weise zu öffnen, welche die Freiheit und die Meinung jedes Einzelnen respektiert: Das ist die Herausforderung, vor welche unsere Gemeinschaft gestellt ist. Ein neues Kapitel auf dem Gebiet der religiösen Erziehung in der Schule könnte so seinen Anfang finden. Gelegentlich muss man die klassischen Wege verlassen. Das gilt ganz besonders auf diesem Gebiet!

Anmerkungen

[1] Zum Beispiel: F. Lenoir

[2] Siehe u. a.: NOUAIHLAT, R. (2004) *Enseigner le fait religieux : un défi pour la laicité*, Paris: Nathan. *Europe et le Fait Religieux – Sources, Patrimoine, Valeurs,* Paris : Paroles et silences. Die offiziellen Texte sowie ein interessanter Kommentar sind nachzulesen unter: http://www.crdp-strasbourg.fr/faitReligieux/sitographie.php.

[3] Siehe auch die kleine Arbeit von R. REMOND (2005), *L'invention de la laicité*, Paris: Bayard.

[4] Siehe zum Beispiel in VERGOTE, A. (1990), *Explorations de l'espache théologique,* Leuven: Acco. Siehe auch: HUTSEBAUT, D./CORVELIJN, J. (Hrsg.) (1987), *Over de grens. De religieuze behoefte kritisch onderzocht.* Leuven: Acco.

[5] Persinger. M. (1987) *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* New York: Praeger (überwiegend reduktionistisch); Ashbrook, J. B. und Albright, C. R. (1997) *The humanizing brain: where religion and neuroscience meet.* Cleveland, Ohio: Pilgrim Press; Pyysiainen, I. – Anttonen, V. (2002). Current approaches in the cognitive science of religion. London: Continuum. Newberg, A. D'Aquili, E. D. & Rause, V. (2001), *WhyGod won't go away: Brain science and the biology ot belief.* New York: Ballantine Books.

[6] Siehe Saroglou, V. – Hutsebaut, D. (2001), *Religion et développement humain. Questions psychologiques,* Paris : L'Harmattan.

[7] Fowler, J. (1981) Stages of Faith. The psychology of human development and the quest for meaning. San Francisco. Siehe auch die ausgezeichnete populärwissenschaftliche Arbeit von Vergouwen, L., Religieuze ontwikkeling als doel van religieuze vorming: de relevantie van Fowlers' model van «Faith Development», in Hermans, C. (2003), *Participerend leren in debat.* Budell: Damon, 269-271.

[8] *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie,* Gütersloh. Reinders, A. (2001), *Kinder brauchen Gott,* Pattloch.
Oser, F., Reich, H. (1991), Wie Kinder und Jugendliche gegensätzliche Erklärungen mit einander vereinbaren. In BITTER, G. (u. a.) (2000), *Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs.* Stuttgart: Calwer, 216-225.

Oser, F. u. a. (1999), *Psychological Studies on Spiritual and Religious Development. Being Human: The Case of Religion,* Bd. 2, Leipzig. Gmünder, P. (1988), *Der Mensch: Stufen seiner religiösen Entwicklung: ein strukturgenetischer Ansatz,* Gütersloh: Mohn. Oser, F. (1990[2]). Eine Zusammenfassung davon in: Vloet, J. van der (2003), *Meegaan om te zien. Godsdienstpedagogie op nieuwe wegen,* Kampen: Kok, 264-276.

[9] Eine ausgezeichnete Übersicht über diese Theorien findet sich in: Hoffman, B. (1990) *Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur korrelationsdidaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/P. Gmünder.* Freiburg: Herder.

[10] Siehe: Aden, L. – Benner, D. – Ellens, J. (1992), *Christian Perspectives on Human Development,* Grand Rapids: Baker Book House.

[11] Schweitzer, F. (2000), *Das Recht des Kindes auf Religion.* Gütersloh: Chr. Kaiser.

[12] Fossion, A. (1997), *Dieu toujours recommencé*, Brüssel : Lumen Vitae. Siehe auch : Van der Vloet, J. (2002), Meegaan om te zien. Godsdienstpedagogie op nieuwe wegen, Kampen: Kok.

Werner Tzscheetzsch · Freiburg

RELIGIONSUNTERRICHT – UNVERZICHTBAR FÜR DIE BILDUNG

Als ich mit Theologiestudierenden von einer Exkursion mit dem Zug zurückfuhr, spielten diese zum Zeitvertreib ein Ratespiel, bei dem ein Teilnehmer die Karte mit dem Namen einer berühmten Persönlichkeit auf der Stirn trug. Er kannte den Namen nicht, der auf der Karte verzeichnet war, nämlich Johann Sebastian Bach. Er sollte herausfinden, wessen Namen er im Spiel trug und erkundigte sich deshalb bei den Mitspielenden: «Habe ich etwas mit Religion zu tun?» Übereinstimmende Antwort: «Nein». Ich war bass erstaunt. Ein Einzelfall? Ein Zufall? Jedenfalls zeigte mir diese Spielsequenz, dass religiöse Bildung mehr bedeutet, als das Wissen um Glaubenssätze. Es geht bei religiösem Wissen auch um ein kulturelles Wissen, es geht um das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Der Religionsunterricht in der Schule hat seit dem gleichnamigen Beschluss der Würzburger Synode aus dem Jahr 1974 eine spezifische Kontur und übernimmt kulturgeschichtliche, anthropologische und gesellschaftliche Aufgaben: Er führt in die christliche Tradition ein, leistet einen Beitrag zur Identitätsstärkung junger Menschen und entfaltet das gesellschaftskritische Potential des Evangeliums. Sein Ziel ist der vernünftige Umgang mit Fragen des Glaubens und der Religion. Schulpädagogische und theologische Argumentation konvergieren in diesem Ansatz. Die deutschen Bischöfe haben 1996 diese Überlegungen weiter geführt und die «bildende Kraft» des konfessionellen Religionsunterrichts positiv gewürdigt: Der Religionsunterricht gewinnt seine Kraft durch Lehrerinnen und Lehrer, die über ihren konkreten Glauben Rechenschaft zu geben in der Lage sind und aufgrund ihrer Standortbezogenheit die verschiedenen inner- und außerkirchlichen Perspektiven auf den Glauben der Kirche erschließen können. Er fördert die «kritische Selbstdistanz» der Schülerinnen

Werner Tzscheetzsch, geboren 1950 in Freiburg, Studium der Theologie und der Erziehungswissenschaft, 1985 Promotion, 1992 Habilitation; seit 1995 Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Mitglied im Vorstand der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Europäische Theologie.

und Schüler und ihre Urteilsfähigkeit und weist auf, welche Dynamik aus einer verbindlichen Orientierung für die Lebensgestaltung erwächst. Und er hilft den Schülerinnen und Schülern mit seinen Inhalten dazu, die Bedeutung «lebensgeschichtlicher Kontinuität» zu erkennen. Neun Jahre später thematisieren die Bischöfe die «neuen Herausforderungen» des Religionsunterrichts: Diese sehen sie in der veränderten religiösen Situation der Schülerinnen und Schüler, die immer mehr bis ins Klassenzimmer hinein durch religiöse Pluralität gekennzeichnet ist, und in den Diskussionen um die Qualität der Schule, in deren Konzert der Religionsunterricht sich bewähren muss. Lehrerinnen und Lehrer müssen in den Prozessen der Schulentwicklung mitwirken und können das Profil des Religionsunterrichts in ihrer Schule mitentwickeln und mitgestalten.

Wie nah die Bischöfe damit an der Realität des Religionsunterrichts anknüpfen, zeigt sich, wenn die Unterrichtenden selbst zur Sprache kommen. Da es dazu (noch) keine bundesweit gültigen Auskünfte gibt, lohnt sich der Blick in vorliegende Teiluntersuchungen. Die evangelischen und katholischen Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Baden-Württemberg fühlen sich nicht durch ihre schulischen Arbeitsbedingungen belastet, sondern dadurch, dass die religiöse Sozialisation ihrer Schülerinnen und Schüler abgenommen hat und weiter abnimmt – so zeigt eine Befragung zu den Zielvorstellungen und Motivationen der Lehrerschaft, die im letzten und in diesem Jahr publiziert wurde[1]. Die Situation der Schülerinnen und Schüler stellt Fragen an die Aufgaben und an die Inhaltlichkeit, aber auch an die Didaktik des konfessionellen Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule: Wie an religiöse Erfahrungen anknüpfen, wenn keine mehr vorhanden zu sein scheinen? Wie eine wechselseitige Erschließung von Leben und Glauben im Unterricht anzielen (Korrelationsdidaktik), wenn Glaube als ein lebensfernes Konstrukt eines in je eigener Verantwortung erfolgenden Sinn- und Glaubensentwurfs verstanden wird, der oft jenseits der herkömmlichen Sinnagenturen unserer Gesellschaft entwickelt wird? Welche Form des Religionsunterrichts ist zukunftsträchtiger: Ein Religionsunterricht «für alle» zum Beispiel als Unterricht über Religionen (Religionskunde) oder ein in der jeweiligen Konfession beheimatetet Religionsunterricht?

Mit diesen Fragen kommt nicht nur die auf katholischer Seite seit dem Würzburger Synodenbeschluss Geltung beanspruchende «Trias» (Konfessionalität der Lehrerschaft, Konfessionalität der Inhalte, Konfessionalität der Schüler) aufgrund der veränderten Lebenswelten der Schülerinnen und Schüler auf den Prüfstand, nein, auch die Aufgaben des Religionsunterrichts verändern sich, unterliegen der geschichtlichen Wandlung. Das zeichnet sich in der Baden-Württemberg-Untersuchung insofern ab, als zweierlei deutlich wird: Erstens differenzieren die Lehrerinnen und Lehrer zwischen ihrer persönlichen konfessionellen Standortbezogenheit und

Identität, die sie für ihre Berufsausübung für unabdingbar notwendig erachten und der von ihnen ebenfalls als notwendig beurteilten Bereitschaft zur konfessionellen Kooperation im Religionsunterricht. Sie haben einen professionellen Habitus entwickelt, der ihnen ermöglicht, ihre Beziehung zu ihrem Unterrichtsgegenstand reflexiv zu klären und sie nicht in einen Zugzwang bringt, Lehr-Lernprozesse zu arrangieren, die an den Anknüpfungs- und Aneignungsmöglichkeiten der Schülerinnen und Schüler vorbei gehen. Zweitens setzen die Lehrerinnen und Lehrer deshalb auf offene und dialogorientierte Gesprächssituationen, in denen so gearbeitet werden soll, dass jede Schülerin und jeder Schüler zu der eigenen «religiösen Sprache» finden kann. Dabei betonen die befragten Lehrerinnen und Lehrer, dass zum christlichen Glauben die gedankliche Auseinandersetzung gehört, denn ohne diese wäre argumentative Auseinandersetzung und gesellschaftliche Verständigung über den Glauben nicht möglich. Diese religiöse Interkommunikation ist aber heute angesichts der wachsenden Begegnung mit anderen Religionen in noch nicht gewohnter Beanspruchung anders gefordert als das bisher der Fall war.

Die Untersuchung zeigt, dass Religionslehrerinnen und -lehrer sich auf veränderte Situationen flexibel einzustellen vermögen und dass sie sich dabei – so jedenfalls in Baden-Württemberg – auf ein kirchliches Begleitsystem zu stützen vermögen, das ihnen durch ein qualifiziertes Fortbildungsangebot diese flexible und fachlich wie didaktisch verantwortete Anpassungsleistung erleichtert. Die Untersuchung in Baden-Württemberg liefert darüber hinaus das Ergebnis, dass im Blick auf den schulischen Religionsunterricht die Übereinstimmung der Lehrenden auch darin außerordentlich hoch ist, den Schülerinnen und Schülern zeigen zu wollen, dass ein ausschließlich szientistisches, nur an naturwissenschaftlichen Paradigmen ausgerichtetes Menschenbild zu kurz greift und dem Menschen nicht gerecht wird. Diese Aufgabe kann dadurch erfüllt werden, dass der Religionsunterricht die Frage nach Gott im schulischen Kontext wach hält und so seinen Beitrag zur Bildung erbringt. Lehrerinnen und Lehrer wollen ihren Schülerinnen und Schülern vermitteln, dass «Gott mehr als Ethik» (Albert Biesinger) ist.

Um diesen selbst gestellten Anforderungen gerecht zu werden, erwartet eine nicht unbeträchtliche Zahl von Lehrerinnen und Lehrer auch Fortbildungsangebote im Bereich der Einübung spiritueller Praxis. Sie zeigen sich offen für den Diskurs über das eigene religiöse Selbstverständnis als Voraussetzung für einen Unterricht, in dem sie als Lehrende nicht nur bestimmtes Wissen vermitteln, sondern auch bestimmte Haltungen ermöglichen wollen. Dieser Diskurs ist die Voraussetzung dafür, die religionspädagogisch-professionelle Aufgabe und den eigenen persönlich-konfessionellen Lebensentwurf zu unterscheiden und zu entscheiden, welche persönlichen

Überzeugungen in welcher Weise und an welcher Stelle – also didaktisch «gebrochen» – in den Unterricht einfließen sollen. Sie unterscheiden also die Dimension des schuleigenen – und auch schulartspezifischen – Umgangs mit Religion, in dem es vor allem darauf ankommt, Schülerinnen und Schülern zu zeigen, was christliche Religion ist, und die Dimension der personalen konfessionellen Identität und Verwurzelung, die sie als Voraussetzung dafür ansehen, überhaupt Religion unterrichten zu können. Auch für die Hinweise darauf, wie religiöse Beheimatung in der evangelischen oder in der katholischen Kirche erfolgen kann, ist diese Rückbindung unerlässlich.

Welche Spiritualität «brauchen» Lehrerinnen und Lehrer? Die Bildungskongregation spricht in ihrer Erklärung zur Aufgabe des katholischen Laien als Zeuge des Glaubens in der Schule von der «Synthese von Glaube, Kultur und Leben». Diese Synthese erfordert einen lebenslangen Lernprozess, eine ständig neu erfolgende Suche nach der Verbindung von schulischem Alltag und von Glauben, aber auch einen wachen Blick dafür, warum diese Synthese heute nicht mehr so ohne weiteres gelingen kann. Ein weiteres scheint mir heute wichtig: Die Prozesse der Modernisierung führen zu einer eigentümlichen Erfahrung des Menschseins. Einerseits scheint mehr denn je alles möglich, andererseits aber drängt sich die permanente Erfahrung der Ambivalenz des Daseins auf. Mit dieser Erfahrung aber darf auch ein Bereich menschlichen Lebens und menschlicher Bildung nicht ausgeklammert werden: die Dimension des Scheiterns. Die Erfahrung des Scheiterns gehört einerseits zu den anthropologischen Grunderfahrungen[2], gewinnt unter den Bedingungen der Gegenwart aber eine enorme Zuspitzung dadurch, dass ein Leben mit Brüchen selbstverständlich wird und dadurch, dass auch die Anstrengung nicht notwendigerweise den Erfolg garantiert – und diese Erfahrung setzt schon in der Schule ein: «Deshalb brauchen wir eine ‹Kultur des kreativen Scheiterns›, die es erlaubt und geradezu dazu ermutigt, immer wieder neu anzufangen, ohne Stigmatisierung und Diskriminierung befürchten zu müssen. Bereits in der Schule würde dies bedeuten: Wer mehr Interessen hat, vergrößert seine Chance, kreativ (und nicht depressiv) ein Scheitern zu überleben. Es gilt, die sozialen Felder in der Schule – aber nicht nur dort – auszuweiten».[3] In der Ausprägung einer Spiritualität der Religionslehrenden wird den Kategorien Person, Begegnung und Gemeinschaft eine große Bedeutung zugesprochen werden müssen. So ermöglicht sie ein realistisches Verständnis des Lehrerberufs in christlicher Perspektive unter der Rücksicht, das die heilende Kraft des kollegialen Austauschs zu einer Quelle werden kann, aus der Religionslehrerrinnen und Religionslehrer dann Nutzen ziehen können, wenn sie den Raum vorfinden bzw. selbst sich erarbeiten,, miteinander darüber in ein Gespräch einzutreten, was Christsein in der Schule heute bedeuten kann.

Insofern besteht nicht nur die Aufgabe, «für andere», also für Schülerinnen und Schüler etwas zu tun, sondern ebenso «für sich» – und so an der notwendigerweise immer widersprüchlich bleibenden beruflichen und vom Christsein inspirierten Identität als Lehrerin und als Lehrer nicht auf «verlorenem Posten», sondern in Beziehungen zu arbeiten.

Die im Dokument der Bildungskongregation dargestellte Differenz zwischen Erziehung und Unterricht beansprucht die Religionslehrenden in eigener Weise: «Die Aufgabe des Lehrers übertrifft bei weitem die des einfachen Dozenten, schließt diese natürlich nicht aus. Für diese wie auch für jene, und für jene noch mehr (die Aufgabe des Erziehers, W.T.), ist eine entsprechende fachliche Vorbereitung gefordert. Dies ist die menschliche Grundlage, ohne welche es unmöglich ist, erzieherisch tätig sein zu können»[4] Die Bildungskongregation spitzt die Erzieheraufgabe auf die «Vermittlung der Wahrheit» zu: «Diese Vermittlung findet im katholischen Erzieher ihre tiefste Bedeutung. Für diesen ist jede Wahrheit immer Teilhabe an der einzigen Wahrheit. Und die Vermittlung der Wahrheit als Verwirklichung seines Berufslebens ist für ihn wesentlich eine besondere Teilhabe an der prophetischen Sendung Christi, welche er mit seinem Unterricht fortsetzt»[5]. Die katholischen Lehrenden sollen sich der Beziehung zwischen Kultur und Kirche bewusst sein, d.h. aber auch des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur, wie er in Evangelii nuntiandi beschrieben worden ist. Gerade aus dieser Beobachtung folgt aber für die Aufgabe der Lehrenden heute, dass sie auf ihre eigene Biografie verwiesen sind. Diese können sie nun aber nicht «nahtlos» ins Unterrichtsgeschehen einbringen, sondern sie benötigen dazu in professionstheoretischer Perspektive eine «reflexive Distanz». Diese nämlich ist notwendig, um überhaupt bildende Prozesse unter den Bedingungen der Gegenwart zu initiieren. Analog zu Herausforderungen an die Religionslehrerinnen und Religionslehrer muss eine Reflexion der eigenen religiösen Praxis ebenso erwartet werden wie eine «Reflexion dieser reflektierten Praxis zum Zwecke der didaktischen Umsetzung»[6]. Anders ausgedrückt: Katholische Lehrerinnen und Lehrer müssen zum Zusammenhang von Kirche und Kultur eine reflektierte Beziehung herstellen können und diese nochmals unter didaktischer Hinsicht reflektieren können.

Der Religionsunterricht wird Schülerinnen und Schülern zeigen müssen, was Religion ist, wie das Wesen und das Unwesen von Religion (Bernhard Welte) zu unterscheiden ist und wie in religiösen Fragen eine dialogorientierte Verständigung erfolgen kann. Es steht also nicht nur die Kenntnis darüber, dass Johann Sebastian Bach etwas mit Religion zu tun hat, auf der Tagesordnung, sondern Fragen, die das friedliche Miteinander in der Gesellschaft auf der Basis ihrer kulturellen Wurzeln berühren. Es gibt viel zu tun im Religionsunterricht: Nicht naive Komplexitätsreduktion ist sein

Auftrag, sondern das Denken und Verhalten stimulierende Komplexitätserweiterung, die manches gesellschaftlich gängige Stereotyp aufsprengt.

Anmerkungen

[1] Andreas Feige/Werner Tzscheetzsch, Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat, Ostfildern/Stuttgart 2005 und Andreas Feige/Bernhard Dressler/Werner Tzscheetzsch (Hrsg), Religionslehrerin oder Religionslehrer werden, Ostfildern 2006. Die Anregung zu der Untersuchung in Baden-Württemberg gab eine entsprechende Untersuchung in Niedersachsen: Andreas Feige/Bernhard Dressler/Wolfgang Lukatis/Albrecht Schöll, ‹Religion› bei ReligionslehrerInnen, Münster 2000.

[2] Vgl. dazu Karl Rahner, Grundentwurf einer theologischen Anthropologie, in: ders., Sämtliche Werke Band 19, Solothurn/Freiburg 1995, 181-196, insbesondere 193-196.

[3] Zukunftskommission Gesellschaft 2000 (Hrsg.), Solidarität und Selbstverantwortung, Stuttgart 1999,119.f.

[4] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Der katholische Laie – Zeuge des Glaubens in der Schule, Bonn 1982 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 42), 13.

[5] ebd.

[6] Andreas Feige u.a., ‹Religion› bei ReligionslehrerInnen, Münster 2000, 40.

Eckhard Nordhofen · Limburg

«SO GEHT KATHOLISCH»

Ein Plädoyer für starke Mystagogie

Gute Zeiten, schlechte Zeiten – während die 50er Jahre als «bleierne Zeit» eine miserable Reputation genießen, umwehen die 70er immer noch Frühlingslüfte. Für die Religionspädagogik brachte die Würzburger Synode von 1974 eine Wende, auf die die Zunft, wenn sie ihre Konjunkturen, Moden und Phasen rückblickend beschreibt, einen verklärten Blick wirft. Die «bleierne Zeit», in der der Katechismus das Grundbuch eines ungeliebten Religionsunterrichts war, wurde abgelöst durch ein Verständnis von Religionsunterricht, das sich in eine allgemeine Schultheorie einpasste und seinen Ehrgeiz darauf richtete, den Schüler und seine Lebenswelt, seine Mentalität und seinen Horizont in eine unmittelbare Korrelation mit dem Evangelium zu bringen.

Die Großwetterlage in Sachen Religion war in den Jahren nach 1968 vor allem im akademischen Milieu durch die ältere Säkularisierungstheorie in der Tradition des linken Hegelianismus bestimmt. Die Idee, dass die Geschichte einer Gesetzlichkeit unterworfen sei, nach welcher die Religion wie von selbst im Prozess der Moderne zum Verschwinden komme, war ausgesprochen-unausgesprochen in Kraft. Die vollen Kirchen in der Nachkriegszeit hatten sich geleert und die Revolte von 1968 ließ die Kirche uralt aussehen. Gleichzeitig hatte das Aggiornamento des zweiten vatikanischen Konzils große Hoffnungen auf die Anschlussfähigkeit an die Moderne geweckt. So erschienen die Texte der Würzburger Synode von 1974 zum Religionsunterricht wie eine passgerechte Antwort auf die Herausforderung derer, denen das Verschwinden der Religion wie ein Gesetz der Geschichte vor Augen schwebte. Dieses galt es zu widerlegen. Wer den Religionsunterricht vor dem Säkularisierungstod retten wollte, musste ihn gesellschaftlich, d.h. in unserem Falle schultheoretisch begründen. Schließlich lebte die Gesellschaft laut E.W. Böckenförde von Voraussetzungen, die sie

Eckhard Nordhofen, geb. 1945, Studium der Katholischen Theologie, Germanistik und Philosophie in Frankfurt, 1974 im Fach Philosophie promoviert. Danach Lehraufträge für das Fach Religionsphilosophie. Tätigkeit in der Lehrerausbildung im Fach Katholische Religion. Leiter des Dezernates Schule und Hochschule im Bischöflichen Ordinariat Limburg.

selbst nicht garantieren konnte, und diese im Sinne einer Zivilgesellschaft nützliche Zurüstung konnte der Religionsunterricht in der Tat liefern. Der Religionsunterricht stand unter Druck. Es war die Zeit, in der die jungen Liberalen und andere Studentengruppen dazu aufriefen: Tretet massenhaft aus dem Religionsunterricht aus! Unter diesem Legitimationsdruck hing in der Tat sehr viel davon ab, wie sehr sich der Religionsunterricht als etwas kulturell Nützliches, der Schulkultur Dienliches ausweisen konnte. Seine Themenüberschneidungen mit anderen Schulfächern und damit seine interdisziplinäre Attraktivität konnte herausgestellt werden. Die Trennung von Gemeindekatechese und schulischem Religionsunterricht, wie sie der Synodentext von 1974 vorschlug, wurde als Entlastung empfunden. Wenn der Kollege von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft im Lehrerzimmer dem Religionslehrer den Vorwurf entgegenhielt: «Du willst ja nur deiner Kirche Zuträgerdienste leisten, Religion hat in der Schule nichts zu suchen», dann empfand dieser es als Entlastung, wenn er auf die Trennung von Katechese und Unterricht hinweisen konnte. Für das Thema Sakramente, das kirchliche Leben und die religiöse Praxis war er nicht mehr zuständig.

Nach über 30 Jahren ist der Wind umgesprungen und die Großwetterlage hat sich grundlegend geändert. Die ältere Säkularisierungsthese ist tot. Erstaunt hat das intellektuelle Justemilieu davon Kenntnis genommen, dass Religion und Moderne nicht nur kompatibel sind, dass sogar religiöse Renaissancen zu registrieren sind, dass im schnellsten Land des Westens, den USA, Religion in voller Blüte steht. Unterhalb aller Kritik am christlichen und islamischen Fundamentalismus ist niemand mehr in Erklärungsnot, der sich als religiöser Mensch bekennt. Für den Religionsunterricht hat die Auseinandersetzung um LER zu Erkenntnissen geführt, die zur Revision von deprofilierenden Trends geführt haben. Mit guten Gründen traut man einer Religionskunde, welche die Teilnehmerperspektive zugunsten einer reinen Beobachterposition ausblendete, wenig oder nichts zu. Wer Religion nur besichtigt, lernt sie nicht wirklich kennen. Für die Ausbildung von Werten und für die persönliche Sinnorientierung leistet die reine Beobachterperspektive nichts. In der allgemeinen Pädagogik hatte unterdessen die Einsicht sich durchgesetzt, dass vor allem in der Grundschule der pädagogische Ehrgeiz weit über reine kognitive Wissensvermittlung hinausgehen muss. Das Lernen mit «Kopf, Herz und Hand» gilt als Credo der Grundschulpädagogik. Erlebnismöglichkeiten und Handlungsorientierung stehen im Mittelpunkt. Die Schule sollte nicht mehr nur Lernort, sondern Lebensraum werden, sich aber gleichzeitig durchlässig machen für «außerschulische Lernorte». Schon 1987 hatte Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, für die Zusammenarbeit der «Lernorte des Glaubens» geworben. Der Religionsunterricht, der an Ansehen und Profil gewonnen

habe, sei wichtiger geworden: «Für die Gemeinde ist er ein unersetzliches Feld des Gesprächs und der Begegnung mit Kindern und Jugendlichen, die von den Familien oder von ihrer eigenen Einstellung her keinen Zugang zur Gemeinde haben. Der Religionsunterricht ist für viele Kinder und Jugendliche – vom kirchlichen Kindergarten einmal abgesehen – oft die einzige Stätte, wo das Thema Religion und Glaube lebendig werden kann. […] Es ist allerdings schwer, diese Chance im Bewusstsein aller Pfarrer, Diakone und Laienmitarbeiter der Gemeinden fest zu verankern.»[1]

Das Ideal einer synergetischen Zusammenarbeit der verschiedenen «Lernorte des Glaubens», die das Gesamtkunstwerk einer religiösen Sozialisation oder Erziehung zustande bringen würden, war nie mit der Realität zu verwechseln. Das neue Papier der Deutschen Bischöfe «Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen» gibt eine nüchterne Analyse und kommt zu dem Ergebnis, dass für eine große Mehrzahl der Kinder und Jugendlichen der Religionsunterricht tatsächlich die einzige nachhaltige Möglichkeit der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi darstellt. Im Jahre 2002 sind im Bistum Limburg 94.000 Teilnehmer am Sonntagsgottesdienst gezählt worden. Zum gleichen Zeitpunkt besuchten 97.000 Kinder und Jugendliche jede Woche den zwei- bzw. dreistündigen Religionsunterricht. Die Schnittmenge der beiden Zahlen ist winzig. Im Klartext heißt das, von einer Arbeitsteilung zwischen einer Gemeindekatechese und dem Religionsunterricht kann nur für ca. 5 % der Kinder die Rede sein, einfach deswegen, weil für den Rest eine Gemeindekatechese nicht existiert.

Die Religionslehrer wissen das. Vor allem dann, wenn sie beherzigt haben, was ihnen die Religionspädagogik seit Jahren ans Herz legt, nämlich Virtuosen der Wahrnehmung zu sein. Die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler soll abgehorcht werden nach allem, was an transgressiven Keimen und krypto-religiösen Erscheinungen vorkommt (Arno Schilson). Die Jugendkultur wird darauf hin inspiziert, was sich an Sehnsüchten «nach dem Ultimaten» (Oser) allenfalls ausmachen lässt. Eine Theologie, die in einer religionsgenerativen Anthropologie wurzelt und überall mit Keimen eines anonymen Christentums rechnet, wird manches finden, an das angeknüpft werden könnte. Die Orientierung am Schülersubjekt kann mit der Pädagogenformel bezeichnet werden: «Die Kinder und Jugendlichen müssen dort abgeholt werden, wo sie stehen.» In ähnlicher Metaphorik ist gelegentlich von der Augenhöhe die Rede, die den Horizont des kindlichen Blicks vorgebe. Ein Pädagoge mag tatsächlich auch einmal in die Hocke gehen, aber das wird den Kindern auffallen. Die statusehrliche Perspektive ist für die Kinder durchaus normal: der Erwachsene ist ungefähr um eine Kopflänge größer. Sein Blick geht weiter. Wenn die Kinder von dort abgeholt werden, wo sie stehen und gehen, dann könnte der Lehrer durchaus wissen, wo es lang geht. Er darf ein Wegweiser sein, er muss es

sogar, wenn er sein Lehrersein ernst nimmt. Das Ideal, den Gegenstand des Religionsunterrichts aus der Lebenswelt der Schüler heraus zu destillieren, rechnet insgeheim schon damit, dass eine christliche Gemeinschaft, die Kirche in dieser Lebenswelt nicht mehr vorkommt.

Es hat einen eigenen Reiz, die Kirche beiseite zu setzen, die ja vieles an sich hat, was wenig attraktiv erscheint, die eine Agentur von Langsamkeit ist und spätneuzeitlich ihre Probleme mit der Moderne hat. Es ist verlockend, in einem großen Bogen zweitausend Jahre Geschichte zu überschlagen und mit der Unmittelbarkeit des Neuen Testamentes zu punkten. Viele Religionslehrer erhalten von pubertierenden und älteren Schülerinnen und Schülern das Angebot: «Jesus ist ok, du bist ok – bleib' uns aber gefälligst weg mit der Kirche.» Für die Generation, in der es hieß «Jesus ja, Kirche nein» hat diese Versuchung oft ein kirchenfernes Selbstbild befördert. Dies hat sich im Zeitalter der «Wiederkehr der Religion», die dennoch nicht zu vollen Kirchen führt, nicht wesentlich geändert.

Nun gibt aber das neue Papier der Deutschen Bischöfe Hoffnung. Es geht davon aus, dass für die meisten Kinder und Jugendlichen die Gemeindekatechese, von der sich der Religionsunterricht in Würzburg verabschiedet hatte, ohnehin kaum mehr eine nennenswerte Rolle spielt. So gerät der Religionsunterricht in eine ungewollte Monopolstellung. Das wertet ihn außerordentlich auf. Plötzlich wird klar, dass die Tatsache, dass der Religionsunterricht, wie die Studie von Anton Bucher aus dem Jahr 2000 deutlich belegt hat, im Großen und Ganzen funktioniert und dass er somit eine Riesenchance bietet, um die uns die Länder beneiden, die in der laizistischen Tradition einer radikalen Trennung von Staat und Kirche stehen. Der Artikel 7, Abs. 3 im Grundgesetz macht den Religionsunterricht «zum ordentlichen Lehrfach» und zu einer res mixta, die den Kirchen eine entscheidende Rolle zuweist. Indem sich das deutsche Volk «vor Gott» seine Verfassung gibt, nimmt sich der Staat als höchste Instanz zurück. Er ist für Religion nicht zuständig. Im Artikel 4, der die Religionsfreiheit auch mit Blick auf korporative Rechte anspricht, wird deutlich, dass die Trennung von Staat und Kirche keine feindselige ist. Die intensivste Kooperation findet im Religionsunterricht statt. Die Kirchlichkeit des Religionsunterrichts ist also staatsphilosophisch und rechtlich kaum überbietbar gesichert. So ist es keineswegs eine übergriffige Verfolgung von Partikularinteressen, wenn die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Religionsunterricht der staatlichen Schulen ihre Mission erfüllen. Die weltanschauliche Neutralität des Staates wir dadurch gewahrt, dass er nicht eine Konfession im Sinne einer Staatsreligion protegiert. Aus dem Text der Würzburger Synode, die den Religionsunterricht deutlich von der Gemeindekatechese unterscheidet, folgt übrigens keineswegs, dass das Fach auf seine konfessorischen und für den Glauben werbenden Aktivitäten verzichten sollte. Zwar kann ein schuli-

scher Religionsunterricht nicht umstandslos das Erziehungspensum des Elternhauses und der Gemeindekatechese mit übernehmen, aber er muss die richtigen Konsequenzen aus der zentralen Position ziehen, in die er ungewollt und ungeplant geraten ist. Wie sehen die aus?

In der religionspädagogischen Zunft hat übrigens zunächst auf der evangelischen Seite, der *performative* Aspekt dazu geführt, dass es nun auch eine theoretische Lizenz dafür gibt, das Erlebnis, die nonverbalen Elemente der religiösen Praxis mit einzubeziehen. Wer den Zugang zur Religion nur cerebral und kognitiv im Sinne eines besichtigenden «Durchnehmens» konzipiert, springt zu kurz. Wer über Religion nur Begriffe bildet, kann sie nicht wirklich begreifen. Zwar ist mit aufwachsender Kompetenz zur Reflexion auch die kritisierende und würdigende Beobachterperspektive wichtig, über die Religion gibt es eine Menge zu wissen. Wer aber nicht am eigenen Leibe Erfahrungen sammelt und aus eigenem Erleben sich die Teilnehmerperspektive erschließt, kann auch nicht wirklich wissen, was Glaube ist und bewirkt. Das key-word «Performanz» ist ein Import aus der analytischen Sprachphilosophie, in der man entdeckt hat, dass es Wörter gibt, die das *sind*, was sie bedeuten. Bei den meisten Verben ist durch ihren bloßen Gebrauch noch nicht gesichert, ob ihnen in der Realität etwas entspricht. Wer sagt: «Da lach' ich doch», muss deswegen keine Miene verziehen. Wer aber sagt: «Ich verspreche dir…», der hat durch dieses Verb tatsächlich ein Versprechen abgegeben, also eine Handlung vollzogen. Diese performative Sprachhandlung, in der ein Wort *ist*, was es bedeutet, wird zum Modell für den neuen religionspädagogischen Ansatz, in dem nicht nur über Religion geredet wird, in dem vielmehr Religion erlebbar und erfahrbar sein soll.

Die Klärung des Begriffes «Mystagogie», des zweiten Leitbegriffes einer neu sich abzeichnenden Religionspädagogik, ist nicht ganz so einfach. Für die einen ist die Mystik, in die eingeführt werden soll, schlicht der Bereich des Nonverbalen und Symbolischen, ein Feld auf dem viele Blumen blühen, eine bunte Welt, vielsprachig multikulturell und global. In der gegenwärtigen Konjunktur einer ubiquitären Mystik steht der Einzelne vor dem globalen Warenkorb der transkulturellen Geheimisse. Die finale Partnerschaft von Ich und allem sorgt für einen bunten Fundus, in dem viele Kerzen und Räucherstäbchen brennen, Mandala und Rosenkranz wie Spielsachen nebeneinander liegen. Nicht immer erreicht die interreligiöse Gestimmtheit die Qualität eines Diskurses über die Theologie der Religionen. Wenn sie sich mit der vor allem in der Grundschulpädagogik beachtlichen Tradition der Ganzheitlichkeit und des Lernens mit Kopf, Herz und Hand verbindet, kommt es zu einer *schwachen Mystagogie*. Man muss kein Lernpsychologe sein, um zu wissen, welche Rolle Eindrücke, Bilder, sinnliche Erfahrung jeder Art für prägsame Kinder im Grundschulalter, spielen. Vor

allen Dingen haben die unterschiedlichen reformpädagogischen Traditionen von Montessori bis Rudolf Steiner immer Wert auf Ganzheitlichkeit gelegt.

In der Religionspädagogik hat es nach Würzburg eine Hochkonjunktur der Symboldidaktik gegeben. Da wurden Steine gestreichelt, Tücher gelegt, Bäume umarmt, und das Lernen mit allen Sinnen ließ die Dauerflamme dicker Kerzen im Klassenraum leuchten. Ikebanisch arrangierte knorrige Äste und Efeuzweige, von Seidenschleiern umspielt und von wie zufällig verstreuten Kieselsteinen umgeben, wurden im Stuhlkreis meditativ betrachtet. Eine vom süßen Duft asiatischer Weihrauchstäbchen umwehte Sphäre des sanften Kitsches breitete und breitet sich noch immer in manchen Klassenräumen aus. Pius Siller warnte früh schon vor der Etablierung einer eigenen Schulreligion.

Wer dagegen für eine *starke Mystagogie* plädiert, greift zurück auf den Glutkern des Monotheismus, der im alten Israel in der «Mosaischen Unterscheidung» (Jan Assmann) den entscheidenden Qualitätssprung in der Religionsgeschichte entdeckt hatte. Die biblische Aufklärung[2] ist nicht zu denken ohne die Kritik an den selbst gemachten Göttern. Der Kerngedanke: Ein selbst gemachter Gott ist kein Gott. Die heidnische Götterwelt war als Verlängerung menschlicher Interessen und Bedürfnisse durchschaut worden. An ihre Stelle trat der Gott der Bibel, kein Ding in der Welt, vielmehr ihr Schöpfer, der sich, indem er sich offenbart, auch entzieht. Dieses Mysterium Gottes ist also konstitutiv mit der biblischen Religionskritik verbunden. Der Gott der Bibel ist nicht anthropogen. Er verdankt seine Existenz nicht menschlichen Bedürfnissen. Er ist es vielmehr, der sich den Menschen offenbart. Diese Geschichte hat eine eigene Semiotik hinterlassen. Während für das alte Israel und später für den Islam die Schrift das Gottesmedium ist, findet im Neuen Testament ein zweiter Qualitätssprung statt, eine Art Medienwechsel, in dem der Mensch selbst zum Ort der Gottespräsenz und zum Gottesmedium wird. Daraus hat sich eine eigene, um den Kerngedanken des Sakraments versammelte christliche Semantik entwickelt, in der das Zusammenspiel von Wort und nonverbalen liturgischen Elementen einen großen Reichtum erzeugt hat. Diese christliche Zeichenlehre kann mit einem Alphabet verglichen werden, dessen nonverbale Elemente aber keineswegs beliebig sind. In diese Welt muss eingeführt werden. Hier gibt es eine Menge zu lernen, aber auch zu können. Im Bistum Limburg ist soeben eine Installation entwickelt worden unter dem Titel «So geht katholisch», in der im Kirchenraum vorgeführt wird, wie eine Kniebeuge zu machen sei, wo und warum. Der neue Religionsunterricht, wie er auch im Limburger Grundschulprojekt ausprobiert wird, muss herausfinden, welche Möglichkeiten starker Mystagogie in der Schule sich auftun, welche anderen Möglichkeiten erschlossen werden können, wenn es zu einem Zusammenspiel von Klassenraum mit den «außerschulischen Lernorten» kommt. Die

sich gerade entwickelnde Pädagogik des Kirchenraums könnte sehr davon profitieren, wenn das, was über das liturgische Exerzitium zu sagen war, vorbereitet ist, so dass die Besichtigungsmentalität in eine Erlebnishaltung überführt werden könnte, die es ermöglicht, ein besonderes liturgisches Exerzitium zu absolvieren.

Wenn sich der Religionsunterricht nicht mit den Kirchenräumen, sondern auch der Kirchengemeinde gegenüber kooperativ öffnet, müsste die Antwort auf der Seite der Gemeindepastoral entsprechend sein. Aber das ist ein anderes Kapitel.

Wer für starke Mystagogie plädiert, muss freilich den Versuch machen, eine ältere, in den 70er und 80er Jahren geprägte Generation von Religionslehrern aus dem binär kodierten kirchlichen Lagerdenken herauszulocken. Liturgischer Reichtum, Weihrauch, Sakralität, sind für manche einfach Indikatoren nostalgischer oder rückwärts gewandter Gesinnung. Für sie ist nicht vorstellbar, dass jemand, gerade weil er auf der Höhe der Zeit ist und die hermeneutischen Standards unter Einbeziehung der symbolischen Formen (Ernst Cassirer) beherrscht, Sakramente und Sakramentalien von symboldidaktischem Spielmaterial unterscheidet. Neugierige Kinder und Jugendliche jedenfalls haben damit keinerlei Probleme.

Anmerkungen

[1] Vgl. Lehmann, K. 1987, Glauben lernen, wo der Glaube lebt. Eröffnungsreferat beim Katechetischen Kongress in München 1987, in: KathBl 112 (1987), H.9, 681-692.

[2] Vgl. EN, Biblische Aufklärung – Die Entdeckung einer Tradition, in: Biblische Aufklärung – Die Entdeckung einer Tradition, Hg. von Martin Frühauf und Werner Löser, Frankfurt 2005, S. 9-24 und J. B. Metz, Memoria Passionis, Freiburg 2006, S. 161ff.

Roberto Graziotto · Droyßig

DER BLICK DER TOTALEN SYMPATHIE

Über die Mitte des Religionsunterrichts

Meinem Rektor Burkhard Schmitt gewidmet

In vielen Ländern Europas wird «Religion» in den Schulen unterrichtet. Eine Beschreibung dieses Unterrichtes und wie er in verschiedenen Ländern oder auf verschiedenen Schulebenen gehalten wird, ist nicht das Ziel meines Beitrags. Ich möchte lediglich der Frage nach dem Sinn religiöser Vermittlung an der Schule nachgehen.

Vorab gesagt: Religionsunterricht scheint mir grundsätzlich sinnvoll, weil «der religiöse Sinn»[1] (Luigi Giussani) konstitutiv zu den Grunderfahrungen des Menschen gehört; es wäre problematisch, wenn eine Schule (mit welchem Argument auch immer) eine der Grunddimensionen des Menschseins aus ihrem Bildungsplan ausklammern würde.

Aber die Annahme, dass religiöse Unterweisung sinnvoll ist, sagt noch nichts über das «Wie» des Unterrichtes selbst. Ich sehe zwei Dimensionen, die ihn rechtfertigen können: Eine *theoretische* und eine *existentielle Dimension*.

Theoretisch, weil der Religionsunterricht die Möglichkeit gewährt, religiöse Inhalte auch einem un- oder a-religösen «Publikum» anzubieten, also Menschen, die keine oder noch keine konkrete Bindung an die Kirche haben; *existentiell*, weil Religionsunterricht selbst ein Ort sein sollte, an dem nicht nur über die Liebe Gottes für die Menschen und die Nächstenliebe geredet, sondern beide lebendig vollzogen werden.

Roberto Graziotto, 1960 in Casale Monferrato (Italien) geboren. Verheiratet, Vater zweier Kinder. Er hat 9 Jahre in der Grund- und Hauptschule in Bayern gearbeitet. Seit 2001 Gymnasiallehrer für Religion, Philosophie und Geschichte an der Christophorusschule Droyßig (Sachsen-Anhalt). Tätigkeit als Übersetzer. In der amerikanischen Ausgabe von Communio erschienen von ihm «What does it mean to philosophize?» (Winter 2002) und «How christians should think about politics» (Sommer 2004).

Nach der Wahrheit fragen

Ich habe eingangs von religiösen «Inhalten» gesprochen. Jedoch sollten wir den Religionsunterricht nicht auf eine synkretistische Ansammlung von religiösen Informationen oder Geisteshaltungen reduzieren. Zwar gehört es auch zum Auftrag des Religionsunterrichts, dem Schüler die «Inhalte» anderer Religionen zu eröffnen oder über soziale und zwischenmenschliche Themen zu sprechen, aber stets sollte die Frage aufrecht erhalten werden, was denn nun *eigentlich* Wahrheit ist, denn diese lässt sich nicht pluralistisch verwässern. Nicht alle religiösen Inhalte sind gleichwertig; selbst wenn ich im Zuge einer falsch verstandenen Idee von Toleranz behaupten würden, dass es nie klar sein könne, was eigentlich Wahrheit sei, so würde ich doch gerade diesen Relativismus für wahr halten. Der Wahrheitsfrage kann nicht ausgewichen werden!

Ein Christ kennt eigentlich nur *eine Wahrheit*, und diese trägt einen Namen: der aus Liebe menschgewordene Gott Jesus Christus. Die Herausforderung des christlichen Religionsunterrichtes besteht deshalb darin, im nötigen Respekt gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen diese Wahrheit zu vertreten und zu verlebendigen.

In der Oberstufe eines Gymnasiums werden gewöhnlich anthropologische, theologische, christologische, ekklesiologische und ethische Themen behandelt, und selbstverständlich muss nicht der ganze Religionsunterricht auf ausdrücklich Christologisches ausgerichtet sein. Bei der Behandlung etwa eines ethischen Themas kann der Verweis auf Christus als *die* Wahrheit durchaus implizit bleiben, und dennoch wissen wir, dass der Logos Ursprung und letzte Dimension des Ganzen ist.

Nun, gerade diese Wahrheit angesichts eines Publikums zu vertreten, welches sie nicht von Haus aus für wahr hält, ist die große Herausforderung des Religionsunterrichtes in der Schule. Hierin kann der Christ den theologischen Sinn des Unterrichtes sehen. «Er war in der Welt» (Joh 1,10): der Religionslehrer soll in seinem Tun und Wirken auch in der Welt sein. Dass, wie es weiter bei Johannes heißt, «die Welt die Wahrheit nicht erkennt», ist gerade die Spannung, die es auszuhalten gilt. (Obwohl natürlich Religionslehrer auch oft auf junge Leute treffen, die an der Wahrheit des Christentums sehr interessiert sind). Der Auftrag lautet: die Wahrheit jeden Menschen erleuchten zu lassen …

Anthropologie

«Der Anfang ist nicht nur für den denkenden Menschen, den Philosophen, ein Problem, das an ihm haften bleibt und alle seine nachfolgenden Schritte bestimmt, der Anfang ist auch für den antwortenden, sich entscheidenden

Menschen eine Ur-Entscheidung, die alle späteren in sich schließt.»[2] So sollte sich der Religionslehrer verstehen: als einen antwortenden, sich entscheidenden und deshalb entschiedenen Menschen. Was im Allgemeinen für seine Geisteshaltung gilt, findet seine konkrete Dimension da, wo er sich zu entschieden hat, wie er den vorher angedeuteten Denkweg des Religionsunterrichtes, also welche Anfänge er für den anthropologischen, theologischen, christologischen, ekklesiologischen und ethischen Weg setzt.

In den ersten Jahren meiner Tätigkeit als Religionslehrer war ich geneigt, «von unten» anzufangen, also mit Menschenbildern aus dem naturwissenschaftlichen oder soziologischen Bereich bzw. aus den Weltanschauungen und Menschenbildern, welche die Schüler mit sich herumtragen. Heute denke ich eher, dass der Religionslehrer von sich aus diesen Anfang, diese Ausgangslage bestimmen sollte.[3] So versuche ich am Anfang die Frage quasi «von oben» her zu erörtern: ist der Mensch gottfähig? Ja, der Katechismus der katholischen Kirche (KKK) etwa bietet eine solche Ausgangsbasis in dem Kapitel: *Der Mensch ist «gottfähig»*.[4] Hier werden das für den Menschen konstitutive Verlangen nach Gott und die Wege der Gotteserkenntnis thematisiert. Womöglich werden einigen Schüler die Aussage des *Katechismus*, der ökumenisches, ja philosophisches Gemeingut einer christlichen Weltanschauung beinhaltet, in Frage, ja radikal in Frage stellen, mal explizit mal implizit, dadurch jedoch haben sie die Möglichkeit, einen religiös und theologisch echten, religionsgeschichtlich und gemeinschaftlich verbürgten Vorschlag wahrzunehmen und ihn zu verifizieren.

Wenn der Standpunkt einer christlichen Weltanschauung einmal klar ist, dann hat man eine Basis gewonnen, von der aus die Reise um naturwissenschaftliche (z.B. Darwin), soziologische (z.B. Comte, Marx, Lorenz), psychologische (z.B. Freud) und philosophische Menschenbilder unternommen werden kann. Hier sollte natürlich den Interessen der Schüler Raum gewährt werden, was zum Beispiel in Form von Freiarbeit[5] gut zu bewerkstelligen ist.

Vom Menschen- zum Gottesbild

Vom *Menschenbild* führt ein weiterer Schritt zum *Gottesbild*. Hier muss der Religionslehrer in besonderer Weise aufpassen, dass das, was ihm das Teuerste sein sollte, eben Gott, nicht in falscher Begrifflich- oder Bildlichkeit verzerrt oder reduziert wird. Klassen, die auf philosophisch-theologischem Terrain sich zu bewegen imstande sind, kann man zu erklären versuchen, dass eine religiöse Weltanschauung sich selbst zerstört, wenn sie meint, dass Gott lediglich ein Sprachphänomen ist. Das geschieht etwa, wenn man eine sogenannte *kulturelle* Strategie und Absicht verfolgt, in der Meinung etwa, kultivierte Schüler eines Gymnasiums hätten sich doch mit

dem «Phänomen» Gott auseinanderzusetzen, unabhängig davon, ob zwischen Gott und der Sprache eine wirkliche Referenz und Beziehung aufgewiesen werden kann[6]. «Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen … auf die Frage nach der Referenz, der «Bedeutung» jenseits des ‹Sinnes› der Texte … ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur.* Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: *fiction*».[7] Dadurch ist eine echte Auseinandersetzung mit der Frage nach der Wahrheit Gottes von vornherein umgangen.

Auf einer allgemeineren, nicht spezifisch wissenschaftlich-philosophischen Ebene könnte man etwa das Gespräch Peter Seewalds mit Joseph Ratzinger benutzen[8], weil in den Argumentationen des damaligen Kardinals Gott eben nicht als Fiktion erscheint, sondern den Lesern oder den Schülern Inhalte angeboten werden, mit denen er sich auf nicht bloß sprachlicher, sondern vor allem auf existenzieller Ebene konfrontiert sieht. Freilich eröffnen sich auch in der Auseinandersetzung mit vielen evangelischen (z.B. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer) oder orthodoxen (z.B. Alexander Men, Alexander Schmemann) Theologen ähnliche Möglichkeiten.

Christologie

Was ist spezifisch christlich am Christentum?[9] Jesus Christus selber: «Und das Wort ist Fleisch geworden», sagt der Hl. Johannes (Joh 1,14). Die Wahrheit ist Fleisch geworden! Das ist das christliche Hauptereignis. Im Religionsunterricht sollte man dem Schüler helfen, mit dem vollen Anspruch Jesu[10] konfrontiert zu werden. Im Vordergrund steht die Entdeckung der Liebe Jesu als eine herausfordernde Liebe: «Das Sammeln Jesu ist gleichzeitig ein Scheiden»: «das Schwert (Lk 12,51-52) ist Bild … für die Auflösung neutraler Bluts- und Gesellschaftsbande auf den Punkt der je personalen Entscheidung des Einzelnen hin»[11].

In der Oberstufe sind die Schüler Religionsunterricht gewohnt, und sie haben sich in der Regel ein allzu «frommes» Bild von Jesus ausgemalt. Die Auseinendersetzung mit der Provokation Jesu bringt Bewegung in diese Schubladisierung, in die Meinung, man müsse «immer brav sein», um als Christ zu leben. Gerade angesichts der Provokation von Jesu Anspruch entstehen in den Klassen sehr interessante Diskussionen, und es wird Aufgabe des Religionslehrer sein, diese von einer fundamentalistischen Geisteshaltung zu unterscheiden: der Logos Gottes fordert von der Welt (die «sein Eigentum» ist; Joh 1,11) eine radikale, persönliche Entscheidung, eine Entscheidung, die – und das ist das Kriterium gegen Fundamentalismus – den *Charakter der Freiheit* nie verliert. Bei einer fundamentalistischen Geisteshaltung erhebt ein Teil der Wirklichkeit den Anspruch, das Ganze zu sein, während der Christ aus der Überzeugung lebt, dass das Fragmentarische der Welt erst in der göttlichen Wirklichkeit ein Ganzes wird.

Die Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu betrifft natürlich auch die Behandlung der Methodenfrage der biblischen Quellen[12]. Der Bibel kann und soll man sich mit verschiedenen Methoden nähern: philologisch, historisch-kritisch, geistlich-symbolisch … Nie vergessen sollte man jedoch, dass «Christologie von ihren Quellen her elliptisch gebaut ist»[13], d.h. es gibt ein «Ineinander von sinngebender Offenbarung (seitens Gottes) und sinnempfangenden Für-wahr-Haltens (seitens der Kirche)». Der Religionslehrer und seine Klasse haben hier die Möglichkeit, etwa die Frage zu erörtern, welches denn die «sachgemäßere», zu wahrer Kenntnis hilfreichere Annäherung an eine Person oder an einen Text ist: eine solche, die das zu Betrachtende liebt oder eine, die neutral-distanziert bleibt?

Das Auseinanderreißen dieser polaren Ellipsenform christologischer Erkenntnis hat letztendlich zu einer Zersetzung der Gestalt Jesu geführt, von der uns «ungefähr der prophetische Lehrer und Moralist»[14] übrigbleibt, der uns in der Frage nach dem Sinn von Religionsunterricht als Auseinandersetzung mit der Wahrheit natürlich nicht mehr weiterhelfen kann.

Ekklesiologie

In deutschsprachigen Ländern wird die Frage nach der Kirche oft mit klerikalen Problemen identifiziert (Darf ein Priester heiraten? Dürfen Frauen Priester werden?). Aufgabe des Religionsunterrichts sollte es sein, die Kirche in der Vielfalt ihrer Dimensionen zu zeigen: sie lässt sich nicht nur auf die petrinische Dimension reduzieren, wiewohl diese Dimension natürlich sehr wichtig ist. Die Kirche hat aber auch eine marianische, johanneische, paulinische Dimension und Struktur.[15] Maria ist die Verwirklichung der totalen und ganzheitlichen Hingabe an die Wahrheit und Johannes vermittelt die Autoritätssendung Petri mit dem marianischen Jawort. Paulus verkörpert die Glaubensdimension der charismatischen Hingabe: der Glaube allein reicht, um gerettet zu werden. Mit seiner Gestalt etwa lässt sich der Dialog mit unseren lutheranischen Brüdern im Glauben vertiefen.

Durch solche selten bedachten, ekklesiologischen Perspektiven werden Schüler auch in unserer Zeit[16] sehr offen, denn durch deren Vielfalt und Einheit verstehen sie, dass im Religionsunterricht eine kulturelle und existentielle Tiefe auf dem Spiel steht. Das Thema «Kirche» unterrichten heißt in erster Linie aufzeigen, dass es sich bei der Kirche um die «elementare Antwort auf die für mich geopferte Liebe»[17] geht. Gerade in diesem Jahr hat einer meiner Schüler, der sich als Nicht-Christ bezeichnet, eine fast 50 Seiten lange Seminararbeit zum Thema *Siegeszug des Christentums – Gründe für den Erfolg im römischen Reich* verfasst, worin er *die Kraft der Liebe im Christentum* als eine der Hauptgründe seines Erfolges darstellt: «Mit Jesus Christus hat das Christentum nicht nur den von dem Judentum erhofften

Messias, sondern noch vielmehr, nämlich den Beweis für die überwältigende Liebe Gottes. Zwar können auch die Mysterienkulte mit der Liebe ihres Gottes dienen, aber die Liebe des Christengottes ist einzigartig. In keiner anderen Religion konnten die Menschen einen Gott finden, der die Menschen nicht nur liebt, sondern der sie sogar so sehr liebt, dass er aus Liebe Mensch wird»[18].

Freilich sollen auch jene hitzigen und aktuellen Fragen, welche die strukturellen Probleme betreffen (etwa Frauenpriestertum, Zölibat, Inquisition, Ökumene) nicht verschwiegen, sondern in aller Offenheit diskutiert werden. Sie setzen jedoch die Kenntnis voraus, dass die Kirche zuallererst eine vielfältige und liebende Antwort auf die Liebe Gottes ist. Die Einbettung der auf den ersten Blick so brennenden Fragen in diesen tieferen Kontext der Kirche hilft dem Religionslehrer und den Schülern, nicht allzu schnell in Sackgassen zu geraten, aus denen man ohne Umkehr nicht mehr herauskommt.

Ethik

Auch im ethischen Bereich spielen die vorgestellten Perspektiven, insbesondere die Wahrheitsfrage eine große Rolle.[19] Von der philosophischen Ethik her soll im Religionsunterricht die Frage thematisiert werden, ob *Gut und Böse* relativ sind.[20] Die Schüler unserer Zeit atmen freilich die postmoderne Atmosphäre und tendieren dahin zu glauben, dass die Unterscheidung von Gut und Böse Ansichtssache ist und sie meinen, da es in der Tat in vielen Bereichen eine Frage des Abwägens sein kann, ob etwas gut oder böse ist, dass dieser Unterscheidung keine klaren Prinzipien zugrunde liegen. Da jedoch, wo der Mensch, etwa unter dem Blick der Liebe, der Erlösung oder der Würde als Selbstzweck (also um seiner selbst willen) betrachtet wird, da wo «wir in keiner Handlung uns selbst oder andere bloß als Mittel gebrauchen dürfen» (Kant), da ist auch der Kontext, in dem der Religionsunterricht absolute Werte vermitteln sollte und wo klare Worte gegen Abtreibung und Euthanasie fallen dürfen und müssen.[21]

Ein anderer Zugang zu ethischen Themen dürfte die Frage nach dem Sinn von *Toleranz* sein.[22] Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz erörtert am Beispiel von Lessing und Cusanus[23] «zwei Modelle der europäischen Geistesgeschichte» zum Verständnis, was Toleranz ist. Während uns Lessing mit seiner berühmten Ringparabel ein Modell von Toleranz darstellt, in dem Wahrheit indifferent ist (wir haben tolerant zu sein, weil wir die Wahrheit nicht kennen), so präsentiert der zweite in seinem *De pace fidei* ein Modell, aufgrund dessen wir tolerant zu sein haben, gerade *weil* wir die Wahrheit kennen und diese Wahrheit fähig ist, die in der Welt verstreuten (Teil-) Wahrheiten zu integrieren. Vielleicht ist im Modell von Cusanus die

Provokation Jesu nicht bis zu Ende bedacht worden, denn Sammeln und Integrieren implizieren auch die Herausforderung des Scheidens. Aber Cusanus' Vorschlag ermöglicht uns doch, die Frage nach der Wahrheit im Verhältnis der Religionen zu thematisieren.

Ein *Weltethos* wie dasjenige Hans Küngs kann uns zwar helfen, über eine notwendige Frage der Beziehung zwischen Überlebensstrategien, Weltethos, Weltfriede, Religionsfriede nachzudenken, es bewegt sich aber grundsätzlich in der Aufklärungstradition Lessings und führt zu einer Gleichgültigkeit (Gleich-Gültigkeit) in der Wahrheitsfrage. Worauf Hans Küngs Weltethos auf theoretische Weise abzielt, hat eigentlich Papst Johannes Paul II. existenziell und ohne die Tiefe der christlichen Wahrheit preiszugeben, verwirklicht. Die Wahrheit, die sich im stellvertretenden Leiden Christi für die Welt offenbart hat. Am Begräbnis des vergangenen Papstes, das in unser aller Gedächtnis lebendig bleibt, befanden sich Menschen aus verschiedensten Kulturen und Religionen. Es begegneten sich selbst jene, die sich auf der politischen Weltbühne als Feinde gegenüberstehen.[24]

Die Antwort der Wahrheit als Liebe

Besonders für das Schulfach, in welchem die Wahrheit als Offenbarung der Liebe Gottes für die Menschen, ja in dem Gott als Liebe gesehen wird, gilt, dass nur Liebe glaubhaft ist (Hans Urs von Balthasar). Natürlich gilt dies überall, aber wer die eigenen Schüler – mit einem Ausdruck von Cesare Pavese – nicht mit dem «Blick der totalen Sympathie»[25] betrachtet, schaut sie anders an, als Christus sie anschauen würde: «Liebe will keinen anderen Lohn als Gegenliebe, darum will Gott für seine Liebe von uns nichts anderes als die unsere; ‹nicht im Worten und mit der Zunge wollen wir lieben, sondern in der Tat und in der Wahrheit› (1 Joh 3,18)».[26]

Der Ausdruck von Cesare Pavese ist freilich sehr pointiert. Dennoch: mit Sympathie ist nicht eine emotionale Überleistung gemeint, aber es weist uns die richtige Richtung: «Liebt einander» (Joh 15,17)! Dieses Gebot gilt auch für die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer: «Der Blick der totalen Sympathie – das ist der Blick, mit dem ich Menschen anschaue, die mir besonders lieb sind … Das ist unmöglich in der Beziehung Lehrer-Schüler und das ist auch nicht gemeint. Auch keine romantische Gefühlsduselei[27]: ‹…wir haben uns ja alle so lieb…› – Was dann? Es geht um die Haltung, mit der ich meinem Gegenüber begegne. Es geht darum, ihn nicht als Gegenstand oder Material für meine pädagogischen Projekte anzusehen, sondern ihn als Mensch wahrzunehmen. Das klingt vielleicht banal, aber wie oft gelingt es uns im Alltag wirklich, im Anderen einen Menschen zu sehen?»[28] Wie oft gelingt es uns, ihn so zu sehen, wie er eigentlich ist: Jemanden, für den Christus sein Leben hingegeben hat?

«Gott, der sich im Bunde schenkt, will zunächst nichts anderes als die eifernde treue Liebe … für sich. Denn die absolute Liebe soll geliebt und im Liebenden eingeübt werden»[29]. Kein Mensch kann für den anderen Menschen die Stelle Gottes einnehmen: Schüler können für Lehrer Götzen werden und umgekehrt; aber das hat mit christlicher Liebe, die in der Tat Sym-pathie ist, gar nichts mehr zu tun. Das kontemplative Leben im Gebet, in dem wir lernen, jeden Tag zu danken, dass Gott Liebe ist, ist eine Hilfe, jegliche falsche und ausnutzende Abhängigkeit zu vermeiden[30]. Aber auch die offene Konzentration auf die Schule in ihren verschiedensten Aspekten kann helfen, Formen der *curvatio in se ipso* zu vermeiden: der Lehrer soll z.B. seine Rolle als Lehrer nicht aufgeben; er wird etwa den Schülern Noten geben müssen, und diese sollten die normalen Kriterien der Gerechtigkeit und Transparenz respektieren, aber ebensosehr spielt selbst bei der Notengebung die Liebe eine große Rolle, jedoch nicht als Gegensatz zur Gerechtigkeit, denn ich gebe die Noten *für* meine Schüler, nicht *gegen* sie! Natürlich müssen Lehrer auch schlechte Noten geben, auch im Fach Religion: aber in diesem Fall sollten sie als Korrektiv der Haltung der Schüler interpretiert werden können und nicht primär als eine Strafe.

Um zu vermeiden, dass Schüler bzw. Lehrer füreinander «Götzen»[31] werden, müssen Sympathie und Distanz im Gleichgewicht bleiben; das ist keine Vorsichtsmaßnahme, sondern Struktur der Liebe selbst: das Vereinnahmen des Anderen oder falsche Abhängigkeit sind keine Liebe. Denn im Zentrum steht die Sendung des Menschen vor und von Gott, nicht biographische Zufälligkeiten: «Die Existenz gehört dem Auftrag, nicht die Biographie»[32]. Hinter dem Religionsunterricht stehen die Existenzen von Schülern und Lehrern, und sie versuchen, die Liebe zu verstehen und zu leben. Nur in solcher Konstellation ist der Sinn von Religion als Schulfach zu verstehen, ja der christliche Auftrag als solcher, den der Hl. Johannes mit dem Begriff des «Bleibens» festgehalten hat: «Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; *manete* in dilectione mea. So wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich Euch geliebt; *bleibt* in meiner Liebe» (Joh 15,9).

Anmerkungen

[1] Vgl. Luigi Giussani, *Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn*, Freiburg 1992.

[2] Hans Urs von Balthasar, *Schau der Gestalt,* Einsiedeln 1961, 15.

[3] Luigi Giussani, *Das Wagnis der Erziehung,* St. Ottilien, 1996. Der italienische Autor meint, dass es Auftrag des Erziehers ist, einen Vorschlag mit Autorität (aber nicht autoritär) anzubieten, den der Schüler zu verifizieren hat (Entspricht das, was mir vorgeschlagen wird, meinem Wesen, lässt es mich als Mensch wachsen?). Eine reaktionäre Idee religiöser Erziehung unterschiede sich von

diesem pädagogischen Ansatz, insofern sie nicht an einer echten Verifizierung des Vorschlages interessiert wäre.

[4] KKK, 27-35.

[5] Bei der *Freiarbeit* handelt es sich um eine Arbeitsform, mit welcher der Schüler – vom Lehrer begleitet – ein Thema und seine Erarbeitung selbständig in die Hand nimmt. Sie ist meines Erachtens für die Freiheit eines echten und persönlichen Verifizierungsprozesses des Schülers wichtig.

[6] Vgl. Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht,* in *Nach Gott fragen,* Berlin *(Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken)*, Sept./Okt. 1999, 772-773.

[7] Ebd. 773.

[8] Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unser Zeit,* München 2002.

[9] Nach einer Klausurtagung unserer Schule habe ich diese Frage auf Wunsch einiger Kollegen in Form eines Vortrages erarbeitet: *Das Christliche im Christentum. Philosophischer und theologischer Versuch über unseren Erziehungs- und Bildungsauftrag,* Droyßig, 2004.

[10] Hans Urs von Balthasar, *Die Provokation Jesu*, in: *Die Handlung,* Einsiedeln 1980, 404-408.

[11] Ebd. 405.

[12] Hans Urs von Balthasar, *Die Personen in Christus,* Freiburg [2]1998, 53-135.

[13] Ebd. 53. Für Schüler geeigneter als *Das Methodenproblem* in *Die Personen in Christus* (Theodramatik II,2) ist das Kapitel *Die Inflation des Wissens* in Hans Urs von Balthasars kleinem Band *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* Freiburg 1980, 73-80.

[14] Ebd. 78.

[15] Hans Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt,* Trier 1989, 111-236. Mit Joh 21 könnte man dem Schüler die Rollen von Johannes und Petrus erläutern. Johannes, der Lieblingsjünger, erkennt Jesus zuerst; Petrus, der Fels, handelt dann aufgrund der Liebe dieser johanneischen Erkenntnis.

[16] Ich arbeite nun seit mehreren Jahren in Sachsen-Anhalt, also in einem sehr säkularisierten Kontext. Man sieht, dass selbst in einem Umfeld ohne religiöse Voraussetzungen solche kirchlichen Themen mit Jugendlichen zu behandeln wären.

[17] Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln 1985, 67.

[18] Christian Hädrich, *Siegeszug des Christentums – Gründen für den Erfolg im Römischen Reich,* Droyßig 2006, 38 (Manuskript).

[19] Als unerlässlicher biblischer Bezug ist der Verweis auf den Dekalog auch in der Oberstufe immer wieder wichtig. Auch wenn man die Zehn Gebote in der Unter- oder Mittelstufe gelernt hat, so bedeutet das noch nicht, dass man sie auch später noch kennt.

[20] Vgl. Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe,* München 1999, 11-23.

[21] Auch Themen der medizinischen Ethik könnten hier angesprochen werden, etwa der Unterschied zwischen maximaler (das äußerste, technisch-medizinisch Machbare tun) und optimaler (den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit sehen) Behandlung eines Patienten. Und vielleicht wird ja die extreme Form der Euthanasie da praktiziert, wo man unter dem Wahn eben jenes Aktivismus steht, der denkt, man solle den Menschen umbringen, wenn man ihn technisch nicht mehr heilen kann.

[22] Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, *Toleranz – Wahrheit – Weltethos. Zum Verhältnis der Religionen,* IKaZ, Mai-Juni 2003, 285-298.

[23] ebd. 286-291.

[24] Anlässlich des Todes Johannes Pauls II. haben wir uns im Religionsunterricht mit dieser großen Gestalt befasst, da so viele Jugendliche besonders von den letzten Krankheitsjahren dieses Mannes tief beeindruckt waren.

[25] Vgl. Konstanze Szelényi-Graziotto und Roberto Graziotto, *Ein Blick der totalen Sympathie,* und Leonie Ascheberg, *Ist ein Blick der totalen Sympathie zwischen Lehrern und Schülern möglich? Ein Denkanstoß,* in: Droyßiger Blätter, 2004/2005, 159-160.

[26] Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* 72.

[27] Vgl. «Damit allerdings ein Blick der totalen Sympathie möglich ist, müssen Lehrer zumindest Einblicke in ihr Leben nach der Schule geben», z.B. «Emotionen preisgeben oder erahnen lassen» (Leonie Ascheberg, ebd. 159).

[28] Konstanze Szelény-Graziotto, ebd. 160.

[29] Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* 72.
[30] «Gebet, kirchliches wie persönliches, ist … aller Aktion vorgeordnet.» In: Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* 73.
[31] Mel Gibson konnte in seinem Film *Der Mann ohne Gesicht,* (Deutsche Ausgabe, Home Video 1994) in wunderbarer Weise zeigen, wie Sympathie und Distanz in der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler durchhaus möglich sind.
[32] Hans Urs von Balthasar, *Nochmals – Reinhold Schneider,* Freiburg 1991, 18.

Monika Scheidler · Dresden

RELIGIONSUNTERRICHT IN EINEM ATHEISTISCHEN UMFELD

Religionspädagogische Situation und Perspektiven in Ostdeutschland

Unter den Bedingungen mehrheitlicher Konfessionslosigkeit ist die ostdeutsche Religionspädagogik in vielfacher Weise – anders als die westdeutsche Religionspädagogik – herausgefordert, nicht nur die gesellschaftliche Situation wahrzunehmen, sondern auch die individuellen Voraussetzungen von Lernenden und Lehrenden zu analysieren, die institutionellen Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts, die konkreten Formen der Unterrichtsorganisation vor Ort sowie den real existierenden Religionsunterricht. Des Weiteren gilt es, die Beobachtungen aus theologischer, schul- und religionspädagogischer Sicht zu beurteilen und zukunftsfähige Handlungsperspektiven für das Fach Religion in einem überwiegend atheistischen Kontext zu entwickeln. Weil die Mehrheitsbevölkerung in Ostdeutschland religiösen Anliegen, Fragen und Institutionen nur mit wenig Wohlwollen begegnet,[1] stellen sich die genannten Herausforderungen mit anderer Dringlichkeit als in Westdeutschland.

Dieser Beitrag skizziert zunächst die religionsbezogenen Haltungen der Mehrheitsbevölkerung in den Ostbundesländern. Zweitens werden die Einstellungen nichtkonfessioneller ostdeutscher Eltern zum Religionsunterricht in den Blick genommen. Drittens geht es um die Frage der Begründung schulischen Religionsunterrichts in einem mehrheitlich atheistischen Kontext. Viertens werden Anliegen und Lernpotenzial eines Religionsunterrichts skizziert, in dem christliche und nichtkonfessionelle Schüler gemeinsam lernen. Fünftens geht es um die in katholischen Gemeinden Ostdeutschlands nach wie vor hoch umstrittene Frage der Verhältnisbestimmung und Realisierung von Religionsunterricht und Katechese. Schließlich werden mittelfristige Perspektiven und notwendige Optionen beschrieben.

Monika Scheidler, Dr. theol. habil., geb. 1962 in Hamburg, Studium in Münster und Tübingen, seit 2000 Professorin für Religionspädagogik am Institut für Kath. Theologie der Technischen Universität Dresden.

1. Religionsbezogene Einstellungen der ostdeutschen Mehrheitsbevölkerung

Die Bedeutungslosigkeit von Christentum und Religion in den Ostbundesländern zeigt sich auf den ersten Blick daran, dass etwa 70% der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft angehören und der Anteil nichtkonfessioneller Schüler sogar noch größer ist. Doch welche konkreten Einstellungen und Haltungen sind für die Alltagsbewältigung der ostdeutschen Mehrheitsbevölkerung und ihre Kultur charakteristisch? Zunächst fällt auf, dass christliche Grundwerte, Weihnachtslieder und Rituale an biographischen Knotenpunkten (wie Taufe, Firmung/Konfirmation) anders als im Westen Deutschlands nicht mehr stillschweigend zur Kultur der ostdeutschen Mehrheitsbevölkerung gehören. Vielmehr kommt die Gestaltung «dieser lebensgeschichtlichen Übergänge … gänzlich ohne expliziten Transzendenzbezug aus»[2]. Infolge der 40jährigen konsequent sozialistischen Sozialisation der ostdeutschen Bevölkerung wurde nicht nur die zuvor selbstverständliche kulturelle Verankerung des Christlichen weitestgehend beseitigt, sondern auch die Vertrautheit mit religiöser Praxis und das Wissen über Christentum und Glauben.

Insgesamt ist Religion den meisten Ostdeutschen suspekt geworden. Rüdiger Schloz stellt fest, dass 63% der ostdeutschen Bevölkerung (im Westen 20%) «atheistisch und rationalistisch» eingestellt ist. «Sie glauben ausschließlich, was sie sehen bzw. erfahren können, und halten sich nur an das, was man mit dem Verstand erfassen kann. Für sie gibt es weder Gott noch ein höheres Wesen.»[3] Die Einstellungen der meisten Ostdeutschen entsprechen somit in hohem Maß dem in der DDR propagierten «wissenschaftlichen Weltbild» und äußern sich in alltagspraktischen Haltungen und Verhaltensweisen, die grundsätzlich alles ausschließen, was nicht rational begründbar und somit suspekt ist. Michael Domsgen stellt fest, dass religiöse Überzeugungen für viele ostdeutsche Atheisten keine ernst zu nehmende Alternative mehr darstellen: «Schon ein Nachdenken darüber, scheint deshalb sinnlos. Bei ihnen sind bereits die religiösen Fragen als solche nicht mehr von Interesse, geschweige denn, dass ihnen die Antworten des Glaubens von Bedeutung sind. Religiösen Themen begegnen sie deshalb mit Desinteresse bis hin zur Indifferenz;» für die meisten Konfessionslosen ist «die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht überflüssig. Sie wird aber konsequent diesseitig beantwortet.»[4]

Die Konfessionslosigkeit der ostdeutschen Mehrheitsbevölkerung ist inzwischen in der dritten und vierten Generation angelangt. Atheistische Einstellungen und Überzeugungen werden somit von den allermeisten jüngeren Ostdeutschen nicht selbst gewählt, sondern aus der Herkunftsfamilie geerbt. Heutzutage werden atheistische Einstellungen, Haltungen und Positionen von manchen wenig explizit, von anderen aber durchaus

auch kämpferisch vertreten. Verbunden mit der Konfessionslosigkeit ist auch der Abbruch der Weitergabe christlichen Glaubens inzwischen in der dritten und vierten Generation angelangt, so dass Religion im Leben der meisten Ostdeutschen einfach keine Rolle mehr spielt und man religiöse Rituale und Vorstellungen nicht einmal vermisst. Domsgen erläutert: «Ein Leben ohne expliziten Bezug auf Glauben, Kirche und Religion ist quasi zur Selbstverständlichkeit geworden. Diese Position muss nicht mehr eigens begründet werden … Dieses Klima führt in Ostdeutschland dazu, dass diejenigen, die nicht christlich erzogen wurden, fast vollständig (ca. 95%) konfessionslos bleiben. Gleichzeitig sinkt die Übertragungswahrscheinlichkeit bei den Konfessionsangehörigen …, weil die Überzeugung der Mehrheit gewissermaßen als Normalzustand gilt.»[5] In dieser Ausgangssituation hat der schulische Religionsunterricht als Wahlpflichtfach im Gegenüber zu Ethik keinen leichten Stand.[6]

Die Mehrheit der konfessionslosen Erwachsenen in Ostdeutschland, die gründlich durch die Schule marxistischer Ideologie gegangen ist, gibt ihre «wissenschaftliche» Weltsicht und ihre pragmatischen Formen der Alltagsbewältigung sehr direkt an ihre Kinder und Enkelkinder weiter. Ihrer Ansicht nach ist das «Verschwinden von Religion … naturgesetzlich determiniert und wird über kurz oder lang eintreten. Religion ist … von gestern, das heißt Aberglaube. Religion ist … irrational, unwissenschaftlich und im Kern inhuman.»[7] Albert Franz stellt dementsprechend fest: «Offensichtlich empfinden … viele, dass von der praktisch wie theoretisch-wissenschaftlich gescheiterten Ideologie des Marxismus-Leninismus … die atheistische Komponente als weiterhin anerkennenswert und kritischem Denken gegenüber verantwortbar übrig geblieben ist.»[8] Im schulischen Religionsunterricht, der auch für nichtkonfessionelle Schüler offen ist, muss deshalb bei allen Themen «von Abraham bis Zukunft» kontinuierlich die Frage mitlaufen, ob – und wenn ja, wie – Glaube und Wissen sich vertragen.

Die ablehnende Haltung der ostdeutschen Mehrheitsbevölkerung gegenüber Religion, christlichem Glauben und Kirchen ist vor allem durch die 40jährige sozialistische Sozialisation in Kindergärten, Schulen und Hochschulen kultiviert worden.[9] Was in DDR-Schulen zum Thema Religion unterrichtet wurde, lässt sich wie folgt bündeln: Religion ist «überflüssig und muss überwunden werden, da sie ein Rest des alten Systems ist … Darum ist gegenüber Religion und denen, die daran glauben … Wachsamkeit und Misstrauen geboten. … Religion ist Opium für das Volk, für die Armen, Unterdrückten, Ausgebeuteten. Gesellschaftlich ist diese Funktion überflüssig geworden, wenn sie auch für einige in ihrem privaten Bereich noch tröstlich und hilfreich sein mag. … Kirche ist eine machthungrige … Ausbeutungsinstitution.»[10] Vor diesem Hintergrund begegnen viele Lehrerkollegen, Eltern und Schüler nicht nur kirchlichen Mitarbeitern, die Reli-

gionsunterricht erteilen, bis heute mit viel Misstrauen, sondern auch den (immer noch relativ wenigen) staatlich angestellten Religionslehrern, die neben ihrer fachlichen Befähigung auch eine Beauftragung durch ihre Kirche brauchen. Die im Schulsystem der DDR gelernten, abwertenden und vorurteilsbelasteten, Grundeinstellungen zum Christentum haben zusammen mit der Einführung alternativer, säkularer Übergangsrituale für Namensgebung, Jugendweihe und Bestattung dazu geführt, dass viele Konfessionslose auch heute noch deutlich ablehnende Haltungen gegenüber allem zeigen, was irgendwie mit Christentum und Kirche zu tun hat.

Allerdings gibt es auch einen guten Teil Nichtkonfessioneller, die Religion und ihren Ausdrucksformen mit einer gewissen Neugier gegenüberstehen und für Begegnungen durchaus offen sind, solange sie sich nicht vereinnahmt fühlen. Dass die Atheisten durchaus eine heterogene Gruppe der ostdeutschen Bevölkerung sind, wird vor allem im Blick auf nicht mehr in der DDR sozialisierte Jugendliche deutlich, von denen einige «wieder zu zweifeln beginnen, während die anderen ganz im Sinne des Materialismus die Existenz eines Himmels oder eines Jenseits schlechterdings ausschließen. Die jüngeren Generationen scheinen für Fragen von Immanenz und Transzendenz etwas offener zu sein, ohne dass sich dies bereits zu einem spezifischen religiösen Glauben verdichtet hätte»[11]. Dass die skeptische bis ablehnende Haltung nichtkonfessioneller Ostdeutscher zur Religion auch ihre Einstellungen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen beeinflusst, liegt auf der Hand.

2. Einstellungen nichtkonfessioneller Eltern zum Religionsunterricht und Schülerzahlen

Obwohl für die meisten Ostdeutschen religiöses Wissen weitgehend irrelevant ist, besteht bei einem Teil der atheistischen Eltern «durchaus Interesse an religiösen Fragen und Inhalten als Bildungsgut, insbesondere wenn dabei verschiedene Weltreligionen mit in den Blick kommen.»[12] Nicht wenige Eltern empfinden den Ausfall explizit religiöser Bildung während der eigenen Schulzeit in der DDR als Mangel, was manche auch äußern: «Man habe Schwierigkeiten gehabt, Kunst, Musik und Literatur … wirklich zu verstehen; mühsam habe man sich das eine oder andere angeeignet, aber ob das nun sachgerecht sei, wisse man nicht so ganz. Bei den eigenen Kindern solle diese Art von Bildungslücke gar nicht erst entstehen.»[13] Nichtkonfessionelle Eltern haben durchaus Interesse daran, dass ihre Kinder religiöses Wissen erwerben und sich mit Werten auseinandersetzen, «nicht interessiert sind sie jedoch an religiöser Erfahrung, und Gott sollte am besten gar nicht vorkommen.»[14] Diejenigen Lehrer in Ostdeutschland, die in ihren Religionsklassen christliche Schüler gemeinsam mit konfessionslosen Schülern un-

terrichten, sind somit herausgefordert, den Religionsunterricht z.B. bei schulischen Elternabenden als profilierte Möglichkeit religiöser Bildung für alle im Rahmen der Allgemeinbildung und als sinnvolle Alternative zu Ethik vorzustellen.[15] Außerdem müssen sie kontinuierlich für jede ihrer Religionsklassen Elterninformationen und Gesprächsmöglichkeiten anbieten, um die Fragen und Befürchtungen insbesondere nichtkonfessioneller Eltern abzufedern und ihrer Angst entgegen zu wirken, die Kinder würden durch den Religionsunterricht vereinnahmt und letztendlich «eben doch zum Taufstein gezerrt, d.h. missioniert»[16]. Dies ist im Osten Deutschlands viel wichtiger als im Westen, weil bei manchen nichtkonfessionellen Eltern, die ihre Kinder versuchsweise zum Religionsunterricht angemeldet haben, sogar schon ein Unterrichtsgang in die nächstgelegene Gemeinde zur Erkundung des Kirchenraumes oder das Singen eines christlichen Liedes dazu führen kann, dass sie ihre Kinder wieder abmelden.

Neben den nichtkonfessionellen Eltern, die zumindest grundsätzlich an religiöser Bildung für ihre Kinder interessiert sind, gibt es auch viele Eltern, die die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen in Ostdeutschland – nach seiner 40jährigen Abdrängung in die gesellschaftliche «Nische» der Kirchengemeinden – als ärgerlichen «Rückschritt und als Gefährdung einer modernen, rationalen, wissenschaftsorientierten und humanen Erziehung» betrachten; die Einführung und «Vorstellung des neuen Unterrichtsfachs wurde in vielen Fällen von Seiten der Eltern als überraschende Konfrontation mit einer längst versunkenen Welt der Irrationalität erfahren, auf die meist Ablehnung und Schweigen die Reaktion waren.»[17] Eltern, die als Heranwachsende selbst konsequent sozialistisch sozialisiert wurden, tun sich bis heute schwer, Ängste und entsprechende Projektionen hinter sich zu lassen und Religionslehrern, die sich bei der Thematisierung religiöser und ethischer Fragen eindeutig positionieren, zuzutrauen, dass sie im Unterricht wirklich ein offenes, die Schüler nicht vereinnahmendes, religiöses Bildungsangebot machen.[18]

Für die Stabilisierung der Fächer Katholische und Evangelische Religion ist in den Ostbundesländern jedoch die Bereitschaft nichtkonfessioneller Eltern, ihre Kinder zum Religions- statt zum Ethikunterricht zu schicken, angesichts der geringen Zahlen christlicher Kinder von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Insgesamt fühlen sich in Ostdeutschland nämlich nur noch etwa 26% der Bevölkerung der evangelischen Kirche (inklusiver Freikirchen) verbunden, nur etwa 3% geben an, sich der katholischen Kirche zugehörig zu fühlen und der Anteil der Nichtkonfessionellen bewegt sich um 70%.[19] Bei den nachwachsenden Generationen ist die Zahl derer, die sich einer der Kirchen verbunden fühlen, sogar noch niedriger. Weil z.B. in Sachsen Religionsklassen in der Regel erst gebildet werden, wenn wenigstens acht Schüler am Religionsunterricht teilnehmen, müssen insbesondere

für das Fach Katholische Religion wegen der minimalen Zahlen katholischer Schüler häufig jahrgangs- und schulübergreifende Religionsgruppen gebildet werden. In manchen Gegenden geschieht das auch für Evangelische Religion. Wo es Religionslehrern allerdings gelingt, ihren Unterricht wirklich attraktiv und offen zu gestalten, werden häufig auch nichtkonfessionelle Schüler angemeldet, die dann die Religionsgruppen verstärken und zur Stabilisierung des Faches in den Schulen beitragen.[20]

Aufgrund des Interesses auch und gerade nichtkonfessioneller Eltern und Schüler an religiöser Bildung erklärt es sich, dass z.B. in Mecklenburg-Vorpommern, wo an etwa 75 % der Schulen im Schuljahr 2003/04 zumindest einstündig Religionsunterricht und das Alternativfach Philosophieren mit Kindern (bzw. Philosophie) erteilt wurde, immerhin 36 % der Schüler an Evangelischer Religion teilnahmen, während nur 37 % das philosophische Alternativfach besuchten. Allerdings haben zeitgleich nur 1,3 % der Schüler am katholischen Religionsunterricht teilgenommen.[21] In Sachsen, wo im Schuljahr 2003/04 sogar an 97 % der staatlichen Schulen zumindest einstündig Religions- und Ethikunterricht erteilt wurde, nahmen immerhin 23 % der Schüler an Evangelischer Religion teil, während 2,7 % an Katholischer Religion und 71 % an Ethik teilnahmen.[22] Am katholischen Religionsunterricht nehmen in den Ostbundesländern außerhalb des volkskirchlich-katholischen Eichsfelds und der sorbischen Dörfer nur vergleichsweise wenige Schüler von staatlichen Schulen teil. Umso wichtiger dürfte es gerade für das Fach Katholische Religion sein (sofern dies personell und organisatorisch irgend möglich ist), als offenes und attraktives Schulfach mit einer profilierten Form religiöser Bildung tatsächlich auch in staatlichen Schulen präsent zu sein und zu werden – in Schulräumen und nicht ausschließlich in extremen Randstunden.

3. Legitimation des Religionsunterricht an ostdeutschen Schulen

Angesichts der Situation des Religionsunterrichts unter den beschriebenen Bedingungen mehrheitlicher Konfessionslosigkeit sind Religionslehrer immer wieder herausgefordert, das Fach Religion nicht nur theologisch und religionspädagogisch, sondern auch schulpädagogisch zu legitimieren. Neben kulturgeschichtlichen, gesellschaftlich-aktuellen, ethischen, juristischen und entwicklungspsychologischen Begründungen[23] des Religionsunterrichts ist in den Ostbundesländern vor allem die bildungstheoretische (bzw. anthropologische) Legitimierung des Faches Religion von hoher Relevanz.

Bei Gesprächen über den Religionsunterricht in Ostdeutschland lohnt es sich, insbesondere den bildungstheoretischen Ansatz (mit seinen anthropologischen Implikationen) eingehend zu erläutern, der es als Aufgabe der

Schule sieht, Kinder und Jugendliche im Rahmen der Allgemeinbildung in alle Bereiche der Wirklichkeit einzuführen, was notwendig auch Religion und speziell in Europa die christliche Tradition einschließt. Dies setzt ein Verständnis von Bildung voraus, das mehr meint, als etwas Wissen über Religion zu lernen, sich mit Wertvorstellungen auseinanderzusetzen und sonst vor allem sprachliche, naturwissenschaftlich-mathematische und soziale Kompetenz zu erwerben. Wenn auch staatliche Schulen in den Ostbundesländern den Heranwachsenden Zugänge zu *allen* Bereichen menschlichen Lebens erschließen wollen, müssen sie so gesehen auch die ethische und die religiöse Bildung junger Menschen dezidiert fördern. Aus bildungstheoretischer Sicht hat das Fach Religion an den allgemeinbildenden Schulen also auch als Wahlpflichtfach für nichtreligiös sozialisierte Schüler Bedeutung: Für sie ist der Religionsunterricht in der Regel der einzige Lernort, an dem sie eine profilierte Form religiöser Bildung in Anspruch nehmen und religiöse Kompetenz erwerben können.

Im Fach Ethik werden zwar auch religionskundliche Inhalte erschlossen, doch die religionsbezogenen Bildungsmöglichkeiten des Ethikunterrichts sind schon deshalb begrenzt, weil Ethik bekenntnisoffen erteilt werden soll. Das Fach Ethik ist in anderer Weise in die Schule eingebunden als Religion, und die Spannung zwischen Neutralität und Engagement muss im unterrichtlichen Handeln von Ethiklehrern anders ausbalanciert werden als von Religionslehrern. So geht beispielsweise die Erschließung der Gottesfrage und speziell der Gottesbeziehung im konfessionellen Religionsunterricht, der von theologisch und religionspädagogisch ausgebildeten sowie kirchlich beheimateten Lehrern erteilt wird, über das kognitive Lernpotenzial der Thematisierung der Gottesfrage im Rahmen eines religionswissenschaftlich und philosophisch orientierten Faches weit hinaus. Religionslehrer können aufgrund ihrer eigenen Glaubens- und Wertvorstellungen, die sie im Horizont der christlichen Tradition begründen und in Toleranz gegenüber Andersdenkenden vertreten, jungen Menschen ganzheitliche Formen persönlich bedeutsamer Auseinandersetzung mit ethischen Positionen und religiösen Wegen eröffnen. Nichtkonfessionellen Schülern müssen sie bei solchen dichten Formen der Auseinandersetzung selbstverständlich immer wieder anbieten, dass sie sich probeweise, z.B. im Sinne eines Gedankenexperimentes, auf religiöse Fragen einlassen können, und ihnen im anschließenden Reflexionsgespräch ausdrücklich Gelegenheit geben, das Experiment kritisch zu überdenken und damit auch ihr je eigenes Verhältnis von Nähe und Distanz zum Erprobten zu finden.

Weil Religionslehrer in ihrem Fach auch ihre eigenen Glaubensüberzeugungen einbringen sollen, können sie auch und gerade den Schülern an staatlichen Schulen ein einzigartiges personales Angebot bzw. eine «Reibefläche» für die Ausbildung ihrer je eigenen religionsbezogenen Einstellungen

und Überzeugungen anbieten. Damit eröffnet der Religionsunterricht jungen Menschen eine spezifische Qualität der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen, die dazu beiträgt, dass Kinder und Jugendliche ihren je eigenen religiösen oder nichtreligiösen Weg entdecken, dass sie mündig mit ihrer Religionsfreiheit umgehen lernen und sich mit eigenen, geklärten Gründen für oder gegen die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft entscheiden können. Wenn der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen Ostdeutschlands auf solche Ziele ausgerichtet ist, dann wird zumindest ein Teil der heranwachsenden Nichtkonfessionellen mündiger und aufgeklärter mit der eigenen Religionsfreiheit umgehen können als ihre Eltern. Natürlich unterstützt ein derart profilierter, dialogischer Religionsunterricht auch getaufte Schüler darin, ihre eigenen religiösen Einstellungen und Überzeugungen – in kontinuierlichen Gesprächen mit nichtkonfessionellen Mitschülern – zu klären und sich nicht zuletzt im Zusammenhang mit Firmung oder Konfirmation bewusst und mit eigenen Gründen für einen christlichen Lebensentwurf entscheiden zu können.

Aus theologischer und kirchlicher Sicht lässt sich ein solcher Religionsunterricht als Dienst an der religiösen Bildung junger Menschen im Rahmen der Allgemeinbildung verstehen.[24] In einem solchen diakonisch und zugleich dialogisch ausgerichteten Religionsunterricht bleibt selbstverständlich auch Raum für das Bezeugen des christlichen Glaubens, dass sich Anderen per se anbietet, sie aber keinesfalls vereinnahmt. Wenn Religionslehrer in Ostdeutschland in der Nachfolge Jesu eine besondere Aufmerksamkeit für diejenigen entwickeln, die im mehrheitlich atheistischen Kontext hinsichtlich religiöser Bildung stark benachteiligt sind, bedeutet das: sich auch und gerade den nicht-religiös sozialisierten, konfessionslosen Kindern und Jugendlichen zuzuwenden. Ihnen gilt es dann im Sinne kultureller Diakonie und im Rahmen kirchlicher Bildungs*mit*verantwortung unter den Bedingungen mehrheitlicher Konfessionslosigkeit Aufmerksamkeit und Zuwendung zu schenken. Ein diakonischer, bezeugender und dialogischer Religionsunterricht, der andere nicht ausschließt, sondern ihnen die Möglichkeit bietet, probeweise teilzunehmen bzw. teilzuhaben, beinhaltet für die Kirche in Ostdeutschland die pastorale Chance, dass ihr Wirkungsbereich nicht auf die relativ kleine Gruppe kirchlichlicher Insider begrenzt bleibt, sondern dass die Glaubensgemeinschaft sich auch für Heranwachsende mit anderen religionsbezogenen Einstellungen öffnet und im Dialog mit ihnen durchaus evangelisierend wirken kann.

Wenn im Religionsunterricht an ostdeutschen Schulen christliche Schüler gemeinsam mit nichtkonfessionellen Schülern unterrichtet werden, stehen Religionslehrer vor der religionsdidaktischen Herausforderung, die Ziele ihres Unterrichts nicht nur allgemein zu differenzieren, sondern auch auf der Ebene des Schuljahrs, der Unterrichtsreihe und der Einzelstunde.

Um in heterogenen Religionsklassen ein differenziertes Zielspektrum zu präzisieren und zu realisieren, dass auf die verschiedenen Teilgruppen der Klasse zugeschnitten ist oder sogar individuell angepasst wird, sind Lehrer herausgefordert, das Instrumentarium für differenzierte Diagnosen von Lernvoraussetzungen[25] auf die religionsbezogenen Vorerfahrungen ihrer Schüler zu übertragen und zudem ein angemessenes methodisches Instrumentarium der Binnendifferenzierung[26] bei der Planung und Durchführung ihres Unterrichts anzuwenden.

4. Anliegen und Lernpotenzial des Religionsunterrichts mit christlichen und nichtkonfessionellen Schülern

Das spezielle Anliegen schulischen Religionsunterrichts in Ostdeutschland, der junge Menschen mit und ohne Religionszugehörigkeit integriert, besteht darin, den Schülern die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen zu ermöglichen und dabei Gemeinsamkeiten zwischen ihnen zu stärken und religionsbezogenen Unterschieden gerecht zu werden. Für die getauften, religiös erzogenen und für die nichtreligiös erzogenen, konfessionslosen Schüler lässt sich dieses Anliegen und das spezielle Lernpotenzial des Religionsunterrichts in gemischten Lerngruppen wie folgt differenzieren:

Die religiös erzogenen Schüler lernen im Fach Katholische Religion nicht nur katholische Sichtweisen kennen – zur Gottesfrage, zum Verständnis der Welt und zu ethischen Fragen. Im Gespräch mit konfessionslosen Mitschülern über diese Fragen reflektieren sie die eigene religiöse Beheimatung und werden befähigt, sich bewusster zu entscheiden. Insbesondere im fächerverbindenden Unterricht mit Evangelischer Religion (bzw. im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht) setzen die Schüler sich zudem mit der Vielfalt und den Gemeinsamkeiten im Christentum auseinander und entwickeln dabei ein vertieftes Verständnis der eigenen Konfession. Getauften Schülern eröffnen sich auch und gerade im Religionsunterricht in gemischten Lerngruppen Möglichkeiten, ihre Zugehörigkeit zur je eigenen Kirche zu reflektieren, ihre konfessionelle Identität in altersgemäßer Weise zu entwickeln und ihren eigenen Standpunkt zu religiösen Fragen im Gespräch mit anderen zu vertreten.

Die nichtkonfessionellen Schüler lernen im Religionsunterricht nicht nur religionskundliche Aspekte kennen, sondern sie können in Auseinandersetzung mit einem Lehrer und Mitschülern, die selbst im christlichen Glauben verwurzelt sind, ihre eigenen religionsbezogenen Vorstellungen in altersgemäßer Weise entwickeln und sondieren, wie sie sich zu religiösen Fragen verhalten wollen. Dabei können sie Vorurteile gegenüber dem Christentum abbauen, christliche Glaubensvorstellungen ggf. bewusst annehmen oder begründet ablehnen, ihren eigenen Standpunkt zu religiösen

Fragen entwickeln und lernen, diesen im Gespräch mit anderen zu vertreten.

Weil den Heranwachsenden in Ostdeutschland Differenzen aufgrund unterschiedlicher Religionszugehörigkeit bzw. atheistischer Prägungen direkt in ihren Lebenswelten begegnen (wenn z.B. mit etwa 14 Jahren die einen zur Jugendweihe, andere zur Konfirmation und einige zur Firmung gehen) ist es wichtig, dass die Schule auf entsprechende Erfahrungen der jungen Menschen reagiert und ihre diesbezüglichen Fragen ernst nimmt, statt im Unterricht solche persönlich relevanten Fragen auszublenden. Wenn den religiösen Fragen junger Menschen nicht bewusst und ausdrücklich Raum gegeben wird im schulischen Unterricht, wenn die verschiedenen Fächer religiöse Themen höchstens am Rande streifen und man die eigentliche Auseinandersetzung mit der religiösen Dimension des Lebens faktisch an die unorganisierten, informellen Lernprozesse am Rande des Schullebens und an außerschulische Lernorte delegiert, kann die öffentliche Schule ihrer allgemeinbildenden Aufgabe nicht voll gerecht werden. Nicht zuletzt kommt dann auch die Kirche ihrer Bildungsmitverantwortung für die religiöse Bildung aller Heranwachsenden als Teil der Allgemeinbildung nicht nach – oder nur sehr begrenzt an wenigen Schulen, wie den relativ wenigen kirchlichen Schulen.

5. Katholischer Religionsunterricht und Katechese in der ostdeutschen Diaspora

Die Frage der Verhältnisbestimmung und Organisation von schulischem Religionsunterricht und gemeindlicher Katechese ist in den katholischen Gemeinden und Bistümern Ostdeutschlands gegenwärtig noch viel komplexer und diffiziler als vor 10 Jahren (kurz nach der Einführung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen) oder vor 20 Jahren, als der Religionsunterricht aus den Schulen der DDR heraus gedrängt war und in kirchlicher Verantwortung in kirchlichen Räumen als katechetische Unterweisung realisiert wurde.[27]

Weil bislang nur wenige katholische Eltern in Ostdeutschland verstanden haben[28], dass schulischer Religionsunterricht *und* Lernprozesse in den Kirchengemeinden die «zwei notwendigen Beine» sind, auf denen die religiöse Bildung ihrer Kinder unter den Bedingungen von Pluralität und Diaspora «das Laufen lernt» und die Reife für selbstständige Entscheidungen bezüglich der eigenen religiösen Praxis entwickelt,[29] meinen die meisten katholischen Eltern in Ostdeutschland, es würde genügen, wenn ihre Kinder in der Schule am Religionsunterricht teilnehmen. Dass Kinder darüber hinaus unterstützt werden, auch in ihrer Gemeinde ein Stück Heimat zu finden, geschieht in der Regel nur im Rahmen von Erstkommunion- und Firm-

vorbereitung, in Ministrantenstunden und der «Religiösen Kinderwoche»[30] während der Sommerferien. Diese Situation wird zwar von vielen kirchlichen Mitarbeitern und manchen katholischen Eltern in den ostdeutschen Bistümern durchaus als defizitär wahrgenommen. Man erinnert sich dann auch gerne an die «schöne Zeit, als der Religionsunterricht ausschließlich in der Gemeinde war», und hält an diesem Muster (oft unbewusst) bis heute fest. Allerdings ist man bisher noch kaum dazu gekommen, alternative und attraktive Formen der Kinderkatechese zu entwickeln, die das im schulischen Religionsunterricht Gelernte in gemeindespezifischer Hinsicht vertiefen und die weitere Beheimatung der Heranwachsenden in der katholischen Kirche unterstützen. Grundsätzlich ist jedoch auch in der ostdeutschen religionspädagogisch-katechetischen Theorie und Praxis davon auszugehen, dass schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralisierung die «zwei Beine» sind, auf denen die religiöse Bildung von katholischen Heranwachsenden die Kompetenz und Reife für mündige Entscheidungen bezüglich eigener religiöser Praxis entwickelt.[31]

Im Blick auf die religiösen Lernprozesse katholischer Kinder ist dies jedoch fast überall in Ostdeutschland sehr viel leichter gesagt als praktisch zu realisieren.[32] Wegen der extrem kleinen Zahlen katholischer Kinder kann der katholische Religionsunterricht an staatlichen Schulen der Ostbundesländer fast überall nur mit weitreichenden Ausnahmeregelungen erteilt werden: (a) Entweder bleibt die Mindestschülerzahl[33] unterschritten oder für das Fach Katholische Religion müssen aufgrund der geringen Zahlen katholischer Schüler nicht nur klassen- und jahrgangsübergreifende Lerngruppen gebildet werden, sondern auch schulübergreifende und manchmal sogar schulartübergreifende Gruppen; (b) mancherorts kommt eine Gruppe von acht Schülern erst zustande, wenn Schüler der Jahrgangsstufen 5 bis 7 von sechs verschiedenen Schulen zusammengefasst werden; (c) nicht zuletzt findet der katholische Religionsunterricht sehr häufig aus organisatorischen und religionspädagogischen Gründen ausnahmsweise, aber durchaus auch sinnvollerweise, nicht in Schulräumen, sondern in zentral gelegenen Gemeinderäumen statt. Leider impliziert letzteres aber auch, dass (a) der katholische Religionsunterricht von Schülern und Eltern dann nur sehr bedingt als Schulfach wahrgenommen wird, dass (b) die katholischen Religionslehrer kaum Möglichkeiten zu fächerverbindender Unterrichtskooperation mit Kollegen anderer Fächer haben und dass (c) nichtkonfessionelle Schüler im Wahlpflichtbereich «Ethik / Ev. Religion / Kath. Religion» den katholischen Religionsunterricht in der Schule gar nicht wahrnehmen und faktisch auch nicht wählen können, während das Fach Evangelische Religion von bekenntnisfreien Schülern in Ostdeutschland durchaus als reale Alternative zum Ethikunterricht gewählt wird.[34]

Damit steht die Katholische Kirche im Osten Deutschlands vor einer doppelten Herausforderung, die sich m.E. nur mit einer pastoralen und religionspädagogischen Doppelstrategie schultern lässt: Einerseits gilt es das Fach Katholische Religion – um der Qualität religiöser Bildung für christliche und nichtkonfessionelle Schüler willen – in den öffentlichen Schulen der Ostbundesländer beispielsweise in Kooperation mit Evangelischer Religion zu etablieren – zumindest an einigen, sorgfältig ausgewählten «Schwerpunktschulen»[35]. Gleichzeitig kommt es entscheidend darauf an, dass die katholischen Bistümer und Gemeinden in Ostdeutschland ergänzend zur «Religiösen Kinderwoche» beispielsweise sechsmal im Jahr religiöse Kindersamstage (noch besser: Familiensamstage) durchführen, um den katholischen Kindern ergänzend zum schulischen Religionsunterricht und zur zeitlich doch recht punktuellen «Religiösen Kinderwoche» eine auch in der katholischen Diaspora realisierbare, kontinuierliche Form der Katechese zu ermöglichen – mit dem Ziel der Beheimatung in den Gemeinden und ihrer spezifischen konfessionellen Tradition.[36]

6. Mittelfristige Perspektiven und Optionen

Mein Fazit zur Frage nach mittelfristigen Perspektiven für den katholischen Religionsunterricht, der unter den Bedingungen mehrheitlicher Konfessionslosigkeit in der ostdeutschen Diaspora möglichst auch nichtkonfessionellen Schülern ein profiliertes Angebot religiöser Bildung bieten sollte, und die gemeindliche Katechese in den katholischen Bistümern Ostdeutschlands lautet: In den nächsten Jahren wird die Zahl der katholischen Kinder in den Ostbundesländern wegen des kontinuierlichen Geburtenrückgangs und der Abwanderung junger Menschen und Familien noch weiter zurückgehen, so dass die reale Einrichtung und Durchführung des Faches Katholische Religion an staatlichen Schulen praktisch überall in Ostdeutschland auf Ausnahmeregelungen angewiesen sein wird. Um der Zukunft der religösen Bildung katholischer und andere Kinder willen gilt es deshalb im Osten Deutschlands einerseits, eine dezidierte pastoralstrategische und katechetische Option zu treffen für realisierbare Formen der Kinder- und Familienkatechese in den zahlenmäßig extrem kleinen und zerstreuten katholischen Gemeinden. Andererseits gilt es, eine dezidierte schulpolitische und religionspädagogische Option zur Förderung des Schulfachs Katholische Religion (beispielsweise in Kooperation mit Evangelischer Religion) an ausgewählten Schulen jeder Region zu treffen, weil die Hoffnung auf ein flächendeckendes Angebot des Faches Katholische Religion an allen Schulen der Ostbundesländer aufgrund der minimalen Zahlen katholischer Schüler trotz vielfältiger Bemühungen um die Wiedereinführung auch des katholischen Religionsunterrichts an öffentlichen

Schulen sich inzwischen als unrealistisch erwiesen hat. Nur wenn auch die zweite Option getroffen und realisiert wird, können die ostdeutschen Bistümer ergänzend zu den Schulen in kirchlicher Trägerschaft auch an staatlichen Schulen im mehrheitlich atheistischen Kontext ihrem Auftrag zum Zeugnis und Dienst nachkommen und wirksame Zeichen ihrer öffentlichen Bildungsmitverantwortung für die religiöse Bildung junger Menschen setzen.

Anmerkungen

[1] Vgl. Michael Domsgen, *(Ost)Deutschland und die Herausforderung der Konfessionslosigkeit,* in: ders. (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung,* Leipzig 2005, 9-21; ders./ Helmut Hanisch, *Den Herausforderungen begegnen: Grundzüge einer ostdeutschen Religionspädagogik,* in: ebd., 389-407.

[2] Michael Domsgen, «*Ne glückliche Familie zu haben, ist irgendwo mein Ziel …» Die Familie als Lernort des Glaubens»,* in: ebd., 65-122, 92.

[3] Rüdiger Schloz, *Spuren des Glaubens. Ergebnisse einer Repräsentativ-Umfrage,* in: Joachim Mattes (Hg.), *Fremde Heimat Kirche,* Gütersloh 2000, 345-364, 353.

[4] M. Domsgen, *Ne glückliche Familie,* 93.

[5] Ebd., 94.

[6] Informationen über die zum Teil ähnlichen und im Detail variierenden rechtlichen Regelungen des schulischen Religionsunterrichts in den Ostbundesländern sowie statistische Daten zum Stand der Einführung des katholischen Religionsunterrichts (inklusive religionsstatistischer Daten zur Katholischen Kirche in Ostdeutschland) sind zu finden bei: Werner Simon, «*Den Religionsunterricht halten wir im Pfarrhaus.» Ostdeutsche Entwicklungen, Probleme und Perspektiven aus katholischer Sicht,* in: M. Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung,* Leipzig 2005, 281-339, bes. 305-314.

[7] Angelika Thol-Hauke, *Christentum als Feindbild? Überlegungen zu Berichten von Religionslehrerinnen in Ost-Berlin,* in: Götz Doyé/Hildrun Kessler, *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven,* Leipzig 2002, 185-202, 192.

[8] Albert Franz, *Anwachsen des Atheismus?* in: Concilium (3/2000) 286-294, 288.

[9] Zu spezifisch ostdeutschen Hintergründen dieser Entwicklung aus religionssoziologischer Sicht vgl. Olaf Müller/Gert Pickel/Detlef Pollack, *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe,* in: M. Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung,* Leipzig 2005, 23-63. Zur Frage, inwiefern die massive Abkehr von Kirche und Religion in den neuen Bundesländern ein einzigartiges Phänomen darstellt, nehmen Religionssoziologen an, dass einerseits aufgrund geringer Kirchenbindung, geringem Gottesglauben und geringer privater Religiosität in protestantischen Gegenden die Entkonfessionalisierung weiter voran geschritten sei als in katholisch geprägten Gegenden (vgl. ebd. 42, 52): andererseits vermuten sie, dass «die Kumulation zweier in ihrer Konsequenz letztlich gleichgerichteter Effekte – Säkularisierung durch Modernisierung und vom Staat erzwungene Abkehr von der institutionalisierten Religion – … auch den Niedergang individueller Religiosität bewirkt haben könnte» (ebd. 54).

[10] Vgl. A. Thol-Hauke, 190f.

[11] Wolfgang Jagodzisnski, *Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage?,* in: Detlef Pollack/Gert Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999,* Opladen 2000, 48-69, 64.

[12] Anna-Katharina Szagun, *Mission auf Erfolgskurs? Zu Chancen und Stolpersteinen des konfessionellen Religionsunterrichts in Mecklenburg-Vorpommern,* in: *Neue Sammlung* 40 (2000) 295-312, 300.

[13] Ebd.
[14] Ebd.
[15] Ebenso ist in katholischen Gemeinden auch 16 Jahre nach der politischen Wende noch viel Aufklärungsarbeit über Sinn und Zweck des schulischen Religionsunterrichts im Unterschied und in Ergänzung zur Katechese in den Gemeinden notwendig.
[16] A.-K. Szagun, 301.
[17] A. Thol-Hauke, 187.
[18] Vgl. A.-K. Szagun, 301.
[19] Diese Zahlen gehen auf religionssoziologische Berechungen auf der Basis von Albus 2000 zurück. Vgl. O. Müller/G. Pickel/D. Pollack, 26. Der Statistik der Deutschen Bischofkonferenz zufolge waren 1998 sogar 6 % der ostdeutschen Bevölkerung Mitglied der katholischen Kirche (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Kirchliches Handbuch. Statistisches Jahrbuch der Bistümer, 1997 und 1998,* Bd. 34, Bonn 2003, 27). Letzteres lässt die Zahlen der Schüler, die am Fach Katholische Religion teilnehmen, allerdings in noch trüberem Licht erscheinen als die niedrigen, auf der Basis der Albus-Umfrage berechneten Zahlen.
[20] Dies ist insbesondere wichtig, so lange die Bevölkerungs- und Schülerzahlen in Ostdeutschland so rapide sinken wie in den letzten Jahren. Die Geburtenhäufigkeit fiel im Zeitraum von 1990 bis 1994 in den neuen Bundesländern von 1,52 auf 0,77. Seither nähert sie sich allmählich der gesamtdeutschen Geburtenhäufigkeit von 1,4 an. In der hohen Abwanderungsquote insbesondere junger Erwachsner von etwa 20 % der Bevölkerung (mit Ausnahme von Berlin und Teilen Sachsens) liegt eine weitere Ursache für die rapide gesunkenen Schülerzahlen. Folge dieser Entwicklung: 2002 war im Primarbereich ein Minimum von 50 % der Schüler gegenüber 1991 erreicht und in den weiterführenden Schulen gehen die Schülerzahlen noch bis 2012 zurück. Vgl. Roland Biewald/Matthias Spenn, «*Es wird schwierig, wo Menschen frühzeitig keine Erfahrungen damit gemacht haben …». Die Gemeinde als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext,* in: M. Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung,* Leipzig 2005, 123-183, 163.
[21] Dies ist auf der Basis von Zahlen des Statistischen Landesamtes Meckenburg-Vorpommern errechnet. Vgl. Helmut Hanisch, «*Sie sollen die Möglichkeit haben, sich mit dem christlichen Glauben zu beschäftigen …». Die Schule als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext,* in: M. Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung,* Leipzig 2005, 185-240, 198.
[22] Dies ist auf der Basis von Zahlen des Statistischen Landesamtes des Freistaates Sachsen errechnet. Vgl. H. Hanisch, 197.
[23] Vgl. zum folgenden Gabriele Faust-Siehl/Friedrich-Schweitzer, *Religion in der Grundschule. Zur pädagogischen Begründung und Gestaltung von Religionsunterricht,* in: dies. (Hg.), *Religion in der Grundschule,* Frankfurt 2000, 34-47, 36ff; ein Teil dieser Argumente ist bereits in der Konvergenzargumentationen von theologischen und pädagogischen Argumenten des Würzburger Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht benannt – vgl. *Synodenbeschluss «Der Religionsunterricht in der Schule»,* in: Ludwig Bertsch u.a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle,* Bd. I, Freiburg 1976, 123-152.
[24] Wolfgang Lentzen-Deis, *Begründung des Religionsunterrichts,* in: Fritz Weidmann (Hg.), *Didaktik des Religionsunterrichts. Ein Leitfaden,* Donauwörth [8]2002, 73-85, 84.
[25] Vgl. Klaus Geppert, *Differenzierender Unterricht konkret. Analyse, Planung und Gestaltung – ein Modell zur Reform des Primarbereichs,* Bad Heilbrunn 1978, 18f; Eckhardt Preuß, *Unterrichtsmethodisches Instrumentarium für eine differenzierende Unterrichtsplanung,* in: dies. (Hg.), *Zum Problem der inneren Differenzierung,* Bad Heilbrunn 1976, 129-164, bes. 130.
[26] Vgl. Helmut Hanisch, *Differenzierung und Sozialform,* in: Gottfried Bitter u.a. (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe,* München 2002, 477-481; Liane Paradies/Hans-Joachim Linser, *Differenzieren im Unterricht,* Frankfurt 2000.
[27] Außerdem wird die Frage der Verhältnisbestimmung von Religionsunterricht und Katechese in Ostdeutschland durch die fast überall noch kleiner werdenden Zahlen katholischer Kinder erschwert. Aufgrund des Geburtenrückgangs, der Abwanderung junger Menschen und der zunehmend beobachtbaren Kirchendistanzierung katholischer Familien ist die Zahl der katholischen Kinder, die an staatlichen Schulen am Unterricht in Katholischer Religion teilnehmen, bereits extrem klein und nimmt noch weiter ab.

[28] Dies ist vor allem auf mangelnde gemeinde- und erwachsenenkatechetische Aufklärungsarbeit angesichts der veränderten pastoralen Situation zurück zu führen, die mit der gesellschaftlichen Pluralisierung und der Einrichtung des Schulfachs Religion seit den 1990er Jahren einher gegangen ist. Bei vielen kirchlichen Mitarbeitern in den ostdeutschen Bistümern sind auch 16 Jahre nach der Wiedervereinigung Deutschlands große Unsicherheiten darüber festzustellen, welche Spielräume die strukturellen Veränderungen in Gesellschaft und Kirche dem katechetischen Arbeitsfeld in den Gemeinden geben. Nicht zuletzt steht angesichts neuer religionspädagogisch-katechetischer Herausforderungen aber auch die Kompetenz der kirchlichen Mitarbeiter in Frage, neue Formen insbesondere der katechetischen Arbeit mit Kindern zu implementieren, die sich von den herkömmlichen Formen religiöser Unterweisung unterscheiden. Vgl. R. Biewald/M. Spenn, 140f.

[29] Vgl. Joachim Reinelt/Joachim Wanke/Leo Nowak, *Über die religiöse Unterweisung unserer Kinder im Schulalter,* Dresden u.a. 1996; *Synodenbeschluss «Der Religionsunterricht in der Schule»,* 123-152; *Arbeitspapier «Das katechetische Wirken der Kirche»,* in: Ludwig Bertsch u.a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe,* Ergänzungsband, Freiburg 1976, 37-97; Die deutschen Bischöfe, *Katechese in veränderter Zeit,* Bonn 2004, bes. Nr. 5.2; Die deutschen Bischöfe, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen,* Bonn 2005.

[30] Die sog. Religiöse Kinderwoche (RKW) ist derzeit das einzige flächendeckend funktionstüchtige (aber zeitlich punktuelle) Instrument der Kinderkatechese katholischer Gemeinden in Ostdeutschland. Ähnlich wie Kinderbibelwochen ist die RKW eine katechetische Veranstaltung an mehreren zusammenhängenden Tagen in den Ferien, wo man konzentriert auf ein paar Tage intensiver als sonst Leben und Glauben mit anderen aus der katholischen Gemeinde teilen kann, so dass die Beheimatung der Kinder in der Gemeinde gestärkt wird. Vgl. z.B. Regina Schulze u.a., *Das wünsch ich nicht nur mir. Eine Reise mit dem biblischen Buch Tobit,* hg. von der Katechetischen Arbeitsgemeinschaft im Auftrag der Bischöfe der Region Ost, Leipzig 2006.

[31] Vgl. J. Reinelt/J. Wanke/L. Nowak (s. Anm. 29).

[32] Vgl. zum folgenden Monika Scheidler, *Religionsunterricht, konfessionelle Kooperation und Minderheitenschutz in Sachsen-Anhalt aus katholischer Perspektive,* in: *Aufbrüche* (1/2006) 37-42, 37f.

[33] In Sachsen-Anhalt und in Sachsen müssen mindestens 8 Schüler am Religionsunterricht einer Konfession teilnehmen, damit der entsprechende Unterricht vom Kultusministerium finanziert wird. Bei jahrgangs- und schulübergreifender Zusammenfassung von Schülern werden auch Lerngruppen mit 6 Schülern genehmigt. Vgl. Ministerium für Kultus des Landes Sachsen-Anhalt, Erlass 3/36 – 82105 vom 30.3. 2005, *Einrichtung von Ethikunterricht, evangelischem Religionsunterricht und katholischem Religionsunterricht,* Nr. 3.b; Sächsisches Staatsministerium für Kultus, *Verwaltungsvorschrift zur Durchführung des Religionsunterrichts und des Ethikunterrichts im Freistaat Sachsen* vom 29.9. 2004, Nr. 5.4.

[34] Vgl. z.B. Helmut Hanisch/Detlef Pollack, *Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern,* Stuttgart 1997.

[35] Im sächsischen Schulamtsdeutsch werden Schulen mit einem speziellen Fächerprofil/Bildungs- und Förderangebot als Stützpunktschulen bezeichnet.

[36] Denkbar wäre auch, den schulischen Religionsunterricht überall dort, wo er ausnahmsweise in Gemeinderäumen stattfindet, alternativ zu organisieren. Statt die katholischen Schüler wöchentlich für 45 Minuten zum schulischen Religionsunterricht in die Gemeinde kommen zu lassen, könnte man sie z.B. einladen, jede Woche für 90 Minuten zu kommen. Der Religionsunterricht könnte dann alternierend mit Kinderkatechese durchgeführt werden: Die Kinder hätten in der einen Woche eine Doppelstunde katholischen Religionsunterricht entsprechend der schulischen Lehrpläne (in der sog. Einführungsphase von Religion und Ethik vom Kultusministerium als einstündiger Unterricht refinanziert) und in der anderen Woche 90 Minuten katechetische Unterweisung zur intensiveren Beheimatung in der Tradition der katholischen Kirche und nicht zuletzt zur Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung durch den Pfarrer und andere Katecheten der Gemeinde, die dafür von der Kirche angemessen ausgebildet und finanziert werden. Zu weiteren Organisationsformen von schulischem Religionsunterricht und Katechese in der ostdeutschen Diaspora vgl. Annegret Beck/Andreas Wollbold, *Glauben lernen in der katholischen Diaspora Europas,* in: *Priesterjahrheft* (2001) 37-47.

Mathias Rohe · Erlangen

ISLAMISCHER RELIGIONSUNTERRICHT IN DEUTSCHLAND

Die Notwendigkeit einer Einführung islamischen Religionsunterrichts parallel zu den bestehenden Angeboten für christliche Konfessionen und Juden in Deutschland ist unbestritten. Muslimen wird es hierbei in erster Linie darum gehen, die Kinder zur «Glaubensfähigkeit» zu erziehen und ihnen eine Richtschnur für ihre Lebensführung anzubieten. Gesamtgesellschaftlich wird vor allem die zu erhoffende integrative Wirkung eines solchen Unterrichts hervorgehoben. Es hat lange gedauert, bis erste Schulversuche und Ausbildungsprojekte in Gang gekommen sind, vermehrt in den letzten Jahren; eine Sondersituation herrscht in Bundesländern wie Berlin, in denen besondere verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen gelten, die den Religionsgemeinschaften einen vergleichsweise leichten Zugang verschaffen und dem Staat nur geringe Mitwirkungsmöglichkeiten belassen… Die Widerstände insbesondere von türkischer Seite gegen Deutsch als Unterrichtssprache – eine Selbstverständlichkeit – sind deutlich zurückgegangen. Mittlerweile hat die Entwicklung eine Dynamik erhalten, an deren Ende die breitflächige Einführung des islamischen Religionsunterrichts stehen wird. Nicht mehr das «ob», sondern viele Fragen des «wie» sind noch zu klären.

Rechtliche Fragestellungen in Deutschland im Überblick

Maßgebliche Rechtsgrundlage für die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland ist in den meisten deutschen Bundesländern, für die nicht die sogenannte «Bremer Klausel» des Art. 141 GG gilt, Art. 7 Abs. 3 GG. Art. 7 Abs. 3 GG beinhaltet nach allgemeiner Meinung die institutionelle Garantie des – nicht notwendig christlichen – Religionsunterrichts. Daß der Islam den Begriff der «Religion» erfüllt, bedarf keiner

Mathias Rohe, 1959 geboren in Stuttgart; 1978-79 Arbeit als Koch in Saudi-Arabien; Orientaufenthalte; 1981-88 Studium der Jura in Tübingen; 1981-89 Studium der Islamwissenschaften in Tübingen und Damaskus; seit 1997 Professor an der Juristischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

weiteren Ausführungen. Die Erteilung von Religionsunterricht ist originäre Aufgabe des Staates in den Formen des staatlichen Schulrechts durch staatliche Amtswalter unter staatlicher Aufsicht in demokratischer Verantwortung. Nach ganz überwiegender Ansicht vermittelt Art. 7 Abs. 3 GG aber auch subjektive Rechte für die Religionsgemeinschaften (nicht notwendig: Kirchen) und nach überzeugender Auffassung auch für die Schüler und deren Eltern. Andererseits verbietet es die verfassungsrechtlich verankerte religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, etwa den Inhalt eines Islamlehrplans festzulegen. Die Rolle des Staates beschränkt sich auf eine «weltliche Intendanturfunktion» (Heckel), also die Bereitstellung äußerer Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht. Religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet aber keineswegs die Entfernung des Religiösen aus Öffentlichkeit und Schule, sondern gerade Schaffen von Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung. Diese erfolgt notwendigerweise durch Kooperation zwischen Religionsgemeinschaft und Staat. Aus solcher Sicht dürfte jedenfalls eine staatliche Pflicht zur Kooperation bei der Suche von Übergangslösungen bestehen, wenn die muslimische Seite ihrerseits ein Mindestmaß an Organisation erreicht, welches für die Kooperation z.B. im Rahmen von Schulversuchen unerläßlich ist. Immerhin hat die Kultusministerkonferenz bereits im Jahre 1984 die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts nach den Maßgaben des Grundgesetzes bejaht. Daß hierbei im einzelnen nicht eine exakte Übernahme des christlich-konfessionellen Unterrichts möglich ist und gefordert werden kann, liegt auf der Hand. Das rechtssoziologische Modell «Kirche» ist kein rechtlich relevanter Maßstab. Vielmehr verbietet es die Verfassung, andere Religionsgemeinschaften in die Organisationsformen christlicher Konfessionen zu zwängen. Geboten ist ein Perspektivenwechsel vom «Staatskirchenrecht» zum «Religionsverfassungsrecht». Anstelle von Maximalforderungen ist auszuloten, welche unerläßlichen Mindestvoraussetzungen gegeben sein müssen, um islamischen Religionsunterricht etablieren zu können.

Konkrete Forderungen nach der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts in staatlicher Regie wurden trotz vielfach erklärter grundsätzlicher Bereitschaft lange Zeit fast durchweg abgewehrt und scheiterten bis zum maßstabgebenden Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23. Februar 2005 (Az. 6 C 2/04) auch vor den befaßten Gerichten. Die Begründung hierfür stützt sich im wesentlichen auf den Umstand, daß kein hinreichend strukturierter und legitimierter Ansprechpartner zur Verfügung stehe, der die Inhalte eines solchen Unterrichts bestimmen könnte. In der Tat bedarf es eines solchen Ansprechpartners, weil die Verfassung es verbietet, von staatlicher Seite die Inhalte der jeweils in Rede stehenden Religion zu definieren. Dies ist allein Aufgabe der Religionsgemeinschaften selbst. Der Religionsunterricht ist insofern nicht Gebot, sondern «Angebot» der Ver-

fassung (Heckel). Auch müssen nicht nur Lehrpläne und Lehrkräfte, sondern auch die befaßten Religionsgemeinschaften Gewähr dafür bieten, daß die in Art. 79 Abs. 3 GG umschriebenen unveränderlichen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte dritter und die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts einschließlich Neutralität und Parität nicht gefährdet werden.

Kein Hinderungsgrund kann es sein, wenn sich verschiedene «Ansprechpartner» konstituieren, etwa Sunniten, Schiiten, Aleviten oder Ahmadis. Auch die christlichen Kirchen folgen ja keiner übergeordneten zentralen Instanz «des» Christentums schlechthin. Im Gegenteil wird ein konfessionell getrennter Unterricht für den Regelfall gefordert und konfessionsübergreifender Unterricht nur in engen Sonderfällen hingenommen. Folgerichtig hat die Förderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland im September 2000 einen Lehrplanentwurf für den alevitischen Religionsunterricht vorgelegt. Mittlerweile werden in vier Bundesländern Anträge auf Einführung alevitischen Unterrichts geprüft. Dieser Weg erscheint sinnvoll, weil nach Einschätzung vieler die Unterschiede zwischen Aleviten und z.B. Sunniten in den Glaubensinhalten so groß sind, daß Bemühungen um eine Vereinheitlichung kaum Erfolg versprechen. Andererseits sind unnötige Streitigkeiten unter Muslimen über Einrichtung und Inhalte des Religionsunterrichts nur dann zu vermeiden, wenn die staatliche Seite deutlich macht, daß vorbehaltlich der Erfüllung der weiteren Voraussetzungen grundsätzlich mehrere Varianten eines islamischen Religionsunterrichts zugleich möglich sind.

Unter den hiesigen Muslimen wurde seit längerem eine Diskussion darüber geführt, ob der Islamunterricht auf Türkisch oder auf Deutsch abzuhalten sei. Noch in jüngster Zeit hat auch die türkische Religionsbehörde Diyanet Beschlüsse vorgelegt, in denen gefordert wird, daß die Unterrichtsspache nicht nur in Moscheeräumlichkeiten, sondern auch im schulischen Religionsunterricht dann türkisch sein solle, wenn daran ausschließlich türkische Kinder teilnehmen. Für Türkisch als Unterrichtssprache läßt sich als einziges Argument anführen, daß der überwiegende Teil der muslimischen Schüler türkischer Herkunft ist. Aus religiöser Sicht käme im Grunde nicht Türkisch, sondern Arabisch als Sprache des Koran in Betracht; letzteres scheint im schon seit langem etablierten österreichischen Islam-Unterricht jedoch auf gewisse Probleme zu stoßen, wenn z. B. türkische Kinder dann ab der ersten Klasse in drei Sprachen leben müssen. Gerade die nicht-türkischen Muslime setzen sich vehement für Deutsch als Unterrichtssprache ein. Für Deutsch und gegen Türkisch spricht die integrative Funktion der Sprache sowie der Umstand, daß andernfalls alle nicht-türkischsprachigen Muslime vom Unterricht ausgeschlossen wären. Zudem ließe sich die erforderliche Schulaufsicht effizient nur über einen deutschsprachigen Unter-

richt ausüben. Bei alledem fällt ins Gewicht, daß auf der Grundlage des neuen Staatsangehörigkeitsrechts die Zahl deutscher Muslime wohl schon die Millionengrenze überschritten hat. Zwar unterscheidet das Grundgesetz in Artt. 4 und 7 nicht nach Staatsangehörigkeit der Grundrechtsträger. Für deutsche Staatsangehörige entfällt jedoch das Argument einer «Rückbindung» an das Herkunftsland, welches für die bisherige Form der Islamunterweisung maßgeblich war. Das vielfach vorgetragene Argument des Erhalts kultureller Bindungen verfängt für den islamischen Religionsunterricht gerade nicht: Es geht nicht um Kulturvermittlung, sondern um die Vermittlung eines Bekenntnisses. Daß meines Erachtens die Einführung von Türkisch als Fremdsprache und Medium der Kulturvermittlung in geeigneten Schulen und Jahrgängen höchst wünschenswert ist, hat mit Fragen des Religionsunterrichts nichts zu tun.

Lösungsmöglichkeiten auf dem Weg zum Islamunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen

Die verfassungsrechtlichen Vorgaben für die Etablierung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen stehen nicht zur Disposition. Andererseits kann nicht das staatskirchenrechtliche Denken in allen Facetten auf die rechtliche Erfassung des Islam übertragen werden. Freilich kennt auch der Islam Institutionen. Die Erwartung, er könne und werde in Deutschland und Europa auf absehbare Zeit kirchenähnliche Strukturen herausbilden, wäre jedoch völlig unrealistisch. Deshalb wird es erforderlich, verfassungsrechtliche Minima zu definieren, die jede Religionsgemeinschaft nach Sinn und Zweck des Art. 7 Abs. 3 GG erfüllen muß, um als Kooperationspartner des Staates fungieren zu können. Dabei kann nicht erwartet werden, daß zunächst eine vollständige Infrastruktur gleichsam auf Vorrat eingerichtet wird, bevor die erste Unterrichtsstunde abgehalten werden kann («Alles oder Nichts-Ansatz»). Hier geht m.E. das VG Wiesbaden (Urt. v. 15.06.2004 (Az. 6 E 2394/01 (V)) fehl, wenn es andeutet, daß der Islam eine nach Auffassung des Gerichts hinreichende Organisationsstruktur wohl überhaupt nicht errichten könne, daß dies aber für die Entscheidung in einem konkreten Fall nicht maßgeblich sei. Es überrascht, daß sich das Gericht nicht die Frage stellt, ob ein solcher genereller Ausschluß einer bedeutenden Religionsrichtung nicht Anlaß geben muß, die bislang auf christliche Konfessionen und vergleichbar institutionalisierte Religionen ausgerichtete Verfassungsinterpretation zu überdenken. Für eine Übergangsphase wird eine Art prinzipiengeleiteter Improvisation erforderlich, die in Modellen Wege zur erfolgreichen Einführung von Dauerlösungen erprobt.

In Nordrhein-Westfalen wurde der Weg beschritten, als Übergangslösung eine weitgehend staatlich initiierte und bestimmte «Islamische Un-

terweisung» in mittlerweile über 100 Schulen einzuführen. Dieses Modell ist ausdrücklich als Überbrückung ausgewiesen, wirft aber doch erhebliche verfassungsrechtliche Probleme auf, weil es dem Konzept des Art. 7 Abs. 3 GG widerspricht. Muslimische Verbände haben sich gegen dieses als «außengesteuert» empfundene Modell gewehrt. Seit der genannten Leitentscheidung des Bundesverwaltungsgerichts scheint man Konsenslösungen auszuloten, zumal der bestehende Unterricht offenbar weitgehend sehr gut angenommen wird und in der praktischen Ausgestaltung auch gewisse Spielräume offenläßt. In Niedersachsen wurde in engerer Kooperation mit einem sehr breiten Spektrum von Verbänden (einschließlich der DITIB, der Repräsentanz der türkischen Religionsbehörde in Deutschland) in Modellschulen aller Regierungsbezirke islamischer Religionsunterricht eingeführt, auch hier mit offenbar erfreulicher Resonanz. In Bayern und in Rheinland-Pfalz wird solcher Unterricht in jeweils einer Modellschule angeboten, wobei die Ausweitung von vielen Seiten dringend gewünscht wird. Baden-Württemberg wird demnächst mit Modellschulen in allen Regierungsbezirken folgen. Bei alledem darf die unmißverständliche verfassungsrechtliche Vorgabe eines bekenntnisorientierten Unterrichts nicht aus den Augen verloren werden. Gut gemeinter staatlicher Paternalismus würde dem nicht gerecht.

Die Lösung der Umsetzungsprobleme ist meines Erachtens darin zu suchen, daß die notwendigen Selbstorganisationsmaßnahmen der Muslime von staatlicher Seite zwar bis auf Benennung und Prüfung der rechtlichen Rahmenbedingungen nicht beeinflußt, aber doch technisch unterstützt werden. Dies scheint mir auf lokaler Ebene wie auch auf regionaler möglich zu sein. Einigt sich eine hinreichend repräsentative Gruppe von Muslimen darauf, daß ein Schulprojekt eingeführt wird, und legt sie einen dementsprechenden Lehrplan sowie Vorschläge für geeignetes Lehrpersonal vor, so müßte ein staatlich organisierter Islamunterricht – zunächst ohne Versetzungsrelevanz der Benotung – z.B. im Rahmen eines Schulversuchs möglich sein. Auch dies ist eine improvisierte Zwischenlösung, die aber dem Anliegen des Art. 7 Abs. 3 GG deutlich näher steht als staatlich gelenkte Lösungen. Entsprechende Schulversuche sind im Jahre 2003 in Niedersachsen und an einer Versuchsschule in Bayern (Grundschule Brucker Lache in Erlangen) angelaufen. Ich möchte mich hier auf die Erlanger Erfahrungen beschränken, mit denen ich intensiv vertraut bin.

Zu Beginn des Schuljahres 2003/2004 wurde an einer Erlanger Grundschule (Brucker Lache) ein Schulversuch im Fach «Islamunterricht» eingerichtet. Die Ausarbeitung des Lehrplans und die Auswahl von Lehrkräften ist in Kooperation zwischen der Islamischen Religionsgemeinschaft Erlangen, weiteren Repräsentanten von Muslimen in Bayern und dem Schulministerium erfolgt. Der Unterricht wird bekenntnisorientiert und in deutscher

Sprache erteilt. Damit wurde erstmalig im Geltungsbereich von Artikel 7 Absatz 3 GG der Weg zu einem nicht nur beschreibenden islamischen Religionsunterricht in enger Kooperation mit den betroffenen Muslimen beschritten. Die Bezeichnung als «Islamunterricht» soll deutlich machen, daß es sich hier noch nicht um die grundgesetzlich geregelte «Vollstufe» eines Islamischen Religionsunterrichts handelt, daß aber andererseits auch nicht das wegen des Gebots religiöser Neutralität des Staates verfassungsrechtlich fragwürdige Modell einer staatlich geschaffenen und nur beschreibenden «islamischen Unterweisung» angestrebt wird.

Die Einrichtung des Erlanger Schulversuchs beruht auf mehrjähriger intensiver Vorarbeit vor Ort und später auch im Schulministerium. Eine zugleich inhaltlich und personell selbstbestimmte wie auch rechtskonforme Unterrichtung in religiösen Dingen entsprechend dem bestehenden Unterricht für Angehörige anderer Religionsgemeinschaften empfinden viele Muslime als wichtigen Beitrag zur erforderlichen Integration in die deutsche Gesellschaft. Zwar gab es in Bayern schon seit den 80er Jahren einen muttersprachlichen Ergänzungsunterricht für Schüler türkischer Herkunft, in dessen Rahmen auch eine – deskriptive – islamische Unterweisung erteilt wurde. Dieser in türkischer Sprache und von nur temporär anwesenden türkischen Entsendelehrern erteilte Unterricht fand seinen guten Sinn in der Erwartung, daß die Schüler in absehbarer Zeit in das Herkunftsland zurückkehren würden und auf diese Weise ihrer heimatlichen Kultur nicht entfremdet würden. Mit den geänderten Lebensperspektiven konnte dieses Modell nicht Schritt halten. Zudem konnten die vielen Schülerinnen und Schüler nicht-türkischer Herkunft nicht erreicht werden.

Seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden vergleichsweise enge Kontakte unter verschiedenen muslimischen und kulturellen Organisationen. Zur gleichen Zeit bildete sich unter Mitwirkung des damaligen Oberbürgermeisters der Stadt Erlangen die Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft, die sich der Mithilfe bei der Lösung lokaler Probleme von Muslimen bei der Ausübung ihrer Religion widmet. Über die Jahre wurde zunehmend klar, daß es einen Bedarf für Muslime gab und gibt, sich in einer Religionsgemeinschaft zusammenzuschließen, die sich im Schwerpunkt mit der Pflege des religiösen Lebens und der Durchsetzung religiöser Belange, darunter auch einer Initiative zur Etablierung eines islamischen Religionsunterrichts in den örtlichen Schulen befassen sollte. Einige Mitglieder bestehender muslimischer Vereine machten sich in intensiver Arbeit daran, alle möglicherweise interessierten Muslime in der Stadt über Organisationen oder auch persönliche Bekanntschaft und öffentliche Informationen zu erreichen, um auszuloten, inwieweit tatsächlich Interesse an der Pflege islamisch-religiöser Belange besteht. Unter anderem als Ergebnis dieser Bemühungen entstand im Jahre 1999 die Islamische Religionsgemeinschaft Erlangen

(IRE). Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie eine vergleichsweise beträchtliche Zahl von Individuen (keine juristischen Personen) als Mitglieder hat, wobei die örtlich oft bestehenden ethnischen Grenzen überwunden sind. Die Mitglieder stammen aus einer Vielzahl von Herkunftsländern zwischen Bosnien, Albanien, der Türkei, Nordafrika, dem Nahen und Mittleren Osten und dem indischen Subkontinent sowie zunehmend aus Deutschland. Vereint sind Muslime sunnitischer und schiitischer Ausrichtung.

Im Jahr 1999 stellte die IRE einen Antrag auf Einrichtung eines Schulversuchs zum islamischen Religionsunterricht an Erlanger Schulen mit hohen muslimischem Schüleranteil. Zugleich war über den Christlich-Islamischen Arbeitskreis, an dem auch Universitätsangehörige beteiligt sind, eine enge Kooperation mit der ortsansässigen Universität entstanden, daneben auch sehr gute Kontakte zur Stadtspitze und den örtlichen Vertretern des politischen Lebens, dem Ausländerbeirat und nicht zuletzt auch zu den Großkirchen. Die Idee eines solchen Schulversuchs fand einhellige Unterstützung unter allen Genannten über die unterschiedlichen politischen Ausrichtungen hinweg. Als günstig erwies sich die Möglichkeit, einen solchen Schulversuch zugleich wissenschaftlich zu begleiten. Hierzu gründeten Professoren verschiedener Fakultäten ein Interdisziplinäres Zentrum für Islamische Religionskunde an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, das einen organisatorischen Rahmen für die geplante Kooperation abgibt. Auch dieses Zentrum pflegt engen Kontakt zu den örtlichen Muslimen, die zudem in seinem Beirat vertreten sind. Im universitären Rahmen wurde parallel zum Antrag auf Einrichtung eines Schulversuchs Schritte unternommen, um eine künftige Ausbildung islamischer Religionslehrer zu konzipieren, auch dies wiederum in enger Kooperation mit den örtlichen Muslimen. Vertreter des Schulministeriums und der Landespolitik wurden nach Erlangen eingeladen, um sich ein Bild von den örtlichen Verhältnissen machen zu können. In der Folge beschloß der Bayerische Landtag im Jahr 2002 in einer am Ende von allen Fraktionen getragenen Entschließung, daß bei Vorliegen der Voraussetzungen Schulversuche im islamischen Religionsunterricht eingerichtet werden sollten, wobei die Städte Erlangen und München als mögliche Standorte explizit benannt wurden.

In der Folgezeit initiierte das bayerische Schulministerium entsprechend der genannten Entschließung einen «Runden Tisch», zu dem alle bekannten überörtlichen muslimischen Organisationen und auch Vertreter der IRE eingeladen wurden. Dabei verstand sich das Schulministerium von vornherein nur als Moderator. Das ministerielle Anliegen ging offenbar dahin, auszuloten, ob Muslime auch auf Landesebene sich in den Grundzügen auf das Konzept eines islamischen Religionsunterrichts einigen könnten; es war wichtig, festzustellen, daß der Erlanger Schulversuch nicht etwa ein rein örtliches Spezifikum sei, welches schon auf Landesebene nicht auf Akzep-

tanz stoßen würde. In den Verhandlungen am runden Tisch wurde schnell deutlich, daß es aus theologischen Gründen keine einheitliche Position aller Muslime unter Einschluß der Aleviten würde geben können. Da aus Rechtsgründen nicht verlangt werden kann, daß alle Muslime sich zu einem einzigen Ansprechpartner zusammenschließen, um entsprechenden Unterricht zu ermöglichen, wurde offenbar schnell Einigkeit darüber erzielt, daß die alevitische Seite ein eigenes Projekt betreiben könne und werde. Ein entsprechender Antrag liegt dem Ministerium vor.

Nach vielfachen Beratungen auf Erlanger und bayerischer Ebene sowie im Schulministerium wurde schließlich eine Lösung entwickelt, die dem religiösen Kernanliegen der Muslime ebenso Rechnung trägt wie dem unabweisbaren Sicherheitsbedürfnis der staatlichen Verwaltung. Es ist in Rechnung zu stellen, daß eine stabile Selbstorganisation von Muslimen noch sehr jungen Datums ist, und daß deshalb gegenwärtig nicht leicht geklärt werden kann, ob die bestehenden Gemeinschaften bereits die Qualität eines «Ansprechpartners» im Sinne des Artikels 7 Absatz 3 GG darstellen. Auch liegt es im Interesse aller Beteiligten, nicht zuletzt der Muslime selbst, daß etwaige extremistische Einflüsse von der Konzeption und Ausführung eines islamischen Religionsunterrichts ferngehalten werden. Deshalb wurde der Weg beschritten, zunächst in lokalen Modellen bei günstigen Voraussetzungen auszuloten, inwieweit ein islamischer bekenntnisorientierter Religionsunterricht begonnen und weiterentwickelt werden kann.

Auf muslimischer Seite werden hierbei zwei Kernanliegen erkennbar: Es muß die Befürchtung ausgeschlossen werden können, daß Nichtmuslime durch die Bestimmung von Lehrplaninhalten Einfluß auf die islamische Glaubenslehre nehmen können. Vielmehr ist sicherzustellen, daß die inhaltliche Letztverantwortung für Glaubenssätze immer bei den Muslimen verbleibt. Vergleichbares gilt für die Bestellung von Lehrkräften, die ja einen bekenntnisorientierten Unterricht erteilen sollen. Eine enge Kooperation zwischen der staatlichen Verwaltung und den betroffenen Muslimen ist deshalb unerläßlich und wohl auch der Garant für den Erfolg eines solchen Modells.

Andererseits ist staatliche Unterstützung über die ohnehin bestehenden organisatorischen Aufgaben hinaus zumindest für absehbare Zeit unerläßlich. Die IRE verfügt nicht über theologisch und religionspädagogisch gebildetes Fachpersonal, das Lehrpläne in völlig eigenständiger Verantwortung ausarbeiten könnte. Deshalb hat die IRE von vornherein um entsprechende Unterstützung seitens des Schulministeriums gebeten. Im Ministerium wird zudem geprüft, ob rechtliche Bedenken gegen Teile des vorgeschlagenen Curriculums bestehen. Auch dies ist ein Anliegen, das durchaus von Muslimen selbst vorgetragen wird. Auf diese Weise läßt sich in enger Kooperation ein Modell entwickeln, das zugleich den Muslimen die Definitionshoheit

über ihre Glaubenssätze beläßt als auch die Bedürfnisse des Staates nach Qualitätssicherung und Rechtskonformität realisiert. Dasselbe gilt für den Modus zur Bestellung von Lehrkräften.

Am Schulversuch nehmen sämtliche in Betracht kommenden muslimischen Kinder teil. Die Teilnahme ist freiwillig. Praktische Alltagserfahrungen zeigen wichtige positive Effekte, wenn etwa der Beginn des Schuljahres mit einem Gottesdienst begangen wird, an dem auch die muslimischen Kinder mit ihren Lehrkräften gleichermaßen präsent sind, oder wenn aggressive Ablehnung anderer Religionszugehörigkeiten und deren Symbole durch einzelne Schüler «auf dem kleinen Dienstweg» durch Einbeziehung der muslimischen Lehrkraft ausgeräumt werden können. Nachfragen aus anderen Schulen schlossen sich bereits an. All dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß Befürchtungen, der Islamunterricht könne für viele potentielle Teilnehmer unattraktiv sein, nicht der Realität entsprechen.

Werden keine schnellen ersten Schritte in Richtung auf einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen realisiert, so sind die Alternativen stets zu bedenken. Daß Koranschulen einen solchen Unterricht nicht ersetzen können und z.T. auch deutlich andere Ausrichtungen pflegen als sie ein solcher Unterricht hätte, dürfte mittlerweile Allgemeingut sein. Im übrigen steht auch Muslimen grundsätzlich der Weg zur Gründung von Privatschulen offen. Eine wesentliche Hürde wird in der Regel neben den inhaltlichen Voraussetzungen die Finanzierung darstellen. Zwar ist der Staat verpflichtet, einen erheblichen Teil der Kosten von Privatschulen zu übernehmen. Auch die restlichen Anteile dürften jedoch eine Bevölkerungsgruppe, die im Durchschnitt eher zu den weniger begüterten Teilen der Bevölkerung zählt, meist eine Überforderung darstellen. Eine Finanzierung durch ausländische Geldgeber ist allerdings möglich, wenn auch nicht in jedem Falle wünschenswert. Die jüngsten Auseinandersetzungen um die König Fahd-Akademie in Bonn mögen als Beispiel genügen. Daneben wurden inhaltliche Bedenken geäußert, deren rechtliche Tragfähigkeit allerdings zweifelhaft ist. Die baden-württembergische Schulverwaltung hat im Jahre 2000 einen Antrag auf Genehmigung einer islamischen Grundschule u.a. mit der Begründung abgelehnt, daß sie integrationshinderlich wirken könne. Das VG Stuttgart hat diese Entscheidung bestätigt.

Ungeachtet der rechtlichen Beurteilung solcher Bedenken muß berücksichtigt werden, daß der Trend zu Privatschulen in dem Maße zunehmen wird, in dem sich muslimische Eltern und Schüler im Konzept öffentlicher Schulen nicht hinreichend wiederfinden. Die Etablierung eines grundgesetzkonformen Islamischen Religionsunterrichts dürfte ein wesentlicher Schritt zu höherer Akzeptanz sein, sind doch bislang die Schüler auf den Ethikunterricht oder auf Projekte einer alleine staatlich verantworteten, nicht bekenntnisorientierten islamischen Unterweisung verwiesen.

Lehrerausbildung

Die Ausbildung islamischer Religionslehrer muß wie die anderer Religionslehrer auf Dauer in ordentlichen Studiengängen erfolgen. Die Universität Erlangen-Nürnberg hat erstmals in Deutschland einschlägige Veranstaltungen unter der Ägide muslimischer Gastprofessoren aus der Türkei angeboten und jüngst eine Professur für Islamische Religionspädagogik besetzt. Vergleichbare Initiativen wurden an den Universitäten Münster und Frankfurt a.M. durch Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie umgesetzt. Auch an der Universität Osnabrück wird in Kooperation mit ausländischen Institutionen die Ausbildung islamischer Religionslehrer betrieben. In Baden-Württemberg werden gerade die ersten Lehrkräfte für die geplanten Schulversuche in Sonderkursen ausgebildet. Erweiterungen sind unerläßlich. Zwei adäquat ausgestattete Professuren für islamische Theologie und islamische Religionspädagogik pro Standort sind als Minimum anzusehen.

Schluß

Die aus vielerlei Gründen notwendige Etablierung eines islamischen Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen steht noch am Anfang. Hierbei sind einige rechtliche Hürden zu überwinden, viel mehr noch muß aber über die vorrechtlichen Rahmenbedingungen Klarheit geschaffen werden. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf erste Schritte, die sich noch nicht auf einen in allen Einzelheiten bereits fixierten rechtlichen Rahmen beziehen können. Häufig sind Schwierigkeiten durch Transparenz, auch durch das offene, vorurteilslose Gespräch zwischen den Beteiligten am nachhaltigsten zu beseitigen. Im übrigen werden Muslime in Europa nicht umhin kommen, ihren Glauben zu erklären und verbreiteten Ängsten, welche sich z.B. auf die Präsentation des Islam in Ländern wie Saudi-Arabien, Iran oder Nigeria beziehen, dadurch zu begegnen, daß sie ihr eigenes Verständnis des Islam in freiheitlichen demokratischen Grundordnungen demonstrieren. Islamische Bildungsarbeit ist hierfür eine erste Priorität. Europaweit steckt man insofern noch in den Anfängen, was nicht zuletzt von Muslimen selbst beklagt wird. Solange die Betreuung muslimischer Gemeinden weitgehend eine Angelegenheit ehrenamtlicher, mit meist recht begrenzten Ressourcen und nicht selten wenig vertieften Kenntnissen ausgestatteten Personen vorbehalten bleibt, besteht auch ein deutliches Gefährdungspotential, daß selbsternannte, extremistisch ausgerichtete Personen wenig informierte Gemeindemitglieder um sich scharen; auch dies prangern viele Muslime ausdrücklich an.

Ein Defizit ist insoweit auch in den teilweise bestehenden Mechanismen eines «Imports» von Lehrern oder Imamen z.B. aus der Türkei nach Deutsch-

land oder aus Algerien und Marokko nach Frankreich zu erkennen. Problematisch hierbei ist, daß dieser Personenkreis meist nur wenige Jahre (4-5) vor Ort bleiben darf, die Sprache des Aufenthaltslandes teils unzulänglich beherrscht und die dortigen Lebensverhältnisse und Bedürfnisse der Muslime nicht kennt. Verständliche Versuche ausländischer Staaten, möglichsten Einfluß auf «ihre» Emigranten auch im neuen Aufenthalts- und Heimatland zu behalten, wirken letztlich wenig hilfreich. Die Einrichtung von Ausbildungsstätten vor Ort und mit orts- und sprachkundigem Personal ist unerläßlich, ohne daß deshalb eine zwanghafte «Nationalisierung» des Islam betrieben werden darf. Die externe Abhängigkeit wird freilich erst dann nachhaltig vermindert, wenn die Einkünfte der Betreffenden aus inländischen Quellen finanziert werden.

Bei alledem sollte nicht übersehen werden, daß wir es auch mit einem Souveränitätsproblem zu tun haben. Manche Repräsentanten islamisch geprägter Staaten erheben bisweilen recht unverhohlen Anspruch auf Mitsprache in Angelegenheiten der Immigranten. Dies ist im Grundsatz durchaus natürlich und legitim im Hinblick auf eigene Staatsangehörige und insbesondere dann, wenn sich diese nur vorübergehend im Ausland aufhalten. Sind jedoch die Lebensperspektiven dieses Personenkreises mehr und mehr auf einen dauerhaften Verbleib im Zielland gerichtet, so erscheint es notwendig, solchem Ansinnen entgegenzutreten. Sachliche Kooperation ist erwünscht, Druck ist abzuwehren.

Letztlich wird sich der erkennbare Bedarf nur durch einen Islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache als ordentliches Lehrfach decken lassen. Haben sich muslimische «Ansprechpartner» in der verfassungsrechtlich gebotenen Weise und Ausrichtung konstituiert und gesetzeskonforme Lehrpläne vorgelegt, so ist der Anspruch aus Art. 7 Abs. 3 GG auf breiter Linie einzulösen, also überall dort, wo eine Mindestzahl muslimischer Schüler zusammentrifft. Auf dem Weg dorthin sind verfassungsorientierte Modelle erfolgversprechend. Fachlicher Austausch unter den in den verschiedenen Bundesländern Beteiligten ist wünschenswert, ja notwendig. Die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart hat im Jahre 2005 gemeinsam mit den Universitäten Bayreuth und Erlangen-Nürnberg (Professur für Islamische Religionspädagogik und Lehrstuhl des Verfassers) eine einschlägige, sehr gut angenommene Fachtagung veranstaltet, die im zweijährigen Rhythmus wiederholt werden soll (nächster Tagungstermin 22./23. Februar 2007).

Insgesamt ist zu bedenken, daß ein islamischer Religionsunterricht unter maßgeblicher Beteiligung von Muslimen in deutscher Sprache und unter deutscher Schulaufsicht sowohl der Identitätsbildung der muslimischen Jugend als auch dem Integrationsziel um einiges förderlicher sein dürfte als die bestehende Alternative gänzlich fehlender Unterrichtung oder teils

wenig transparent agierender privater Einrichtungen. Für die Muslime in Deutschland ist die Anerkennung als mit den christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften gleichberechtigte Gemeinschaft von eminenter Bedeutung. Wer selbstverständlich «dazugehört», von dem darf man auch über die selbstverständliche Rechtstreue hinaus eine positive Eingliederung in die bestehende Gesellschaftsordnung erwarten. Umgekehrt gilt dies ebenso: Wer die unerläßlichen gemeinsamen Grundlagen – zu denen auch Religionsfreiheit gehört! – anerkennt, gehört «dazu» und sollte willkommen sein. Die Voraussetzungen hierfür sind gegeben.

Weiterführende Literatur

Die hier erörterten Fragen werden auf umfassender empirischer Basis in der im Erscheinen befindlichen, vom Verfasser betreuten Dissertation von *Myrian Dietrich* (Islamischer Religionsunterricht – Rechtliche Perspektiven, Peter Lang Verlag) behandelt. Weitere einschlägige Publikationen sind: *Aslan*, Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich, Stuttgart 1998; *Anger,* Islam in der Schule, Berlin 2003, insbes. 350 ff; *Spriewald*, Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen, Berlin 2003; *Emenet*, Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlichen Schulen, Frankfurt a.M. u.a. 2003; vgl. auch *Özdil*, Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland, Hamburg 1999; *Baumann* (Hrsg.), Islamischer Religionsunterricht, Frankfurt a.M. 2001, *Oebbecke*, Muslimische Gemeischaften im deutschen Recht, 2003, *Schneiders/Kaddor* (Hrsg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster 2005.

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

«GEHET HINAUS IN ALLE WELT»

Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs

Nach Notwendigkeit, Zielen und Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen, legt eine Antwort in drei Schritten nahe. Warum ist der interreligiöse Dialog notwendig? Was sind seine Ziele? Wo liegen die Grenzen? Die folgenden Überlegungen halten sich – mit einer kleinen Ergänzung – an diese Gliederung, bedürfen aber schon am Anfang des Hinweises, dass sich diese drei Teilfragen nicht ganz säuberlich voneinander trennen lassen. Schon in den Überlegungen zur Notwendigkeit und zu den Zielen dieses Dialogs werden auch die Grenzen sichtbar werden. Die Ergänzung: Es ist auch nach den Formen des Dialogs zu fragen.

1. Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs

Der interreligiöse Dialog ist notwendig. An dieser Notwendigkeit kann es aus der Sicht der katholischen Kirche keinen Zweifel geben. Wenn sich die Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil gleich am Anfang seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt, als «Zeichen und Werkzeug» für die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott und «für die Einheit der ganzen Menschheit» versteht[1], dann gehört nicht nur die Ökumene mit allen Christen, sondern auch der interreligiöse Dialog zu ihren elementaren Pflichten. In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat das Konzil 1965 die Notwendigkeit dieses Dialogs betont. Es ermahnte die Katholiken, mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens die geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich in anderen Religionen finden, anzuerkennen und zu fördern.[2] Die Kirche hat mit dem von Papst Paul VI. schon 1964 errichteten Sekretariat für die Nichtchristen, das später zum Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog wurde, diesem Dialog auch einen institutionellen, d.h. auf Dauer angelegten Rahmen gegeben. In zahlreichen Dokumenten dieses Päpstlichen Rates, der Internationalen Theologenkommission und der Glaubenskongregation wurde seitdem die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs unterstrichen.[3]

MANFRED SPIEKER, 1943 im München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982; lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften.

Aber auch bei vielen anderen Gelegenheiten in päpstlichen Ansprachen und Enzykliken, die anderen Themen gewidmet waren, und in Dokumenten anderer vatikanischer Räte und Kongregationen wurde immer wieder auf die Dringlichkeit dieses Dialogs hingewiesen.[4]

Wie begründet die Kirche die Notwendigkeit dieses Dialogs? Warum begreift sie sich ebenso als Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit wie für die innigste Vereinigung der Menschen – aller Menschen – mit Gott? Warum schließt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe den interreligiösen Dialog ein? Weil «wir Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern».[5]

Wir können auch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des interreligiösen Dialogs mit der Inkarnation selbst begründen. Weil Gott in Jesus Christus selbst Mensch wurde und sich – aus Liebe – nicht zu schade war, Knechtsgestalt anzunehmen und uns gleich zu werden (Phil 2, 6-8), deshalb haben auch die Christen die Pflicht, sich aller Nöte in der Welt anzunehmen und auf alle Menschen – Angehörige anderer Religionen ebenso wie Ungläubige – zuzugehen und ihnen das Heil zu verkünden. Die Menschwerdung Gottes in Betlehem ist nicht nur die tiefste theologische Wurzel der Christlichen Gesellschaftslehre, sondern auch des interreligiösen Dialogs.

Betrachten wir den interreligiösen Dialog nicht nur aus der Sicht der Kirche und des Auftrages Jesu an seine Jünger, sondern auch aus der Sicht der Gesellschaft, dann zeigen sich auch hier verschiedene Imperative, die ihn unausweichlich machen. Die Nöte der Welt gebieten den Dialog zwischen den Religionen. Die Nöte der Welt beginnen in unserer eigenen Gesellschaft. Die Integration von weit über drei Millionen Muslimen und das Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und einer großen Zahl von Agnostikern und Atheisten – in Ostdeutschland mehr als zwei Drittel, in Gesamtdeutschland rund ein Drittel der Bevölkerung – gebieten nicht nur den Dialog mit der Welt, den Papst Benedikt XVI. als Kardinal immer wieder pflegte, sondern auch den interreligiösen Dialog, den Papst Johannes Paul II. pflegte wie kein Papst vor ihm. Die Integration gerade der Muslime in Deutschland, aber auch in anderen Ländern der EU, ist schwierig. Nicht nur der Kopftuchstreit hat dies vor aller Augen geführt, auch die Probleme des Moscheenbaus, des islamischen Religionsunterrichts und des Betens in Kindergärten mit Kindern islamischer Herkunft zeigen, dass der Alltag schwierig ist.

Auf globaler Ebene ist der Dialog nicht weniger von Bedeutung. Die Globalisierung ist nicht nur ein technischer und ökonomischer Vorgang, der sich seit Jahren entfaltet – mit vielen Chancen, aber auch mit manchen Gefahren. Sie ist auch ein kulturelles Problem, und da Kulturen hauptsächlich von Religionen geprägt sind,[6] ist sie auch eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog. Er hat eine zentrale Bedeutung für eine umfassende und humane Entwicklung der Menschheit, für soziale Gerechtigkeit, für den Frieden zwischen den Völkern und Kulturen, für die Achtung der Menschenrechte und den Kampf gegen den Terrorismus.[7] Schon das II. Vatikanische Konzil ermahnte die Katholiken, in ihren Beziehungen zu den Muslimen «das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für

alle Menschen»[8] und zum Abschluss des großen Jubiläums im Heiligen Jahr 2000 mahnte Johannes Paul II., den interreligiösen Dialog angesichts «eines immer ausgeprägteren kulturellen und religiösen Pluralismus» weiterzuführen, «um eine sichere Voraussetzung für den Frieden zu schaffen und das düstere Gespenst der Religionskriege zu vertreiben».[9]

Das Ziel, das Johannes Paul II. dem interreligiösen Dialog hier gesetzt hat, könnte den Eindruck erwecken, als habe er sich das von Hans Küng ausgerufene «Projekt Weltethos»[10] zu eigen gemacht. Doch dieser Eindruck täuscht. Es geht Johannes Paul II. nicht darum, den interreligiösen Dialog dem Weltfrieden unterzuordnen, ihn auf die Suche nach den allen Religionen gemeinsamen ethischen Maximen zu beschränken, also gleichsam einen interreligiösen Superdekalog zu entwickeln. Eine solche Unterordnung würde den interreligiösen Dialog für einen politischen Zweck instrumentalisieren.[11] Sie würde ihm seinen Sinn entziehen. Die ebenfalls in Novo Millennio Ineunte enthaltene Mahnung des Papstes, den interreligiösen Dialog nicht auf den Indifferentismus zu gründen und in ihm immer Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die uns erfüllt, steht einer Reduzierung der Ziele auf den Weltfrieden entgegen.[12]

2. Die Ziele des interreligiösen Dialogs

Um welcher Ziele willen wird der interreligiöse Dialog dann geführt? Ist der Weltfriede denn ein so geringes Gut, dass er nicht ausreicht, um die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs zu begründen? Dies wird zumindest von den Christen niemand behaupten wollen, hat doch Jesus selbst in der Bergpredigt die Friedensstifter selig gepriesen und Söhne Gottes genannt (Mt 5,9). Den Frieden in der Welt und die Integration in multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften zu fördern, die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, den Menschenrechten Geltung zu verschaffen und den Terrorismus zu bekämpfen, sind mithin völlig legitime Ziele des interreligiösen Dialogs. Er wird deshalb immer Verständigung anstreben und das ins Auge fassen, «was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt».[13] Die katholische Kirche lehnt deshalb nichts von dem ab, was in anderen Religionen «wahr und heilig» ist und «einen Strahl jener Wahrheit» erkennen lässt, die alle Menschen erleuchtet.[14] Schon der Apostel Paulus hat in seiner Rede auf dem Areopag den frommen Griechen, die einen unbekannten Gott verehrten, diese Anerkennung zukommen lassen (Apg 17,22-34). Er hat ihnen aber auch verkündet, dass Gott allen Menschen, also auch ihnen, durch einen einzigen Menschen, Jesus Christus, das Heil geschenkt hat.

Damit berühren wir die Kernfrage des interreligiösen Dialogs. Welche Rolle spielt in ihm die Verkündigung des Evangeliums? Muss sie unterbleiben oder wenigstens ihr Skandalon, Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi, umgehen? Lässt sich sein Ziel Frieden und Gerechtigkeit nur erreichen, wenn die Frage nach der Wahrheit ausgespart und der Absolutheits- und Universalitätsanspruch preisgegeben wird? In der sogenannten Theologie der Religionen gibt es eine Reihe von Ansätzen, die eben dies fordern. «Die Universalitätsansprüche des christlichen Glaubens» dürfen, so Felix Wilfred, «nicht auf Kosten von Toleranz und Frieden erhoben werden».[15] Diese Ansätze betrachten alle Religionen als grund-

sätzlich gleichrangig. Sie interpretieren sie als vielfältige Offenbarungen und als unterschiedliche Wege zum Reich Gottes. Nicht von Jesus Christus und der Kirche soll deshalb im interreligiösen Dialog die Rede sein, sondern von Spiritualität und Mystik. Die Theozentrik oder – noch allgemeiner – die Regnozentrik müsse die Christo- bzw. Ekklesiozentrik ablösen. «Auf der Suche nach dem theologischen Fundament des interreligiösen Dialogs ist ebenso die Universalität des Reiches Gottes hervorzuheben, dem auch die Anhänger anderer Religionen rechtmäßig angehören und an dem sie zusammen mit den Christen teilhaben».[16] Der Geist Gottes sei allgegenwärtig und wirke «im religiösen Leben der anderen und in ihren religiösen Traditionen…, so wie es auch unter den Christen und in ihrer Kirche der Fall ist».[17] Der Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens und der Kirche wird abgelöst durch einen Universalitätsanspruch des Geistes Gottes, der, so Felix Wilfred, «aus den Tiefen des Geistes wie aus einer Quelle (entspringt)…und wie ein mächtig aufsteigender Strom die institutionellen Ufer (überflutet)».[18] Die Theologie der Religionen, wie sie diesem pluralistisch genannten Ansatz vorschwebt, müsse deshalb «mystischer Natur» sein.[19]

Der pluralistische Ansatz versteht sich als Kritik und Ablösung zweier anderer Ansätze der Theologie der Religionen, die im interreligiösen Dialog lange Zeit eine bedeutende Rolle spielten, des Exklusivismus einerseits und des Inklusivismus andererseits. Der Exklusivismus verurteilte alle anderen, nichtchristlichen Religionen als nicht zum Heil führende Irrwege. Als Hauptvertreter dieses Ansatzes gilt Karl Barth. Der Inklusivismus, als dessen Hauptvertreter Karl Rahner gilt, interpretiert die anderen Religionen als defiziente Formen der Offenbarung, als Samen der Wahrheit. Er vereinnahmt die Anhänger dieser Religionen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben, als anonyme Christen. Aus der Sicht des pluralistischen Ansatzes gelten beide als Formen eines christlichen Imperialismus, der dem interreligiösen Dialog den Boden entziehe. Dialog bedeutet in dieser Perspektive, so der Einwand von Joseph Ratzinger, «die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzusprechen als der Position des anderen». Der interreligiöse Dialog werde so «geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen ‹Konversion und Mission›».[20]

Zu den Vertretern dieses Ansatzes gehören Raimon Panikkar, Felix Wilfred und, mit Einschränkungen, Jacques Dupuis.[21] Panikkar definiert seine Position als eine «interkulturelle». Es sei kein Problem, «als Christ einer anderen Religion anzugehören, solange dies keine Verneinung des christlichen Glaubens bedeutet und es nicht zum Skandal kommt». Schließlich seien Religionen, so seine etwas schlichte Begründung, «nicht wie Parteien, bei denen man nur jeweils in einer einzigen Mitglied sein kann». Er selbst habe einen Weg vom Christentum über den Hinduismus zum Buddhismus durchlaufen, «ohne jedoch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein».[22] Das Christentum selbst ist für Panikkar eine «synkretistische Religion», ja eine Sekte, weil man ohne die «abrahamitisch-griechische Kultur de facto kein gewöhnlicher Christ sein kann».[23] Auch Dupuis spricht von der «doppelten Religionszugehörigkeit». Man könne zugleich Christ und Hindu, Christ und Buddhist «oder etwas Ähnliches» sein. In der Theologie der Religionen könne man sich «nicht mit A-priori-Deduktionen aus traditionellen Doktrinen begnügen», sondern müsse

«von der gelebten Wirklichkeit» ausgehen.[24] Im Klartext heißt dies: es kommt nicht auf die Orthodoxie an, sondern auf die Orthopraxie, nicht auf die rechte Lehre, sondern auf das rechte Leben und Handeln. Die relativistische Theologie der Religionen folgt den Spuren Lessings, der in seiner Ringparabel Nathan den Weisen schon 1779 verkünden ließ, Judentum, Christentum und Islam unterschieden sich allenfalls in «Kleidung, Speis und Trank», nicht aber im Hinblick auf die Wahrheit, weshalb ihre Angehörigen nicht darüber wetteifern sollten, welche Religion nun die wahre sei. Vielmehr sollten sie mit Sanftmut, Verlässlichkeit und Wohltun um die besten Taten wetteifern.[25]

Dieser sich aufgeklärt dünkende Relativismus findet seinen zugleich klügsten und demütigsten Kritiker in Joseph Ratzinger, der gegen Lessings Ringparabel den Einwand erhebt, die Wahrheitsfrage durch die Frage nach der heilenden und reinigenden Wirkung der Religion zu ersetzen.[26] Wenn aber «das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist,…wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund».[27] Ratzinger verteidigt das Christentum schon in seinem frühen Opus Magnum, der 1968 erschienenen «Einführung in das Christentum», als eine Religion der Vernunft, als eine Religion des Logos, des Wortes Gottes, das in die Geschichte eingetreten ist.[28] «Dass im Christentum letztlich alles an einem einzelnen, an dem Menschen Jesus von Nazaret hängt», sei für die übrigen Weltreligionen und für den Menschen von heute unbegreiflich.[29] Der christliche Glaube ist «die Option für die Priorität der Vernunft»[30], ohne deshalb an die griechische Kultur gebunden zu sein, wie Vertreter der relativistischen Position in der Theologie der Religionen immer wieder behaupten. Der christliche Glaube hat deshalb immer an der Wahrheitsfrage festgehalten, und er wird dies auch im interreligiösen Dialog immer tun müssen. «Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muss, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie».[31] Wenn dem Christen im interreligiösen Dialog die Absolutheit der Mystik als letztverbindliche Größe aufgedrängt werde, wie im Symbolismus und Spiritualismus eines Radhakrishnan, sei das für ihn «keine geringere Zumutung als dem Nichtchristen die Absolutheit Christi entgegenzuhalten».[32] Das Fazit der Kritik Ratzingers lautet: «Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, dass allein von Christus das Heil kommt und dass zu Christus seine Kirche gehört».[33]

Dies war auch die zentrale Botschaft von «Dominus Jesus», der Erklärung der Glaubenskongregation «über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» vom 6. August 2000. Diese Erklärung, die ganz deutlich die Handschrift Ratzingers verrät[34], kritisiert die relativistische Theologie der Religionen, «die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de jure (oder prinzipiell) rechtfertigen» will und in deren Folge zentrale Wahrheiten des christlichen Glaubens als überholt betrachtet werden, «wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des Fleisch gewordenen

Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit – wenn auch Unterscheidbarkeit – zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche».[35]

Das Anliegen der Erklärung der Glaubenskongregation besteht darin, auch im interreligiösen Dialog an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi festzuhalten und deutlich zu machen, dass die Kirche das «allumfassende Heilssakrament» ist[36], mithin die These zurückzuweisen, dass die Kirche ein Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen sei, «die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergierten».[37] «Dominus Jesus» hält wie auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Das Christentum und die Religionen» von 1996 am Universalitätsanspruch des Christentums fest. Der Vorschlag, «in der Theologie Ausdrücke wie ‹Einzigkeit›, ‹Universalität› oder ‹Absolutheit› zu vermeiden, weil dadurch der Eindruck entstünde, die Bedeutung und der Wert des Heilsereignisses Jesu Christi würde gegenüber den anderen Religionen in übertriebener Weise betont», wird zurückgewiesen. «In Wirklichkeit bringen diese Worte nur die Treue zum Offenbarungsgut zum Ausdruck, weil sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergeben». Man müsse deshalb sagen, «dass Jesus Christus für das Menschengeschlecht und seine Geschichte eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschließliche, universale und absolute Bedeutung und Wichtigkeit hat.»[38]

Wie steht es angesichts dieser Kritik dann mit dem interreligiösen Dialog? Hat er noch einen Sinn? Können sich seine Partner noch auf gleicher Augenhöhe begegnen? Die seit dem II. Vatikanischen Konzil unterstrichene Notwendigkeit dieses Dialogs wird auch durch «Dominus Jesus» nicht zurückgenommen. Die Erklärung der Glaubenskongregation bezeichnet ihn als einen Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche, deren anderer Teil die Verkündigung des Glaubens ist. Der interreligiöse Dialog ist also nicht selbst schon Mission. Er zielt auf Verständigung. Die Partner wollen einander besser kennen lernen, den anderen und sich selbst besser verstehen, aber «in Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit».[39] Parität, Liebe und Freiheit werden auch von «Dominus Jesus» als Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs bezeichnet. Aber die Parität «bezieht sich auf die gleiche personale Würde des Partners, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen».[40] Die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs ist die Basis jedes interreligiösen Dialogs, ja jeder Kommunikation.[41] Die Frage nach der Wahrheit um des Friedens willen zu minimalisieren, zu privatisieren oder ganz auszuklammern, fördert den interreligiösen Dialog nicht, sondern zerstört ihn. Alle Religionen als gleich wahr zu betrachten, wie in der pluralistischen Position der Theologie der Religionen, ist nämlich «gleichbedeutend mit der Erklärung, dass alle falsch sind».[42]

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Das Christentum und die Religionen» von 1996 und die Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Jesus» von 2000 haben die Ziele des interreligiösen Dialogs hinreichend geklärt. Auch die «Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi», die der Päpstliche Rat für

den interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991 unter dem Titel «Dialog und Verkündigung» vorlegte, gehören in die Reihe jener Dokumente, die einerseits die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs betonen, andererseits aber auch den Missionsauftrag und die Wahrheitsfrage nicht aussparen. Diese Überlegungen und Orientierungen lesen sich allerdings wie eine Korrektur eines anderen Dokuments, das vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen 1984 unter dem Titel «Dialog und Mission» vorgelegt wurde.

In diesem Papier werden Wesen und Ziel des interreligiösen Dialogs so beschrieben, dass der Eindruck nicht ganz zu vermeiden ist, hier werde einer regnozentrischen und das heißt letztlich einer relativistischen Theologie der Religionen der Weg bereitet. Im Dialog erfahre der Mensch «seine eigenen Grenzen, aber auch die Möglichkeit, sie zu überwinden: Er findet heraus, dass er die Wahrheit nicht in vollkommener und totaler Weise besitzt, aber mit den anderen zusammen ihr vertrauensvoll entgegen gehen kann».[43] Das Reich Gottes sei «das Endziel aller Menschen».[44] Der interreligiöse Dialog wird als Ausdrucksform «des Suchens nach dem Absoluten» bezeichnet. Er führe «zu gegenseitiger Bereicherung und fruchtbarer Zusammenarbeit bei der Förderung und Wahrung der höchsten geistlichen Werte und Ideale des Menschen».[45] Im Kontext eines solchen Dialogs ließe sich «die Überlegung zum geistlichen Weg der Bekehrung nicht vermeiden», ja es könne sich «die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation zu verlassen, um sich einer anderen zuzuwenden».[46] Die Kirche soll in diesem Dialog «ein offenes Christentum ausstrahlen».[47] Zwar werden der Auftrag der Christen zur Mission und die Bedeutung der Kirche als «Keim und Beginn» des Reiches Gottes nicht verschwiegen, aber von der Wahrheitsfrage ist nirgends die Rede. Sie scheint das «gegenseitige Verlangen nach Wachstum»[48] zu stören.

Das vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog gemeinsam mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker erarbeitete Papier «Dialog und Verkündigung» erinnert demgegenüber an die Lehre des Konzils, dass alle Menschen verpflichtet sind, «die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren».[49] Der interreligiöse Dialog habe deshalb «nicht nur gegenseitiges Verständnis und freundschaftliche Beziehungen zum Ziel». Er müsse vielmehr die «viel tiefere Ebene des Geistes» erreichen, «auf der Austausch und Teilhabe im gegenseitigen Glaubenszeugnis» möglich seien.[50] Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlange, «dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt».[51] Dazu gehöre, nicht zu verschweigen, dass die Kirche gottgewollt von Christus eingesetzt und zum Heile notwendig ist.[52] Deshalb sei es unmöglich, «die Kirche vom Reich zu trennen, als ob erstere ausschließlich zur unvollkommenen Geschichte gehörte, während zweiteres die eschatologische Erfüllung des göttlichen Heilsplanes sei».[53] Mit den einschlägigen Stellen aus allen vier Evangelien (Mt 28,18-20; Mk 16,15f.; Lk 24,46-48; Joh 17,18 und 20,21) und der Apostelgeschichte (Apg 1,8) unterstreicht das Dokument den Verkündigungsauftrag[54], der «weder Gleichgültigkeit noch Vermischungen mit anderen Lehren oder falsche Anpassungen» erlaubt[55].

So sehr das Dokument die Bedeutung der Wahrheitsfrage unterstreicht, so deutlich spricht es auch über die Hindernisse, die den interreligiösen Dialog erschweren und über die verschiedenen Formen, in denen er stattfindet. Es spricht von der

«göttlichen Pädagogik», die Jesus dazu führte, seinen Hörern «nur schrittweise» die Bedeutung des Reiches und des göttlichen Heilsplanes zu offenbaren.[56] Es mahnt, die «Fehlbarkeit der Glaubensboten» nicht zu vergessen.[57] Die in Jesus Christus geschenkte Fülle der Wahrheit gebe «nicht jedem einzelnen Christen die Garantie, dass er in deren Vollbesitz sei». Die Wahrheit sei nicht eine Sache, die wir besitzen, sondern eine Person, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen. Dies ist ein nicht endender Prozess. Ohne ihre Identität zu verlieren, müssen Christen dazu bereit sein, von und durch andere Menschen die positiven Werte ihrer Traditionen kennen zu lernen und zu empfangen. Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefasste Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen.[58] Die Tugend der Demut gehört mithin genauso zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs wie die Wahrheitsfrage.

3. Formen und Grenzen des interreligiösen Dialogs

Die Diskussion über die Ziele des interreligiösen Dialogs hat in der Regel den Dialog der theologischen Experten im Auge, die sich über die verschiedenen religiösen Bekenntnisse und Traditionen unterhalten. Neben dieser Form des Dialogs gibt es aber noch weitere Formen, den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns und den Dialog der religiösen Erfahrung.[59] Im Dialog des Lebens geht es um das Zusammenleben mit Menschen anderer Konfessionen und Religionen in einer offenen Gesellschaft, um das Teilen alltäglicher Probleme in der Nachbarschaft, in Schule und Beruf, in Vereinen, Krankenhäusern und Altenheimen. Wer hat dort nicht schon Menschen anderer Religionen und Kulturen angetroffen, die genauso von Freude und Leid betroffen sind, wie wir? Da Christsein sich weder auf die Liturgie noch auf den Sonntag beschränken kann, ist die Heiligung des Alltags, die Christusnachfolge in Familie, Beruf und Gesellschaft, die Anteilnahme an Freude und Leid des Nächsten eine Form der Nächstenliebe und eine erste Stufe des interreligiösen Dialogs.

Im Dialog des Handelns arbeiten die Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, um die Lebenslage der Menschen zu verbessern. Die Bewältigung von Naturkatastrophen, die Förderung einer umfassenden Entwicklung der Völker, der Schutz der Menschenrechte, kurz Gerechtigkeit und Frieden, gebieten eine solche Zusammenarbeit. Sie ist möglich ohne Einheit im Glauben, wie sie auch schon seit langem möglich ist unter den verschiedenen christlichen Konfessionen.[60] Den legitimen Pluralismus in temporalibus, d.h. in politischen und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Angelegenheiten – mit gewissen Grenzen, auf die noch zurück zu kommen ist – zu akzeptieren, ist eine Voraussetzung des Dialogs des Handelns. Schon bei den Katholiken bedeutet der gemeinsame Glaube ja nicht, dass sie auch in Fragen der Nachrüstung, der EU-Erweiterung, der Arbeitsmarkt- oder Steuerreformen die gleichen Positionen vertreten würden. Der Schutz der Menschenwürde gebietet jedoch den Dialog des Handelns, um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu fördern. Immer wieder haben die Päpste, das II. Vatikanische Konzil und insbesondere Johannes Paul II. zu dieser Zusammenarbeit aufgerufen[61] und für diese Zusammenarbeit die Soziallehre der Kirche als besonders geeignetes Instrument empfohlen.[62]

Die vierte Form des interreligiösen Dialogs schließlich ist der Dialog der religiösen Erfahrung. In ihm teilen sich Angehörige verschiedener Religionen, «die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind», ihren spirituellen Reichtum mit.[63] Eine im 20. Jahrhundert gegründete katholische Bewegung, die sich dieses Dialogs besonders angenommen hat und sich der Einheit unter den Gläubigen verschiedener Religionen widmet, ist die von Chiara Lubich 1944 gegründete Fokolarbewegung. Sich über das Gebet und die Betrachtung, den Glauben und die Suche nach Gott auszutauschen, ist der Sinn dieser Form des Dialogs, die sich mit dem Dialog der theologischen Experten überschneiden kann. Dieser Dialog der religiösen Erfahrung kann auch, wie mehrmals bei den Friedensgebeten von Assisi geschehen, in den Dienst eines gemeinsamen Zieles, eben des Friedens in der Welt, gestellt werden.[64] Wird in diesem Dialog der religiösen Erfahrung gebetet, geht es nicht um ein gemeinsames Gebet zu einem synkretistischen höheren Wesen, sondern darum, dass sich jeder gemäß seiner eigenen Tradition dem Gebet widmet.[65] Die Christen beten zu ihrem dreifaltigen Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat.

Wenn abschließend nach den Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen ist, dann ist zunächst festzuhalten, dass von der wichtigsten Grenze schon ausführlich die Rede war. Diese Grenze ist die Wahrheitsfrage. Die Wahrheitsfrage um der Verständigung oder der political correctness willen zu vermeiden, entzieht dem interreligiösen Dialog sein Fundament. Das hat zur Folge, dass auch der Einsatz für eine humane Gesellschaft, der Wetteifer um die besten Taten, der in der Tradition Lessings wichtiger sein soll als die Wahrheitsfrage, unmöglich wird. Es gibt keine Orthopraxie ohne Orthodoxie. Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind eben nicht voneinander zu trennen.

Eine zweite wichtige Grenze für den interreligiösen Dialog ergibt sich aus dem ihm gesetzten Ziel, für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit einzutreten. Gerade wenn der interreligiöse Dialog dazu beitragen soll, «gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, …des Friedens und der Freiheit für alle Menschen», wie es das II. Vatikanische Konzil im Hinblick auf das Verhältnis von Christen und Muslimen formuliert hat,[66] dann muss im Dialog auch über jene Elemente einer Religion gesprochen werden, die der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit für alle Menschen entgegenstehen. Solche Elemente gibt es, und es sind in manchen Religionen wie dem Islam nicht wenige.

Der Koran enthält nun einmal eine Reihe von Versen, die die Entwicklung einer humanen und das heißt gerechten, friedlichen und demokratischen Gesellschaft erschweren. Die Vorstellung von Gott als dem alleinigen Gesetzgeber auch in zeitlichen Dingen ist mit einer demokratischen politischen Ordnung nicht vereinbar. Sie negiert die Trennung von Religion und Politik und führt dazu, dass sich die Staatsgewalten der Exekutive, der Legislative und der Judikative immer den Ayatollahs, dem Rat der Glaubenswächter, unterordnen müssen, und dass die Scharia in vielen islamischen Staaten das öffentliche Leben, mithin auch das Leben der Nichtmuslime, reglementiert. Der Koran enthält eine Reihe von Suren, die der Frau die gleiche Würde wie dem Mann absprechen, ja dem Mann das Züchtigungsrecht gegenüber der Frau einräumen und dazu führen, dass die Frau im Zivilrecht,

vor allem im Ehe-, Erb- und Prozessrecht benachteiligt wird.[67] Bei aller Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit, enthält der Koran zahlreiche Suren, die den Glauben der Christen und Juden als defiziente Vorläuferformen des Islam, ja als häretische Formen eines Gottesglaubens denunzieren, die die Christen und Juden den Ungläubigen gleichstellen und dazu führen, dass es in islamischen Ländern keine Religionsfreiheit und auch kein volles Bürgerrecht für Juden und Christen gibt.[68] Er enthält zahlreiche Suren, die die Muslime zur Gewaltanwendung gegenüber Ungläubigen auffordern,[69] die sie schon unmittelbar nach Mohammeds Tod im 7. Jahrhundert zu einer gewaltsamen Eroberung nichtmuslimischer Gebiete veranlassten und bis heute zu einer Militarisierung islamischer Staaten führten.[70] Der Koran enthält schließlich eine Sure, die dem, der im Kampf für Allah stirbt, das Paradies und im Paradies den Vorrang vor denen verspricht, die zuhause sterben.[71] Diese Sure scheint die religiöse Quelle zu sein für das Phänomen der Selbstmordattentäter, das es fast nur in islamischen Gesellschaften gibt und das zur Geisel des 21. Jahrhunderts zu werden scheint.

Über diese Elemente des Islams im interreligiösen Dialog zu sprechen, gilt oft als inopportun. Dies scheint den Frieden zu stören. Einige dieser Elemente werden zwar in der Schrift der Deutschen Bischofskonferenz «Christen und Muslime in Deutschland» vom 23. September 2003 angesprochen,[72] aber in Vorträgen und Podiumsdiskussionen zum Thema Christen und Muslime in Pfarreien und kirchlichen Bildungswerken gern ausgespart. Auch im Hinduismus gibt es Elemente, die der Förderung einer humanen, demokratischen Gesellschaft abträglich sind, so z.B. die Witwenverbrennung und das die Menschenrechte und die Menschenwürde missachtende Kastensystem. Auch der Glaube an die Wiedergeburt scheint ein Hindernis für eine tatkräftige Gestaltung der Welt zu sein.

Der Friede wird nicht durch das Gespräch über derartige Elemente in einer Religion gestört, sondern durch diese Elemente sei es der Religion selbst, sei es der von ihr geprägten Kultur. Es gibt nun einmal «degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden».[73] Auch der Ökumenische Rat der Kirchen stellt in seinen Leitlinien für den interreligiösen Dialog 2002 fest, dass andere Religionen, auch wenn sich in ihnen «Weisheit, Liebe, Mitleid und das Leben der Heiligen» widerspiegeln, «keinesfalls immun gegenüber Torheit, Boshaftigkeit und Sünde (sind)».[74]

Und die Christen? Sind sie frei von Torheit, Boshaftigkeit und Sünde? Hier gilt es zu unterscheiden zwischen dem Evangelium und dem Glauben der Christen einerseits und den Christen andererseits. Das Evangelium, das den Menschen in der Verkündigung oder im interreligiösen Dialog nahezubringen der Auftrag der Kirche ist, darf in Anspruch nehmen, den Menschen – alle Menschen – zu seinem ewigen Heil zu führen und Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in der Welt zu fördern. Es ist ohne Torheit, Boshaftigkeit und Sünde. Jesus wurde in Betlehem uns gleich in allem außer der Sünde. Das Leben und Handeln der Christen aber ist oft genug auch in der Kirche von der Sünde verdunkelt. Die Kirche ist, so hat es Benedikt XVI. in der Vigilfeier beim Kölner Weltjugendtag am 20. August 2005 formuliert, «ein Netz mit guten und schlechten Fischen, ein Acker mit Weizen und Unkraut», und er hat an das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Heiligen Jahr 2000 erinnert, in dem der Papst um Verzeihung bat «für das, was durch das Handeln und Reden von

Menschen der Kirche an Bösem in der Geschichte geschehen ist».[75] Benedikt XVI. forderte dazu auf, es den drei Königen gleich zu tun, die nach Betlehem gekommen waren, um dem König der Juden zu huldigen und nur ein kleines Kind im Stall fanden, vor dem sie dennoch niederfielen, um es anzubeten. Diese geheimnisvollen Weisen aus dem Orient, von denen wir so wenig wissen, waren vermutlich die ersten, die den interreligiösen Dialog vor zwei Jahrtausenden gepflegt haben – schon bevor sie sich auf den Weg nach Jerusalem machten und erst recht danach, als sie von Betlehem auf einem anderen Weg heimkehrten in ihre Länder mit anderen Religionen und Kulturen.

Anmerkungen

[1] II. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium 1.
[2] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 2.
[3] Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, Dialog und Mission vom 10.6.1984, in: Der Apostolische Stuhl 1984, S. 1864ff.; Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung vom 19.5.1991, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VAS), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 102; Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen vom 30.9.1996, in: Arbeitshilfen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 136; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Dominus Jesus vom 6.8.2000, in: VAS 148.
[4] Vgl. die von Francesco Gioia im Auftrag des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog herausgegebene Sammlung «Interreligious Dialogue. The official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)», Boston 1997. Diese Sammlung enthält für die Jahre 1963 bis 1995 320 Dokumente.
[5] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 5.
[6] Nicht nur Samuel Huntington hat auf dieses Faktum hingewiesen in: Der Kampf der Kulturen, 2. Aufl., München 1997, S. 99f., sondern auch Joseph Kardinal Ratzinger in: Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 3. Aufl., Freiburg 2004, S. 46ff.
[7] Dialog und Verkündigung, a.a.O., Ziffer 44.
[8] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 3.
[9] Johannes Paul II., Novo Millennio Ineunte 55.
[10] Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990.
[11] Vgl. auch Robert Spaemann, Weltethos als «Projekt», in: Merkur 1996, Heft 9/10, S. 893ff.
[12] Johannes Paul II., Novo Millennio Ineunte 56.
[13] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 1.
[14] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 2.
[15] Felix Wilfred, Eine neue Weise Christ zu sein: die Begegnung mit Andersgläubigen, in: Concilium, 35. Jg. (1999), S. 44.
[16] Jacques Dupuis, Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft, 88. Jg. (2004), S. 11.
[17] A.a.O., S. 9.
[18] Felix Wilfred, a.a.O., S. 43.
[19] A.a.O., S. 46.
[20] J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 97.
[21] Mit dem Werk von Jacques Dupuis hat sich auch die Glaubenskongregation befasst, da ihm «bei aller Treue zur Einzigkeit Jesu Christi dennoch ein Gefälle zu pluralistischen Positionen» zu entnehmen war, auch wenn die Pluralisten ihn als «Inklusivisten» einstufen, so Joseph Kardinal

Ratzinger in Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 43f. Der Dialog habe zu einer «Notifikation», d.h. einer einvernehmlichen Klärung geführt.
[22] Raimon Panikkar, «Vom Herzen her sprechen», Interview über den interreligiösen Dialog; in: Herder-Korrespondenz, 55. Jg. (2001), S. 448.
[23] A.a.O., S. 453.
[24] J. Dupuis, a.a.O., S. 15.
[25] Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, 1779, 3. Aufzug, 7. Auftritt.
[26] J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 157. Vgl. auch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Wahrheit, Toleranz, Weltethos. Zum Verhältnis der Religionen, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 32. Jg. (2003), S. 286f.
[27] J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 173.
[28] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 2. Aufl., München 1972, S. 92f.
[29] A.a.O., S. 180.
[30] J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 146.
[31] A.a.O., S. 127.
[32] A.a.O., S. 26.
[33] A.a.O., S. 43.
[34] Sein 2003 erschienenes Buch «Glaube-Wahrheit-Toleranz» liest sich wie ein Kommentar zu «Dominus Jesus».
[35] Dominus Jesus, Ziffer 4; vgl. auch die Kritik in den Ziffern 6, 9, 10, 12, 19, 21 und 22.
[36] A.a.O., 20. Hier zitiert «Dominus Jesus» die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Lumen Gentium 48.
[37] A.a.O., 21.
[38] A.a.O., 15. Etwas nebelhaft bleibt die Kritik von Karl Lehmann am Begriff «Absolutheitsanspruch des Christentums». Der Begriff, «der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar erscheint», sei «letztlich unzureichend» und verstelle eher die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen, in: Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23.9.2002, S. 27. Warum er unzureichend sein und welche Aufgabe er verstellen soll, wird nicht klar gesagt.
[39] A.a.O., 2.
[40] A.a.O., 22.
[41] Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen, a.a.O., Ziffer 103.
[42] A.a.O., 13.
[43] Dialog und Mission, a.a.O., Ziffer 21.
[44] A.a.O., 25.
[45] A.a.O., 35.
[46] A.a.O., 37.
[47] A.a.O., 44.
[48] A.a.O., 40. Ein Besuch in einem interreligiösen Ashram in Kanchipuram bei Madras am 15.1.2005, dessen katholischer Leiter sich gerade an diesem Papier orientiert, bestätigte den Eindruck, dass die Wahrheitsfrage in der Perspektive dieses Papiers eher stört.
[49] Dialog und Verkündigung, a.a.O., Ziffer 41. Das Konzilsdokument, das hier zitiert wird, ist die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae von 1965, Ziffer 1.
[50] A.a.O., 40.
[51] A.a.O., 48.
[52] A.a.O., 33. Hier verweist das Dokument mehrmals auf Lumen Gentium.
[53] A.a.O., 34. Hier zitiert das Dokument eine Ansprache Johannes Pauls II. an indische Bischöfe bei einem Ad-limina-Besuch am 14.4.1989.
[54] A.a.O., 55.
[55] A.a.O., 66.
[56] A.a.O., 69.
[57] A.a.O., 70.

[58] A.a.O., 49.
[59] A.a.O., 42. Vgl. auch Dialog und Mission, a.a.O., 28ff.
[60] Vgl. Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen, Forum Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Gottes Gaben-Unsere Aufgabe, Die Erklärung von Stuttgart vom 22.10.1988, in: Arbeitshilfen Nr. 70, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, S. 59ff.
[61] Johannes XXIII., Mater et Magistra (1961) 239; Pacem in Terris (1963) 157; II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 92; Johannes Paul II., Sollicitudo Rei Socialis 47; Centesimus Annus 60.
[62] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Ziffer 537.
[63] Dialog und Verkündigung, a.a.O., 42.
[64] Zum ersten Weltgebetstag für den Frieden am 27.10.1986 in Assisi vgl. George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II., Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 534ff.
[65] Vgl. auch die Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen vom 25.1.2003, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003, S. 19.
[66] II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 4.
[67] Der Koran, Übersetzung Max Henning, Einleitung Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960, Sure 4,34 (Männer sind den Frauen überlegen; bei Widerspenstigkeit dürfen Frauen verbannt und geschlagen werden); 4,2-3 (Polygamie); 2,282 (zwei weibliche Zeugen entsprechen einem männlichen); 4,11 (Mann erbt doppelt so viel wie die Frau).
[68] Sure 5,73 (Ungläubig sind die, die an die Dreifaltigkeit glauben); 9,30 (Ungläubig sind die, die an die Inkarnation glauben. Allah schlag sie tot).
[69] Sure 4,89 (Ergreift die Ungläubigen und schlagt sie tot); 5,33 (Gegner Mohammeds werden getötet oder verstümmelt); 47,4 (Herunter mit dem Haupt der Ungläubigen); 2,191 (Erschlagt sie); 8,39 und 60 (Gewaltsame Ausbreitung des Islam).
[70] Samuel Huntington, a.a.O., S. 420f. stellt fest, dass Muslime mehr Kriege austragen als Menschen jeder anderen Kultur, dass Anfang der 90er Jahre zwei Drittel bis drei Viertel aller interkulturellen Kriege solche zwischen Muslimen und Nichtmuslimen waren, und dass die muslimische Neigung zum gewalttätigen Konflikt aus dem Grad der Militarisierung von muslimischen Gesellschaften hervorgehe. Anfang der 80er Jahre hätten muslimische Länder Militärquoten (Anzahl von Militärpersonen pro 1000 Kopf der Bevölkerung) und Rüstungsindizes (Militärquote in Relation zum Wohlstand eines Landes) gehabt, die im Durchschnitt doppelt so hoch waren wie in Ländern mit christlichen Traditionen.
[71] Sure 4,95 («Und nicht sind diejenigen Gläubigen, welche daheim ohne Bedrängnis sitzen, gleich denen, die in Allahs Weg streiten mit Gut und Blut. Allah hat die, welche mit Gut und Blut streiten, im Rang über die, welche daheim sitzen, erhöht. Allen hat Allah das Gute versprochen; aber den Eifernden hat er vor den daheim Sitzenden hohen Lohn verheißen».)
[72] Christen und Muslime in Deutschland, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003.
[73] J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 165.
[74] Ökumenischer Rat der Kirchen, Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen, in: Ökumenische Rundschau, 52. Jg. (2003), S. 348f.
[75] Benedikt XVI., Ansprache bei der Gebetsvigil mit den Jugendlichen auf dem Marienfeld am 20.8.2005, in: Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 26.8.2005.

Vortrag bei der 13. Theologischen Sommerakademie am 7. September 2005 in Dießen am Ammersee

HANS MAIER · MÜNCHEN

VOM ZUSAMMENLEBEN DER RELIGIONEN IN DEUTSCHLAND

Leben der Religionen – das heißt im 21. Jahrhundert zunächst und vor allem: *Zusammenleben der Religionen*. In der kleiner gewordenen Welt leben die Religionen nicht mehr – wie vielfach in früherer Zeit – in geschlossenen Kulturräumen, ohne große Berührungen miteinander, ohne intensive wechselseitige Kontakte ihrer Mitglieder. An vielen Stellen der Erde, vor allem in den großen Städten Amerikas, Europas, Asiens, Afrikas, siedeln sie heute *nebeneinander*, ja *ineinander*. Daraus ergeben sich Probleme, Reibungen, Konflikte – und die Notwendigkeit des ständigen Ausgleichs. Eine multireligiöse Gesellschaft ist keineswegs einfacher zu steuern als eine multikulturelle, eher ist sie noch um einige Grade konfliktträchtiger – denken wir nur an die Religionskonflikte in der gegenwärtigen Welt in Irland, Bosnien, Nigeria, Sri Lanka und an vielen anderen Orten.

1. Alte und neue Religionen in Deutschland

Jahrhundertelang, seit dem Reformationszeitalter, schien religiöses Zusammenleben in Deutschland ausschließlich ein Problem *zwischen den Konfessionen* zu sein. Die Katholiken, die Lutheraner, später die Calvinisten ordneten in Religionsfrieden, Verträgen, Absprachen, Gewohnheiten verschiedener Art unter dem Dach des Reiches ihre wechselseitigen freund-feindlichen Beziehungen – provisorisch und vorläufig, über lange Zeit noch immer in der Hoffnung auf spätere «Vergleichung» «streitiger» oder «spaltiger» Religion. Es war ein Provisorium, das schließlich dauerhafte Formen annahm. Nachdem die Konfessionen in Deutschland einander weder bekehren noch verdrängen noch vernichten konnten, mussten sie Frieden halten, Religionsfrieden – und so wurde der Religionsfrieden mit seinen Wirkungen und Folgen zum ältesten und stabilsten Bestandteil unserer Verfassungstradition.

Der moderne Verfassungsstaat formte die alte korporative Parität der Konfessionen in ein System der Religionsneutralität des Staates gegenüber den Kirchen um – jedoch so, dass die traditionelle gemeinsame Sorge von Kirche und Staat um die Bürger und die öffentliche Ordnung in weiten Teilen erhalten blieb. Dabei half die Aufklärung mit, die in Deutschland zwar kirchenkritisch, aber nicht religionsfeind-

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.

lich war. Ein offen religionsfeindliches Programm, gar ein voltairianisches «écrasez l'infâme» wären im Munde Lessings oder Kants undenkbar gewesen. In Deutschland ging der Kirchenbürger nicht, wie im revolutionären Frankreich, im Staatsbürger unter – im Gegenteil: der eine formte den anderen mit. Daher hat sich in Deutschland auch nie ein Trennungssystem laizistischen Zuschnitts durchgesetzt. Das Nebeneinander (und der Wettbewerb!) der Konfessionen hielten das öffentliche Leben über Jahrhunderte in Verbindung mit gemeinchristlichen Normen und Verhaltensweisen – und das ist spürbar bis in die Gegenwart hinein.

Heute stehen jedoch die christlichen Kirchen nicht mehr, wie früher, prototypisch, ja fast ausschließlich für «die Religion» in Deutschland, sie haben an öffentlichem Einfluss verloren, werden von Erosion und Glaubensschwund bedroht. Und vor allem: sie haben Konkurrenz bekommen. Neben ihnen wächst in raschem Tempo die «Konfession der Konfessionslosen», und es ist nur eine Frage der Zeit, wann sie Katholiken und Protestanten an Zahl überflügeln wird (in Ostdeutschland ist das längst der Fall). Und neben die christlichen Konfessionen ist ein Spektrum alter und neuer Religionen getreten, das vom Judentum bis zum Islam, von den «klassischen» östlichen Religionen bis zu Neuschöpfungen in einer sich verbreiternden religiösen «Szene», von Splittergruppen am Rande überlieferter Bekenntnisse bis zu den «virtuellen Kirchen» im Internet reicht.

Entsteht hier ein neuer «Markt der Religionen», der die alte bi- oder trilaterale Staat-Kirche-Landschaft ablöst? So sehen es heute viele. Ich weiß freilich nicht, ob man hier von einem *Markt* reden kann – ein Markt setzt ja Spielregeln voraus, und die gegenwärtige religiöse Signatur trägt eher das Kennzeichen einer gewissen Regellosigkeit. Aber zweifellos sind marktförmige Elemente im religiösen Spektrum im Vordringen: selektive Formen der Aneignung breiten sich aus, und manchmal zeigt sich auch bei den christlichen Kirchen ein regelrechtes Bastel- und Patchwork-Christentum. Bei nicht wenigen Christen ist das Abwählen und Auswählen an die Stelle einfacher Übernahme und Weitergabe der Glaubenstradition getreten.

Jeder Amerikabesucher kennt die große, oft kaum mehr überschaubare Zahl der «Churches» in den Telefonbüchern, den Zeitungsanzeigen, der dortigen Rundfunk- und Fernsehwerbung. Man hat oft Mühe, die großen Kirchen unter den vielen kleinen überhaupt noch zu finden. Europäer haben über die flugsandartige Verteilung des Religiösen und den Mangel an kirchlich zentrierenden Strukturen in den USA immer wieder die Nase gerümpft – die Reihe der Kritiker reicht von Tocqueville und Max Weber bis zu Tillich und Bonhoeffer. Doch inzwischen dürfte den Europäern der Hochmut vergangen sein, denn britische, niederländische, schweizerische Telefonbücher sehen inzwischen, was die Kirchen angeht, kaum anders aus als amerikanische, und es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis auch in Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien ähnliche Verhältnisse herrschen. In einem Arbeitstext «Wahrnehmungen der christlichen Landschaft in Freiburg und Anregungen zum ökumenischen Gespräch» (1999) werden allein in dieser mittleren Großstadt mit 170 000 Einwohnern 21 Freikirchen, 16 Gruppen der Pfingstbewegung, 8 Endzeitgemeinden und 54 weitere Gruppen, darunter auch nebenbiblische (von den Mormonen bis zu Unity, Gralsbewegung, Fiat Lux, Universelles Leben, Theosophie und Anthroposophie) aufgeführt. Aber auch bei Katholiken und Orthodoxen gibt es viele Gruppen und Untergruppen – von einem charismatischen

Erfahrungschristentum bis zu den fest geschlossenen Reihen der katholischen Traditionalisten. Sogar Wanderbischöfe und Presbyteri vagantes treten auf. Und Freiburg ist gewiss nur ein Beispiel für viele. Wer die Augen aufmacht, entdeckt heute neben den «offiziellen» christlichen Kirchen viele Formen von Eigenwuchs – mit fließenden Übergängen von umfassend christlichen zu teilchristlichen, von hierarchielosen zu straff hierarchisierten Strukturen.

Aus wenigen Religions-Nachbarn sind viele geworden. Quantitativ, qualitativ und psychologisch stehen wir damit vor einer neuen Situation. In der gesamtdeutschen religionsstatistischen Bilanz nehmen die beiden großen christlichen Kirchen zwar immer noch den ersten Platz ein, beide, die Katholische Kirche mit 26.466.00 und die Evangelische Kirche mit 26.211.00, umfassen rund zwei Drittel der Gesamtbevölkerung; dazu kommen 13 verschiedene Orthodoxe Kirchen (rund 1.200 000) und Christliche Freikirchen (rund 400 000). Doch die Züge der inneren Pluralisierung, der Abwanderung, der selektiven Aneignung der Überlieferung sind nicht zu übersehen. Die Verlustquoten der «alten Kirchen» sind nach wie vor hoch, vor allem bei der Jugend – wenn auch in den letzten Jahren, vor allem auf katholischer Seite, eine leichte Stabilisierung eingetreten ist. Karl Gabriel spricht daher mit gutem Grund – speziell auf Westdeutschland bezogen – von «Volkskirchen im Übergang» (in Ostdeutschland, wo den Kirchen nur 28% der Bevölkerung angehören, kann von Volkskirchen ohnehin kaum mehr die Rede sein).

Demgegenüber haben die anderen Religionsgemeinschaften in den letzten Jahren in Gesamtdeutschland deutlich zugenommen und nehmen weiter zu. An der Spitze stehen die Muslime mit über 3.500. 000, die Buddhisten mit rund 100.000 und die jüdischen Gemeinden mit gleichfalls ungefähr 100.000 (die letzten wachsen übrigens zur Zeit durch Zuwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion am schnellsten!). Hinzukommt eine schwer überblickbare religiöse Szene außerhalb der christlichen Groß- und Freikirchen, die auf rund 800.000 Mitglieder geschätzt wird. Von der – kaum organisierten – Millionenzahl derjenigen, die den Kirchen den Rücken gekehrt haben oder die von Anfang an keiner Religionsgemeinschaft angehörten, sprach ich schon.

Es ist gewiss kein unabänderliches Schicksal, dass die «alten Kirchen» schrumpfen, während die neuen, meist lockerer strukturierten Religionsgemeinschaften Auftrieb haben und an Mitgliedern wie an Einfluss zunehmen. Ohnehin tanzt West- und Nordeuropa, wie oft bemerkt, bezüglich der globalen Entwicklung aus der Reihe; denn weltweit ist an die Stelle der Säkularisierung längst das getreten, was in heute vielgelesenen Büchern als «Rückkehr der Religionen», «Wiederkunft des Heiligen», «Wiederkehr der Götter» bezeichnet wird. In der heutigen Religionssoziologie ist denn auch kaum mehr vom «Absterben der Religion», vom Rückzug religiöser Traditionen ins Private, Subjektive, Subkulturelle die Rede. «Deprivatisierung» heißt das neue Schlagwort; und wenn jüngst eine Tagung herausfordernd proklamierte: «Religion ist keine Privatsache!», so liegt sie mit dieser These durchaus im Trend.

Dass sich die Religions-Nachbarn vervielfachen, dass sie unterschiedlicher und unberechenbarer werden, dass eine Fülle neuer Beziehungen entsteht, aber auch neue Auseinandersetzungen sich abzeichnen – das alles lässt die bisherige übersichtliche Religions-Kartographie komplexer und schwieriger werden. Vieles ändert

sich, vieles muss neu bedacht werden, von der Gemeindestruktur bis zu den Gotteshäusern, von den religiösen Vollzügen bis zur Finanzierung des Gemeindelebens, vom «Eintritt» in eine Religion bis zu den diversen Regeln, die Tod und Begräbnis betreffen (in jüngster Zeit ein wachsendes Konfliktfeld!). Nicht zu reden vom Dienst- und Arbeitsrecht und seiner Anpassung an die neue Religionsvielfalt bis zur Militär-, Polizei- und Anstaltsseelsorge – und nicht zu vergessen die mannigfache und durchaus unterschiedlich strukturierte Tätigkeit der Religionsgemeinschaften im Bildungswesen, im Gesundheits- und Sozialbereich.

Damit bin ich beim zweiten Punkt. Wie sehen die Berührungen zwischen den Religionen aus? Haben sie sich vermehrt? Sind sie heute konfliktgeladener als früher? Mehr Nachbarn – bedeutet das auch mehr Probleme, mehr Streit?

2. Von Kirchen zu «Religionen»: Berührungen, Probleme, Konflikte

Um etwas Selbstverständliches vorauszuschicken: nicht alle Berührungen zwischen den «neuen Nachbarn» sind natürlich streitbefangen, ganz im Gegenteil. Im Zusammenleben der Religionen in der Bundesrepublik Deutschland dürften vielmehr das friedliche Miteinander (auch die respektvolle Neutralität, der sorgfältig gewahrte Abstand) die Regel sein. Glücklicherweise sind Religionskämpfe oder gar Religionskriege, wie wir sie in Irland zwischen Katholiken und Protestanten oder in den Ländern des einstigen Jugoslawien zwischen Orthodoxen, Katholiken und Muslimen erlebt haben und erleben, mit blutigen Konfrontationen, bürgerkriegsähnlichen Straßenschlachten, dem Niederbrennen von Kirchen und Moscheen, bei uns kaum denkbar. Wenn ich also im folgenden von Problemen und Konflikten spreche, so bedeutet das im Kontext unserer Verfassungsordnung auch, dass diese Konflikte lösbar sind, lösbar mit Mitteln des Rechts – dass es also keiner Gewalt bedarf, um einen Streit zu beenden oder zu entscheiden.

Gleichwohl gibt es zweifellos auch in Deutschland Reibungen und Konfrontationen – das engräumige Zusammenleben heutiger Menschen vor allem in den Städten lässt sie schneller sichtbar werden als früher. Es beginnt schon im religiösen Zentralbereich, mit dem *Beten*. Umfragen zeigen, dass Christen, wenn sie beten, dies überwiegend «im stillen Kämmerlein» tun, natürlich auch in den Kirchen – aber sehr viel seltener in der Öffentlichkeit. Bei den älteren und den jüngeren Religions-Nachbarn des Christentums – bei Juden und Muslimen also – ist es umgekehrt: hier ist das Gebet in weit höherem Maße etwas Öffentliches, Gemeinschaftliches. Das rituelle, festgelegte Pflichtgebet hat Vorrang vor dem freien Gebet. Es gibt Gebetszeiten mit festem Gebetsbestand, Gebetsutensilien, vorgeschriebenen Gebetsrichtungen und Körperhaltungen. Das Gebet ist eine Liturgie des Alltags, es skandiert den Tageslauf gläubiger Juden und Muslime, und das weit nachdrücklicher als bei Christen (soweit diese nicht Ordensleute oder Geistliche sind – da ist es ähnlich!). Das öffentliche Gebet ist zentraler, auffälliger – im Zweifel auch lauter und fordernder. Und so haben wir rund um den islamischen Muezzin ein erstes aktuelles Streitfeld: die Mahnung «Gott ist größer», fünfmal am Tag vom Minarett gesungen, stößt, vor allem wenn sie durch Lautsprecher verstärkt wird, in deutschen Städten auf das Immissionsschutzrecht.

Bisher hält sich dieser Konflikt in Grenzen: Gebetsrufe innerhalb der Moscheen sind kein Problem – und bezüglich des Gebetsrufs im Freien sind die Muslime in Deutschland bisher zurückhaltend mit Anträgen, aus dem verständlichen Wunsch heraus, das Zusammenleben der Religionen nicht mit überhöhten Forderungen zu belasten. In der Tat kann man zweifeln, ob ein solcher Gebetsruf in einer überwiegend nicht-muslimischen Umgebung seine Funktion überhaupt erfüllen kann. Freilich, auf diesem Feld, wo es um Hörbares, um Unüberhörbares geht, gibt es inzwischen auch eine Diskussion über die Glocken christlicher Kirchen.

Dann die Gotteshäuser, die Synagogen und Moscheen. Synagogen sind ein Teil des baulich-religiösen europäischen Erbes – in den Städten meist am Rand gelegen, bescheidener ausgestattet als christliche Kirchen und Kathedralen, oft gefährdet, in glücklichen Fällen aber auch beständig, wie die ehrwürdigen Gebäude in Wilna, Budapest, Amsterdam, Kopenhagen mit ihrer langen Geschichte zeigen (eine Vergegenwärtigung der europäischen Synagogentradition bietet das Nahum-Goldman-Museum des jüdischen Exils in Tel Aviv). Im Zeichen von Aufklärung, Emanzipation und rechtlicher Gleichstellung der Juden entstanden im Deutschland des 19. Jahrhunderts auch große, repräsentative Synagogengebäude – zu später Stunde etwa die Synagoge in Augsburg, erbaut im Ersten Weltkrieg, Denkmal eines weitgehend assimilierten, national und patriotisch fühlenden Judentums. Der Synagogensturm von 1938, Vorspiel und Auftakt der Shoa, zog den Schlussstrich unter diese Periode, in der Hoffnungen und Ängste sich die Waage hielten – Hoffnungen auf eine völlige Eingliederung, ein Aufgehen der Juden in der deutschen Gesellschaft und Ängste vor dem Verlust jüdischer Identität. Nur wenige Synagogen entgingen den Flammen. Der Neuaufbau jüdischer Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg war daher von Anfang an begleitet vom Neubau von Synagogen und Gemeindehäusern. Er vollzog sich unter breiter Anteilnahme der Öffentlichkeit; jede Neueröffnung war ein wichtiges kommunales und politisches Ereignis. Dass Synagogen in Deutschland nach wie vor gegen Anschläge geschützt werden müssen, gegen Nazis und Skinheads, aber auch gegen extremistische Muslime – das zeigt freilich, dass die Geister des Hasses noch nicht gebannt sind.

Anders als die Neuerrichtung von Synagogen wirft der Neubau von Moscheen in Deutschland Probleme auf – so sehr, dass man die manchmal schwierigen Beziehungen von Muslimen, Christen, Nicht-Gläubigen in Deutschland am Streit um Moscheebauten in den Städten bildhaft ablesen kann. Die kommunale Öffentlichkeit ist gespalten: die überwiegende Zahl der Stadtverwaltungen unterstützt den Bau von Moscheen, aber es gibt auch Abwehrreaktionen, Einsprüche von Stadtplanern, Bürgerinitiativen, die auf Verhinderung zielen. Einige wollen die Moschee überhaupt nicht, andere wollen sie möglichst unsichtbar, andere dagegen akzeptieren, dass sie zur religiösen Kultur, zum Stadtbild gehört. Oft kommen Moscheevereine als Bauherren durch kluges Abwägen und geduldiges Verhandeln zum Ziel. Dabei spielen die Kommunalpolitik, die örtliche Presse, aber auch die christlichen Kirchen und ihr Verhältnis zu den Muslimen eine wichtige Rolle.

Seit dem 11. September 2001 beschäftigt eine weitere Frage die Öffentlichkeit: Was geschieht *in den Moscheen*? Wer predigt, was wird gepredigt, gibt es politische Agitation, Aufrufe zur Gewalt, Aggressionen gegen «Ungläubige? Da der Islam alle Aspekte des Lebens umfasst und Diesseits und Jenseits nicht trennt, gehören Recht

und Politik für gläubige Muslime zur Sphäre des Glaubens. Sie haben kein autonomes Dasein, kein Eigenrecht. Gottes Souveränität herrscht über beide. Hinzu kommt eine weitere Schwierigkeit: die Gemeinde der Gläubigen, die *umma*, ist zwar nach islamischer Lehre das ideale Gemeinwesen, berufen zur diesseitigen Verwirklichung des Gottesreiches. Rechtlich und organisatorisch ist sie aber schwer zu fassen. Parochiale Strukturen sind dem Islam fremd. Gemeinde heißt immer *Weltgemeinde*. So gibt es in Deutschland wohl Gemeindebildungen auf der Basis persönlicher Autorität und Zusammengehörigkeit – aber eine organisatorische Zusammenfassung aller Muslime zur Ausübung ihrer Religion fehlt nach wie vor (daher auch die Schwierigkeit, einen islamischen Religionsunterricht einzurichten!).

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten: Längst ist der Islam in Deutschland keine exotische Erscheinung mehr, längst hat er den Charakter einer «Hinterhof-Religion» verloren. Im Bild der Städte tritt er mit Gebetsräumen, Moscheen, Minaretten immer deutlicher hervor. Zunehmend nimmt die Moschee ihren Platz ein neben der Synagoge, der Kathedrale. Der Islam ist die drittgrößte Glaubensgemeinschaft in Deutschland nach Katholiken und Protestanten. Eine beträchtliche Zahl von Angehörigen des Islam hat sich in Deutschland dauerhaft niedergelassen – Menschen, die Wert darauf legen, nach den Regeln und Gebräuchen der islamischen Tradition zu leben, Familien zu gründen und ihre Kinder im Geist dieser Religion zu erziehen. Insofern ist der Islam seit Jahren ein prägendes Element unserer Kultur, ein Teil der religiösen Physiognomie unseres Landes.

Je mehr aus kleinen Minderheiten ebenbürtige Partner, aus flüchtigen Gästen Mitbürger werden, desto mehr stellt sich die Frage nach dauerhaften inter-religiösen Beziehungen. Das betrifft nicht nur den Kernbereich, Gebet und Gottesdienst, sondern das ganze bürgerliche Leben, das ja bei Juden wie Muslimen tiefer ins Religiöse hineinreicht, als unsere säkulare Schulweisheit sich träumen lässt.

Auch hier, im täglichen Leben, gibt es zahlreiche und unterschiedliche Konfliktfelder. Viele sind Juden wie Muslimen gemeinsam. Wie steht es mit der Beschneidung, der Bart- und Haartracht, mit dem Schächtgebot, mit koscherem Essen, mit der Vermeidung von Schweinefleisch? Wie steht es mit der Bestattung? Jüdische Friedhöfe gehören in den meisten europäischen Ländern zur Tradition. Den «Carré musulman» dagegen – notwendig geworden wegen der islamischen Sitte der Bestattung in Tüchern, nicht im Sarg – gibt es erst seit kurzem in Frankreich, seit der Zeit nämlich, in der immer mehr Muslime sich im Unterschied zu früher in den europäischen Ländern und nicht mehr in ihren Herkunftsländern bestatten lassen wollen. Aber kann man beispielsweise in dichtbesiedelten Gebieten wie der Bundesrepublik Deutschland die Sargbestattung, die auch dem Schutz des Grundwassers dient, einfach aufgeben? Auch das Juden wie Muslimen gemeinsame Gebot der unbefristeten Totenruhe wirft Probleme auf, da die Verlängerung der Grabstättenbelegung erhebliche Kosten verursacht, die nicht alle Nutzer ohne weiteres tragen können.

Endlich die Kleidung. Dass sie bei Religionen, besonders alten Religionen, als Distinktionszeichen eine größere Rolle spielt als in den zur Uniformität neigenden profanen Gesellschaften, liegt auf der Hand. Dass sie auch befremden und provozieren kann, besonders wenn sie ungewöhnliche, exklusive Formen annimmt, ist keine neue Erfahrung. Hier spielen kulturelle Verschiedenheiten, kulturelle

Gewöhnungseffekte eine Rolle: Die Kleidung ultra-orthodoxer Juden in israelischen oder amerikanischen Städten, hervorgewachsen aus osteuropäischen Traditionen, empfinden wir zumindest dann, wenn sie uns an anderen Orten unvermittelt entgegentritt, als ungewohnt und fremd – ähnlich wie die gelben Gewänder buddhistischer Mönche oder neue überraschende Farbkreationen jüngerer Religionsgemeinschaften. Die von den Taliban den afghanischen Frauen politisch oktroyierte Burka, die Ganzkörperverhüllung mit dichtem Schleier und winzigen Augenschlitzen, erscheint unsern europäischen Augen als Angriff auf die weibliche Autonomie und Integrität. Ordenstrachten als freigewählter symbolischer Ausdruck des Lebens nach den evangelischen Räten haben dagegen nicht nur im Westen ein höheres Maß an Akzeptanz. So wurden in Indien die Schwestern Mutter Teresas, da sie sich allen, auch den «Unberührbaren», zuwandten, als Streiterinnen gegen die Kastenordnung wahrgenommen – ihr Ordensgewand symbolisierte Befreiung, nicht weibliche Unterordnung.

Beim augenblicklichen Streit um das Kopftuch geht es nicht um solche Symbole einer vorbehaltlosen, den Menschen prägenden Hingabe – es geht um ein einzelnes Kleidungs*stück*. Das Kopftuch, lange Zeit auch in Europa ein ganz normales weibliches Accessoire, ist heute Gegenstand einer gewaltigen – und wie ich meine weit überhöhten – Aufmerksamkeit. Es ist dabei, ein Zeichen zu werden, an dem sich die Geister scheiden. Viele sehen in ihm ein kulturelles, ein religiöses – einige auch ein politisches Symbol. Doch die «Botschaft» des Kopftuchs ist keineswegs eindeutig. Es kann eine Schutzvorrichtung für die Haare bei der Arbeit sein wie in alten Zeiten, ein Schutz gegen Wind und Regen, ein Schmuck, ein Modestück, eine mädchenhafte Alternative zum Hut, ein Ausdruck des Ländlich-Pastoralen, ein Dritte-Welt-Symbol, ein Zeichen einer kulturellen Herkunft, zu der man sich bekennen will – oder etwas, was einfach gefällt, ein Stück eigenes Leben. Das Kopftuch hat viele Bedeutungen, nicht eine. Es ist in seinem Sinn nicht festgelegt. Auch das Bundesverfassungsgericht hat bei seiner Anhörung zum Fall Ludin diese Vieldeutigkeit zur Kenntnis genommen; sie ist im Urteil ausdrücklich bestätigt und festgehalten.

Vielleicht ist hier ein Vergleich mit der jüdischen Kippa hilfreich. (Nicht zufällig wurden im laizistischen Frankreich in jüngster Zeit Kippa, Kreuz und Kopftuch in der Schule gleichermaßen verboten!). Hier ist der Sinn eindeutig: die Kippa hat gegenüber der nichtjüdischen Umwelt die Funktion eines Bekenntniszeichens. Wer sie trägt, bekennt sich als Jude. Doch das muss keine Abschottung bedeuten: auch Nichtjuden dürfen in Deutschland die Kippa tragen, vor allem bei Festen, Gebeten, Einweihungen, als Ausdruck der Übereinstimmung, der Solidarität. In vielen Synagogen liegt sie für nichtjüdische Gäste bereit. Wer hat nicht schon, eingeladen zu einer religiösen Feier von jüdischen Mitbürgern, eine Kippa – oder wenigstens einen Hut – aufgesetzt? Religiöse Symbole müssen nicht trennen, sie können auch verbinden. Nur ein ängstlicher Laizismus verbannt sie, weil sie Eigenes, nicht allen Gehörendes, Unverwechselbares bezeichnen, aus dem gesellschaftlichen Verkehr. Wir sollten uns in Deutschland hüten, diesen Weg des Kleinmuts zu beschreiten, wir sollten religiöse Symbole vielmehr respektieren und gelten lassen – notfalls nebeneinander und im unaufgelösten Widerspruch. Nichts nötigt uns dazu, den öffentlichen Raum zu einer religionsfreien tabula rasa zu machen – unsere Verfassung am allerwenigsten.

3. Lösungen: «Schonender Ausgleich» – abrahamitische Offenheit

Vieles aus dem dargestellten Bündel von Problemen lässt sich im Einzelfall pragmatisch lösen – in jenem «schonenden Ausgleich» (Peter Lerche), der geboten ist, wenn Grundrechtsansprüche verschiedener Art und Herkunft einander gegenüberstehen (und das ist bei der Religionsfreiheit bekanntermaßen oft der Fall). Die Rechtsprechung liefert viele fast schon selbstverständlich gewordene Beispiele für solchen Ausgleich. So kann ein Jude verlangen, dass seine Sache nicht in einem Gerichtssaal verhandelt wird, in dem ein Kreuz hängt. Jüdischen Geschäftsinhabern kann die Öffnung eines Ladens am Sonntag erlaubt werden, da sie am Samstag wegen des Sabbatgebots keine Verkäufe tätigen dürfen. Der Geltung der jüdischen Schächtvorschrift ist man durch eine Klausel beim Tierschutz gerecht geworden, die Ausnahmen aus religiösen Gründen zulässt (das ist in einer neueren Gerichtsentscheidung auch muslimischen Metzgern zugute gekommen). Auf jüdische wie islamische Feiertage wie auf Gebetsvorschriften wird bei Schulbefreiungen von Schülern und Urlaubsgesuchen von Arbeitnehmern im Maß des Möglichen Rücksicht genommen.

Des Sperrigen und Schwierigen bleibt trotzdem genug, auch bei noch so weitgehenden Bemühungen um Verständnis und Ausgleich. Manches wurzelt tief im Selbstverständnis der Religionen und ist nicht ohne weiteres zu verändern und auszugleichen. Wenn etwa israelitische Kultusgemeinden bezüglich der Zugehörigkeit ihrer Mitglieder auf die blutsmäßige jüdische Abstammung abstellen (und im Zweifel auch solche Personen eingemeinden und besteuern, die nicht zur Gemeinde gehören wollen), so steht diese Praxis zwar in klarem Widerspruch zum religiösen Selbstbestimmungsrecht nach Art. 4 Grundgesetz – aber sie berührt zentral die Frage «Wer ist ein Jude?» und ist daher nicht einfach auflösbar. (Ein Ausweg mag sein, dass den Vereinnahmten die Möglichkeit des späteren Austritts offen steht.) Oder: wenn Rechtsordnungen in vielen islamischen Ländern ein absolutes Verbot für Frauen aussprechen, eine Ehe mit einem Nichtmuslim einzugehen (im Fall des Mannes relativiert sich das Verbot zumindest im Hinblick auf die «Schriftbesitzerinnen», also Jüdinnen und Christinnen!), so stellt die Anwendung dieses Verbots auf deutsche Verhältnisse einen eindeutigen Verstoß gegen Art. 4 und 6 Grundgesetz dar. Dennoch kommt solche Fortsetzung heimatlicher Praktiken im Gastland immer wieder vor, wie wir aus persönlichen Schicksalen, aber auch aus Filmen und Romanen muslimischer Autoren wissen, denen oft genug reale Begebenheiten zugrunde liegen. Generationenkonflikte, Familientragödien, zerreißende Spannungen zwischen alter und neuer Heimat, Kämpfe um Befreiung aus patriarchalischen Verhältnissen, die Suche junger Menschen nach Glück und Freiheit, das Festhalten der Älteren an schützenden und bergenden Traditionen – das alles spiegelt sich dramatisch in vielen Lebensgeschichten islamisch geprägter Menschen in Deutschland wider. Religion, Kultur, Familientraditionen können hier zur bedrückenden Fessel werden, und im Gegenzug kann Liebe eine befreiende, aber auch selbstzerstörerische Kraft gewinnen wie in Fatih Akins preisgekröntem Film «Gegen die Wand».

Angesichts islamisch motivierter Terrorakte an vielen Orten der Welt hat der Integrations-Optimismus in unserem Land – und in Europa – in den letzten Jahren deutlich nachgelassen. Viele sehen die islamischen Familien und Gemeinden in

Europa in einem unauflösbar antipodischen Verhältnis zur Kultur ihrer Gastländer. Familienstruktur, Stellung von Mann und Frau, Erziehung, religiöse Praxis – das alles ist anders, es folgt einem Wertkodex, der von jenem der Bevölkerungsmehrheit im Gastland abweicht. Nicht wenige empfinden die islamische Minderheit als mögliches Konfliktpotential im Land, wobei nicht nur ein historisches Islam-Trauma nachwirkt, sondern auch die konkrete, aktuelle Sorge, militante Strömungen könnten im Islam die Oberhand gewinnen und auch im eigenen Land den innerstaatlichen Frieden gefährden. Auch auf Seiten der Muslime scheint die Integrationsbereitschaft in den letzten Jahren abgenommen zu haben; an manchen Orten sind Parallelgesellschaften entstanden, die sich selbst genügen. Damit stellt sich die Frage nach den Grenzen der Toleranz. Andersartigkeit kann und soll toleriert werden; gegen den Angriff auf die eigenen Grundwerte muss man sich schützen. Um es plakativ zu sagen: Ein Kopftuch kann man als Folklore betrachten und notfalls verkraften – «Ehrenmorde» dagegen nicht.

Können hier Erziehung und Bildung helfen? Sie können nach meiner Meinung jungen Muslimen zumindest die Einsicht vermitteln, dass sie in einer offenen Gesellschaft leben, die ihre kulturelle und religiöse Eigenart achtet, die sie nicht unter Assimilationsdruck setzt. Hier ist einiges Ermutigende gelungen: so hat man im schulischen Sportunterricht auf islamische Koedukationsverbote Rücksicht genommen; so gibt es Vorschläge, von jüdischen und islamischen Festen, Feiertagen, Gebräuchen, Gewohnheiten in der Öffentlichkeit stärker Kenntnis zu nehmen.

Aber die Sache ist noch in den Anfängen: eine Studie der Herbert-Quandt-Stiftung und der Theologischen Fakultät der Universität Birmingham über das Schulwissen bezüglich der «abrahamitischen Religionen in den Ländern der Europäischen Union (2003) kommt zu ernüchternden Ergebnissen. Der Präsenz von Juden und Muslimen in der Geschichte Europas wird in den Lehrplänen entweder gar nicht oder zu wenig Rechnung getragen. Und auch die fortdauernde Präsenz des Christentums im heutigen Europa wird kaum gewürdigt. Juden und Muslime erscheinen meist nur im Kontext geschichtlicher Konflikte. Über ihre innere Vielfalt, ihre wechselseitigen Beziehungen, ihre philosophisch-theologischen Strukturen, ihre Lebensgewohnheiten, Bräuche und Riten ist immer noch viel zu wenig bekannt. Die Studie legt den Finger auf den entscheidenden Punkt: Dadurch, dass man die einzelnen Traditionen – wenn überhaupt – stets gesondert betrachtet und die gegenseitigen Einflüsse und Abhängigkeiten übersieht und ausblendet, liegt der Nachdruck von vornherein auf der gegenseitigen «Fremdheit» von Juden, Christen, Muslimen. Ihr Zusammenleben, ihre wechselseitigen Abhängigkeiten in einem Europa, das zunehmend vom Nebeneinander vieler Religionen geprägt ist, kommt kaum in den Blick. Es käme aber darauf an, den Schülern grundlegendes und kritisches Wissen über Juden *und* Christen *und* Muslime zu vermitteln – auch damit sie die seit jeher vorhandene pluralistische Natur der europäischen Gesellschaft in ihrer neuen Gestalt positiv begreifen und Verschiedenheiten akzeptieren und respektieren lernen.

Ich bin überzeugt: die Zusammenarbeit auf vielen wirtschaftlichen und sozialen Feldern, das wechselseitige Sich-Kennenlernen, der Austausch kultureller Traditionen – das alles wird erst Halt und Beständigkeit gewinnen, wenn die Praxis des Zusammenlebens um die Dimension des Religiösen erweitert wird. Wir sollten ja

nicht meinen, «das Religiöse» als Moment der Identität bei Juden wie Muslimen sei auf dem Rückzug begriffen, und es werde sich mit wachsender Angleichung an die westliche Kultur ganz verflüchtigen (wie dies noch Theodor Herzl und Mustafa Kemal Pascha vor hundert Jahren glaubten). Das Gegenteil ist zu erwarten. Das religiöse Element wird stärker werden *innerhalb* der Kulturen. Schon die von mir angedeutete Gemengelage der Rechtsprobleme zwischen den Religionen liefert den Beweis: Die Religionsfreiheit hat in unserem Land gerade dort neue Aktualität gewonnen, wo es um die Grundrechte der Zuwanderer ging.

Das Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen führt zu vielfältigen Berührungen im Alltag. Es wirft immer wieder neue Fragen auf. Nehmen wir die Kinder: In manchen Kindergärten katholischer oder evangelischer Trägerschaft in Ballungsgebieten gibt es heute mehr muslimische als christliche Kinder. Was tun Erzieherinnen mit ihnen? Ist gemeinsames Beten möglich? Oder sollen die einen schweigend zuhören, während die anderen beten (beides kann je nach Lage der Dinge der erzieherisch richtige Weg sein; das muss man am Ort und mit den Eltern entscheiden – auch in Assisi hat sich das Gebet der Religionen vom euphorischen Miteinander immer mehr zum vorsichtigen Nebeneinander und Nacheinander hin entwickelt). Freilich, der Eine Gott sollte im Hintergrund des Betens wie des Schweigens stehen. – Oder nehmen wir das Ende des Lebens (ich zitiere aus der Arbeitshilfe «Christen und Muslime in Deutschland», herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz); dort heißt es im Abschnitt über Altersheime: «Mit Rücksicht auf das meist sehr ausgeprägte Schamgefühl von Muslimen sollten Hilfeleistungen bei der Körperpflege, bei An- und Auskleidungen oder beim Toilettengang sowie alle ärztlichen und pflegerischen Maßnahmen, zumal solche, die den Intimbereich berühren, nach Möglichkeit von Personen gleichen Geschlechts ausgeführt werden. Muslimische Männer sollten also von Pflegern und Ärzten, muslimische Frauen von Pflegerinnen und Ärztinnen versorgt werden. Sollte dies in Ermangelung geeigneter Kräfte nicht möglich sein, dann muss umso taktvoller vorgegangen werden. Altgewohnte Bekleidungs- und Kopfbedeckungssitten muslimischer Männer und Frauen, die aus deren Sicht religiös geboten sind, müssen akzeptiert werden. Versuche, sie den Betroffenen abzuerziehen, oder negative Kommentare zu ihnen haben zu unterbleiben; sie wären mit dem notwendigen Respekt vor der abweichenden Glaubensüberzeugung der Betroffenen nicht zu vereinbaren» (aaO 170).

Natürlich ist die Besinnung auf die Gemeinsamkeiten zwischen den abrahamitischen Religionen kein Wunderrezept. Man darf ein entsprechendes Bewußtsein bei Juden, Christen, Muslimen nicht einfach voraussetzen. Aus dem religiös Wünschbaren darf kein Wunschdenken, keine Beschwörungsformel werden. Aber mit dem Gedanken, dass wir Söhne und Töchter Abrahams sind, wird doch eine weiterführende Perspektive im Zusammenleben der Religionen angedeutet. Juden, Christen und Muslime sollen einander nicht nur besser kennenlernen, nicht nur ihre Konflikte in gegenseitigem Respekt lösen – sie sollen sich auch wechselseitig öffnen für ihre spezifischen religiösen Ausdrucksformen. In dieser Perspektive einer «abrahamitischen Öffnung», davon bin ich überzeugt, wäre vieles zu lösen, was heute noch im Streit ist.

Elisabeth Hurth · Wiesbaden

PRIESTERGESTALTEN IN DER ROMANLITERATUR

«Wir Priester», so Edzard Schaper in seinem Roman «Die Macht der Ohnmächtigen» (1952, Stuttgart o.J.), «sind ohne die Gnade, die uns anvertraut worden ist, nur ein wenig besser beschlagene Sittenlehrer als andere. … Das Amt ist (unser) Reichtum, aber einer, der (uns) nicht gehört. Wir bezeugen den Auferstandenen …» (301-302). Dieses Priesterbild geht zurück auf jene neutestamentlichen Aussagen, wonach die Befähigung zum priesterlichen Dienst allein von Jesus Christus selbst her stammt (2 Kor 3,5f.). Der Priester hat Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus. Entsprechend ist das priesterliche Amt seinem tiefsten Wesen nach ausgerichtet auf das Ziel, «mit Christus zu sein» (Mk 3,13). Dieses Priesterbild sichert dem Vertreter des Amtes herausragende Macht und Würde zu. Verfolgt man dieses Priesterbild bis in die Gegenwart, wird man Zeuge, wie es sich fast ins Gegenteil verkehrt. Der Priester ist heute in vielfacher Weise vom «Thron» herabgestiegen. Die persönlich-amtliche Distanz zwischen Priester und Laien hat sich verringert. Der Priester ist in der Gemeinde «Einer-von-uns». Vor diesem Hintergrund verändert sich die religiöse Identität des Priesters. Er versteht sich nicht mehr als Prophet, sondern als Berater, nicht als «distanzierter» Heilsverkünder, sondern als engagierter Sozialhelfer und Therapeut «an der Basis».

Ein Blick auf die deutschsprachige Romanliteratur der letzten Jahre zeigt: der Priester ist vor allem als Mensch «an der Basis» gefragt, der aus seiner geistlichen Berufung säkulare Berufsrollen ableitet und so Aufgaben als Erzieher, Sozialhelfer und Berater erfüllt. In dem Maße, in dem die Priestergestalt dabei immer mehr als menschlicher Charakter zur beliebten literarischen Problemfigur wird, zeigt sich zugleich ein zunehmendes Abwandern der Priesterthematik in die Unterhaltungs- und Trivialliteratur. Diese löst sich von theologischen und ekklesiologischen Problemen gänzlich ab in einer breiten Skala von Romanarten, wie vor allem dem Heimatroman (Margit Suez, «Geschichten aus dem Pfarrhaus» [Rastatt 1994]) und dem TV-Unterhaltungsroman (Michael Baier, «Mit Leib und Seele» [Bergisch Gladbach 1990]; Markus Kappel, «Schwarz greift ein» [Köln 1994]).

Die Unterhaltungsliteratur beschäftigt sich in erster Linie mit der privaten und nicht mit der beruflichen Lebenswelt des Priesters. Die Romane trennen dabei die Gestalt des Priesters von Amt und Würde und präsentieren ihn als Persönlichkeit,

Elisabeth Hurth, 1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.

die sich den Anfechtungen des irdischen Lebens stellen muss. Vorgestellt werden weltzugewandte Priestergestalten, die sich nicht mit theologisch-dogmatischen Problemen auseinanderzusetzen haben, sondern sich ohne Berührungsängste um große und kleine Menschenschicksale kümmern und dabei selbst keineswegs als «Halbgötter in Schwarz» daherkommen. Die Pfarrergestalt rückt so als Person in den Mittelpunkt, bei der zwar die Vorbildlichkeit als «Bote Gottes» vorausgesetzt ist, aber hauptsächlich das Innenleben interessiert, in dem sich auch menschliche Schwächen und Versagen zeigen. Dass ein solcher Blick «nach innen» ideale Voraussetzungen für hohe Leserzahlen schafft, dürfte spätestens seit dem Bestsellererfolg von Colleen McCulloughs «Dornenvögel» zur Genüge bekannt sein. Die hohen Auflagen von solchen immer wieder neu aufgelegten Darstellungen des Zölibatskonflikts zeigen deutlich, dass die «Innenperspektive» hinter Amt und Gewand dem Leserbedürfnis nach Unterhaltung genau entspricht. Die Priesterthematik ist, so scheint es, besonders dazu geeignet, Lebens- und Schicksalskonflikte sowie moralische Problemkonstellationen nach einer unterhaltenden Dramaturgie mit den Ingredienzen Rührung, Spannung und Sensation publikumswirksam zu inszenieren.

In dieser unterhaltenden Dramaturgie kommt der Priester als Vertreter einer übernatürlichen Welt nicht mehr vor. Sein geistlicher Beruf gilt vielmehr primär der Lösung von Lebensproblemen und zielt entsprechend nicht mehr auf eine im Jenseits verankerte Transzendenz, sondern auf innerweltliche ethische Handlungsanweisungen für das Verhalten der Menschen untereinander. Die metaphysisch-theologische Zielrichtung ist ersetzt durch eine ethisch-menschliche Perspektive, die den Priester nicht als Vertreter des Dogmas sieht, sondern als welterfahrenen, erdverbundenen Pfarrer «von unten». Eine Durchsicht moderner Priesterromane zeigt, dass diese Ablösung der Literatur von der Theologie, das Auseinandertreten von Dogma und Unterhaltung und die sich darin aussprechende Weltzugewandtheit der Priestergestalt die romanhafte Auseinandersetzung mit der Priesterthematik bestimmen. Diese durchläuft eine Entwicklung, in der Zug um Zug Probleme des Dogmas zurücktreten gegenüber allgemeinen religiösen Themen und Problemen der praktischen Wirksamkeit in der Welt.

Der Priester als Mensch wie du und ich

Deutliche Spuren des Auseinandertretens von Literatur und Theologie, von Dogma und Unterhaltung lassen sich bis in die Priesterroman-Literatur des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen. Sie sind eingebunden in eine reiche Tradition religiöser Gebrauchsliteratur, die in den heute fast gänzlich vergessenen Priesterromanen eines Ernst Zahn und Peter Rosegger einen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Die genannten Formen theologischer Sezessionen und die damit einhergehende Auflösung dogmatischer Probleme in ethische und gesellschaftliche Fragestellungen spiegeln sich hier in der Spannung zwischen Berufung und Alltag, Moral und Anfechtung. In allen Spielarten dieser Romane stößt man auf ein gleichbleibendes Erzählverfahren, das sich bis in die Unterhaltungsromane der Gegenwart unversehrt erhalten hat. Die Romane lösen die Priestergestalt von Amt und Berufung und nehmen vor allem das Menschentum des Geistlichen in den Blick. Dabei verselbständigen sich zugleich emotional und psychologisch besetzte Motive von den zugrundeliegenden

theologischen Inhalten. Ob es um den Zölibat oder das Beichtgeheimnis geht – das Thema interessiert in erster Linie als Mittel der Spannung und konfliktträchtiges Problem, das «Unerbauliches» abseits der kirchlichen Tradition zu Tage fördert. In den Romanen eines Peter Rosegger oder Rudolf Greinz um Priester in der Krise sind nicht die theologischen Fundierungen entscheidend, sondern die gesellschaftlichen Reaktionen auf Seelenhirten, die gegenüber einem als veräußerlicht und hierarchisch präsentierten kirchlichen Machtapparat profiliert werden.

Der Priesterstand erscheint dabei als rein menschliche Kategorie. Das Ideal des Priesters verkörpert der, der den Forderungen des irdischen Lebens gerecht wird. So lobt Ludwig Anzengruber im «Sündkind» (1878, Berlin 1910) den Priester, «der erst mit der Welt fertig geworden ist, eh' er sich hat weihen lassen» (15). Ähnlich ist in Ernst Zahns Roman «Albin Indergand» (1901, Frauenfeld 1922) der Pfarrherr Josef Steiner mehr Mensch als Priester. Nicht seelsorgerliche Anliegen, sondern reine Menschenliebe zieht ihn zu seinem Schützling Albin, den Sohn eines Mörders, den er zu einem verantwortungsvollen Menschen heranbilden will. Der Pfarrherr widmet sich einer Erziehung, die Albin einfühlsam und behutsam zur ethischen Reife entwickeln lässt. Die Erziehung gelingt. «Es tut wohl», so spricht der Priester auf dem Totenbett, «an das Gute zu glauben und das, woran man geglaubt hat, siegen zu sehen» (323). Trotz aller Irrwege seines Schützlings hat der Pfarrherr Albin nie menschliche Zuwendung verwehrt. In des Priesters Seele «waltet die allmächtige Barmherzigkeit, die ihr allezeit innewohnte, waltet der Glaube an das Gute, das er gleich einem kleinen Funken brennen sah in der Nacht eines jeden, auch des Verworfensten, der Glaube, der seinem Dorfe und der Menschheit fehlte» (224f.)

Im Vordergrund steht bei Zahn das rein menschliche Ringen des Pfarrherrn um seinen Schützling, eine theologische Durchbildung der Priestergestalt fehlt. Der Priester ist Vertreter einer undogmatischen Gefühlsreligion, die Liebe, nicht Glaube zum Wesen des Christentums erklärt. Ähnlich stellt Peter Rosegger einen vermenschlichten Priester in den Mittelpunkt, der, «wie wir alle», religiös sucht, zweifelt und in Versuchung geführt wird. Rosegger ist in «Die beiden Hänse» (1897, Leipzig 1916) überzeugt, dass «überall Misstrauen gegen die Kutte» herrscht und «doch in den meisten Fällen nichts drin (steckt) als ein armer, gequälter, verzagter Mensch» (27). In Roseggers Charakterstudie «Das ewige Licht» (Leipzig 1897) gilt der Geistliche entsprechend nur in so weit als überzeugender Priester, als er wirklich Mensch ist. Brüderlichkeit, Menschenliebe und Nachsicht verbinden den Pfarrer mit der bäuerlichen Welt. Der Abstand, den der «schwarze Rock» bisweilen hervorruft, ist aufgehoben. Der Priester ist kein Fremdling unter den Menschen und in der Welt.

Dass dieses Einssein mit der Welt jedoch oft nicht gelingt, zeigt das mit der naturalistischen Epoche immer beliebter werdende Thema der Zölibatsfrage, das in den Romanen vorwiegend als menschliche Tragödie gesehen wird. So zerbricht der Priester in Anzengrubers «Sündkind» am Eheverbot und gerät, schwach und haltlos, in moralischen Sumpf. Der Kampf mit unterdrückten Sehnsüchten geht schließlich bis zur Selbstvernichtung. Die sexuell-menschliche Seite von Priestern steht auch im Vordergrund von Peter Roseggers «Dorfkaplan» (Wien 1883). Rosegger sieht den Priester nicht als erfüllten Diener Gottes, sondern als zerquälten Menschen, für den das asketische Ideal des Zölibats zur Tragödie seines Lebens wird.

Der Zölibat übt eine zerstörerische Wirkung im Alltag aus. Der Priester findet als Mensch nicht zu sich selbst und versucht bis zur völligen Selbstaufgabe gegen seine Liebe anzukämpfen. Als die Geliebte von einem anderen verführt wird, geht der Priester freiwillig in den Tod.

Auch in Richard Voß' Roman «Zwei Menschen» (Stuttgart 1911) stehen Menschliches und Priesterliches scheinbar unversöhnlich nebeneinander. Voß beschreibt die Beziehungsgeschichte zwischen dem Augustinerpater Paulus und dessen Jugendliebe Judith Platter. Der zölibatäre Beruf des Priesters führt zu dramatischen Konflikten. «Der Kampf zwischen ihm und ihr war nicht etwa ein Kampf zwischen Priester und Christin, sondern», so Voß, «der große Kampf der Geschlechter», «der blutige Kampf zweier Menschen» (344). Die steten Versuche des Paters, Judith Platter zum Christentum zu bekehren, scheitern. Für Judith, die «Königsfrau» mit «hexenhafter» Gewalt über alle Menschen, ist Arbeit Religion; für Gott, Kirche und institutionelle Vorgaben ist in dieser Religion kein Platz (15). Für den Pater wird das Leben zu einem ständigen Ringen zwischen seinen Amtspflichten und seinem Drang nach Liebe und Weltfreude. Der Konflikt stürzt den Priester in eine seelische Krise. Er ist überzeugt, einer Fehlberufung erlegen und weder «ein guter Christ» noch ein «getreuer Diener des Herrn» zu sein (150). Der Priester sieht sich «als ein von Gott Abgefallener» (30). Mit dem Aufschrei zu Gott – «Mein Leben war verfehlt» – beendet der Priester sein Leben (355). Die Lebenskrise, in die der Priester durch den Zölibat gestürzt ist, ist zu einer Glaubenskrise geworden, die nicht überwunden werden kann.

Der Priestergestalt in Rudolf Greinz' Roman «Allerseelen» (1910, Wien 1947) gelingt dagegen ein Ausweg. Der Geistliche verzichtet auf die geliebte Frau und legt das Priestergewand ab. Losgelöst von den Banden des priesterlichen Amtes leistet der Geistliche weltliche Buße. Die Probleme des Priesters sind auch in Greinz' Roman elementar menschliche. Als der Priester von der Liebe zu seiner Stiefmutter erfasst wird, meint er zunächst, «dass er hier nicht als Mensch denken und fühlen dürfe. Hier war er Priester, ein Stellvertreter Gottes» (144). «Er wollte ein Diener des Herrn und der Menschen sein. Das war sein höchstes Ziel» (93). Aber der Anspruch ist zu hoch. Wie in Voß' Roman stürzt der Zölibatskonflikt den Priester in eine tiefe Glaubenskrise. Das Gebet wir ihm «zur leeren Formel» (195). Als der Priester nach einem gescheiterten Selbstmordplan Zuflucht bei seiner mütterlichen Tante sucht, erhält er den Rat: «Leg das Kleid ab, das du trägst … Von nun an sei dein Leben eine Buße … Geh' weit fort … hinaus in die weite Welt und suche dort deinen Gott zu finden, den du hier verloren hast» (265). Die Suche dauert ein Leben lang. Nach 40 Jahren sehen sich der Priester und seine Geliebte an einem Allerseelentag wieder. Der Priester hat seinen Gott wiedergefunden und kommt nicht, um zu bleiben, sondern um «das Allerseelen ihrer toten Liebe zu feiern» (301).

Als der Geistliche in Joseph Bernharts Roman «Der Kaplan» (München 1919) von einem Aushilfspfarrer gefragt wird, wie er «zum Weiblichen stehe», schweigt er betroffen. Der Priester nennt «diesen Punkt freiweg den schwierigsten des Klerikers, der … jedem und auch ihm zu schaffen mache» (108). Viele Romane um die Wende zum 20. Jahrhundert verbinden damit zugleich ein Grundmisstrauen gegen alles Institutionelle und Amtliche. Edith von Salburgs Roman «Das Priesterstrafhaus» (Leipzig o.J.) und Emil Marriots Roman «Der geistliche Tod» (Wien 1884) präsen-

tieren eine Kirche, die nur aus Moralverboten zu bestehen scheint und als Institution lediglich verurteilt und Leben einengt. Salburgs Roman kritisiert die Kirche als grausame Richterin, die mit ihren Priesterstrafhäusern gnadenlos ihre Zuchtmittel gegen fehlbare Geistliche einsetzt und deren «Existenz in Trümmern schlägt» (154). Der Zölibat erscheint dabei einseitig als eine Frage der Kirchendisziplin.

Emil Marriot beschreibt in ähnlich naturalistischer Darstellung ein anderes «geistliches Zuchthaus», die Strafpfarrei, in der der Priester geistig und körperlich verfällt. Hans Heinrich Ehrlers Roman «Die Reise ins Pfarrhaus» (München 1913) führt die Auseinandersetzung dagegen mehr vom humanitären Standpunkt aus. Im Gegensatz zur kirchenkritischen Position von Marriot löst Ehrler den Konflikt des Priesters durch die Ersatzwerte von Natur und Kunst. Sinnlichkeit und Priestertum sind aber auch hier unvereinbar. «Wir Priester tragen alle Zerbrochenes in uns», lässt Ehrler seinen Helden sagen (219). Der Zwiespalt zwischen dem Glück der Welt und ihrer Entsagung ist nicht aufzulösen.

Für Autoren wie Hans Heinrich Ehrler ist der Zölibat nicht als sinnvolle und wertvolle Existenzform denkbar. Dass Priestersein und zölibatäres Leben verpflichtend verbunden sind, wird als Zwang und Lebenseinschränkung gesehen. Nach biblischem Zeugnis bekommt die Lebensform des Zölibats ihre besondere Bedeutung und Werthaftigkeit nur, wenn sie im Dienst des Gottesreiches gelebt wird. Dieser Dienst misst sich am Beispiel Jesu. Die zölibatäre, ehelose Lebensweise Jesu ist keine Form der Askese und Enthaltsamkeit, sondern eine intensive Form der Liebe. Solche Liebe verlangt nach Hingabe der ganzen Person. Sie verwirklicht das Verlangen nach Beziehung, Annahme und Intimität und umfasst auch die gefühlsmäßige Dimension der Sexualität. Intimität und Liebe zu Gott schließen sich in der zölibatären Lebensform also nicht aus, wie die naturalistischen Autoren suggerieren. Der Zölibat, der sich am Leben Jesu orientiert, beinhaltet vielmehr eine besondere Liebe – das Verlangen, sich in Gottes Liebe hineinfallen zu lassen und mit dem zärtlichen und leidenschaftlichen Gott eins zu werden. Wer zölibatär lebt, muss daher beziehungs- und liebesfähig sein. Dass dies nötig und möglich ist, wird in der Zölibatskritik von Romanautoren wie Peter Rosegger nicht berücksichtigt, da der Zölibat hier gerade als Unterdrückung der Liebesfähigkeit verurteilt wird.

Der Priester als Mitarbeiter Gottes

Neben den Priestergestalten, die den Konflikt des Zölibats nicht überwinden können, stellt sich in der Romanliteratur die Reihe derer, die zu ihrem Amt stehen und sich zur Unaufkündbarkeit ihrer Verpflichtung bekennen. Ein Priestertypus wird hier vorgestellt, den die Menschen gerade in seiner Anfechtbarkeit lieben. Der Priesterkandidat in Joseph Weingartners Roman «Über die Brücke» (Innsbruck-Wien 1929) bewahrt sein Priestertum auch im Angesicht eigener Schwäche. Er weiß, dass sich der Herr «nur ein armes Menschenkind zu seinem Dienst erkoren hat» und ihm «die Stunden bitteren Kampfes, herber Enttäuschung und tiefster Mutlosigkeit nicht erspart bleiben» (122). Aber er bewährt sich und erfährt sich gebunden an ein Amt, das alle Möglichkeiten der Selbstverwirklichung in dieser Welt überschreitet. Auch Hans Watzliks «Pfarrer von Dornloh» (Berlin 1930) leidet, wird versucht und zweifelt, aber er harrt schließlich aus. Nikolaus Ibenbaum will

allen «ein Nothelfer sein, die da mühselig und beladen leben in der Einöde» (11). Ibenbaum tröstet seine Pfarrkinder mit den Worten: «Das Kreuz wohl gefasst, ist halb getragen» (251). Als die Tochter eines Offiziers in ihm den Wunsch nach Familie weckt, zweifelt Ibenbaum, ob er «wirklich einer inneren Berufung gefolgt» ist oder «es nur tändelnder Zufall» war, dass er Priester wurde (83). Ibenbaum hält an der Berufung fest, er nimmt die Ehelosigkeit als unverzichtbares Moment des Lebens in besonderer Christusnachfolge an. Watzliks Priestergestalt findet so zur totalen Verfügbarkeit für das Wirken der Gnade. An ihm erfüllt sich das Wort: «Wer ganz sich hingibt, der behält sich ganz» (369).

Eine Haltung, in der der Geistliche immer weniger für sich lebt und immer mehr für Christus, lässt auch das pastorale Wirken der Priestergestalt in Ludwig Mathars Roman «Herr Johannes. Der alte Pfarrer von Hohen Venn» (München 1930) fruchtbar werden. Der Priester wird von Mathar als Beispiel gebendes Vorbild dargestellt, das den eigenen Wahlspruch, «Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe», bedingungslos erfüllt (323). Der Priester weiß: «Ja, er muss stark sein, wenn alle schwach sind; er muss Hilfe wissen, wo alle verzagen; er muss Mahner sein, wo alle schweigen. Und brechen allen die Knie, trägt er, ganz allein, ihnen allen voran, das schwere Kreuz» (227). In Watzliks und Mathars Romanen gewinnt der Priester jene geistliche Mittlerrolle zurück, die Rosegger, Greinz und Anzengruber im Menschentum des Priesters nicht mehr annehmen. Watzlik und Mathar stellen das Priestertum als Dienstamt vor, das von pastoraler Liebe, der Liebe des Guten Hirten bestimmt ist. Aus dieser Haltung heraus werden in den Romanen die Anfechtungen der irdischen Liebe überwunden. In selbstloser Hingabe streben Watzliks und Mathars Priester danach, ihr Leben für das Seelenheil der anderen zu opfern. Das Priesteramt verlangt diese Liebe und vermittelt sie zugleich. Damit ist der Priester aus der rein diesseitigen Betrachtungsweise der Zölibatsromane herausgehoben und wird die Übernatürlichkeit seiner Berufung wieder in den Vordergrund gerückt.

Ähnlich wird die Priestergestalt in Helene Haluschkas «Der Pfarrer von Lamotte» (München 1930) und Jakob Kneips «Porta Nigra oder die Berufung des Martin Krimkorn» (Leipzig 1932) als Vermittler göttlicher Gnade vorgestellt. Die pastorale Gesinnung dieser Priester wurzelt in ihrer lebendigen Totalhingabe an Christus. Der Priester ist ein «Erwählter Christi» für das Heil seiner Brüder, ein «Sklave Christi» im Dienst der brüderlichen Liebe (Phil 3,12; Gal 1,10; 5,13). Es ist Edzard Schaper, der dieses sakralisierte Priesterbild aufnimmt und theologisch vertieft. Für Schaper ist der Priester wie Paulus «Gesandter an Christi statt» (2 Kor 5,20). Der Priester ist als Mitarbeiter Gottes «Vikar» Christi und Werkzeug seines Heilshandelns. Diese Aufgabe betrifft den ganzen Lebensvollzug mit existentiellen Konsequenzen. Sie fordert «tägliche Lebenshingabe», «tägliches Sterben» in Hingabe an die Christusnachfolge (1 Kor 15,31). Aus dieser Haltung der Hingabe, der Verbundenheit mit dem Herrn versucht der Priester, Menschen auf den Weg der Nachfolge zu bringen.

Der Gefangene in Schapers Roman «Die Macht der Ohnmächtigen» zeigt dem Priester den Strick, den er sich aus Angst vor der Folter gedreht hat, als einzige Freiheit, die er noch hat. Vor dieser abgrundtiefen Verzweiflung verzagt der Priester. «Alles, was er zu dem stumm neben ihm Brütenden gesagt hatte, kam ihm schal und wie eingelernt vor – ohnmächtig, den ungeheuren Berg abzutragen, unter dem

diese Seele am Ersticken war. … Jetzt konnte er nur noch bitten, dass Er sie beide überwältigte durch seine Kraft. Gerne wollte er der Beschämte und Schwache sein, wenn sich die Macht und Herrlichkeit nur an dem anderen offenbarte. Das war das Einzige, wozu sein Amt gut und nütze war: dass es ihn schwach erweise vor der Stärke Christi» (209-210). Der Priester erfährt sich als Hindernis und Grenze. Er muss sich selbst aufgeben; er verkündigt und produziert nicht sich, sondern will Durchlass-Stelle für Gott sein. Der Priester darf, so Schaper, als Mensch völlig unbegabt sein, weil er eine andere Wirklichkeit vertritt und es auf ihn als Person nicht ankommt. Gerade in dem Augenblick, wo der Priester als Person zurücktritt, wird er erst transparent für das Göttliche.

Durchdrungen von dem Bewusstsein der eigenen Ohnmacht bricht der Priester in das Gefängnis des Verlorenen ein und rührt dessen Herz gerade kraft seiner Ohnmacht. Der Priester weiß, dass nicht er der eigentlich Handelnde ist und dass er alles überwinden kann nur im Zeichen dessen, der die Macht verleiht. In der Schwachheit und Ohnmacht des Priesters leuchtet so das Wirken Gottes auf. «Es war ein höherer Verstand, als er ihn sich selber zumuten durfte, der ihn dem stumm neben sich Brütenden mit einemmal beide Hände auf die Schultern legen und ihm befehlen ließ: ‹Beichten Sie!›» (210). Gerade dort, wo der Priester in seinem Menschsein zurücktritt, ist Gott gegenwärtig. Die Beichte wird zur Umkehr, alles wird in die Hände Gottes gelegt. Schuld und Versagen werden vor Gott ausgesprochen und ihm übergeben. «Sie sprechen vor Gott», sagt der Priester, «und nicht vor dieser Welt» (210). Der Priester handelt nicht für sich selbst. Er weiß, dass er aus sich selbst heraus nichts vermag. Er tritt als Person erneut zurück, um frei zu werden für die Offenbarung. «Ich bin nicht der Richtige», sagt der Priester. «Glauben Sie mir nur im Sakrament und in den Worten des Herrn ohne Hinzutun. … Wir bezeugen den Auferstandenen und lassen ihn stündlich in uns selber begraben. Die Gnade will, dass wir dies müssen. Sehen Sie, schon das ist Gnade – zu unserer Anfechtung. Und die Liebe lässt uns das Tag für Tag aufs neue erfahren, denn einmal könnte es sein, dass das Wunder an uns geschieht» (301-302). Als Mittler der Gnade kann der Priester betend auch Ungläubige zu Betern machen. Der Priester ist ein zerbrechliches Gefäß, der darin seine Gnade trägt. Auch er ist das Schwache, dessen Gott sich bedient, um die Ohnmacht der Mächtigen und die Macht der Ohnmächtigen zu erweisen.

Der Priester in der Welt

Luise Rinser entmythologisiert das auf Heiligkeit und Mittlertum hin geprägte Priesterbild Schapers. Ihr Roman «Daniela» (1953, Frankfurt 1975) sucht den Menschen hinter dem Priester, sein menschliches Schicksal, das ihn vom «Podest» herabkommen lässt und ihn mit den Sündern gemein macht. Im Ringen um Gott wird der Priester hineingeworfen in seine konkrete Menschenarmut. Der Priester ist ganz Mensch, und doch wirkt das Gnadengeheimnis in ihm. Er ist Büßer, der mit seiner Schuld nicht fertig wird, er ist Opfer von Glaubensleere und Gleichgültigkeit, verfallen an eine Frau und doch ein «Eiferer» zwischen Gott und den Menschen (20).

Rinsers Daniela ist eine junge Lehrerin, die in einem abgelegenen Moordorf den Menschen helfen will. Sie hat alles zurückgelassen, ihre Familie, ihren Verlobten,

die behütete bürgerliche Welt, um einen Menschendienst zu erfüllen, an dem sie letztlich ebenso wie ihr Vorgänger scheitert. Als Daniela dem Geistlichen begegnet, ist es gerade das Sakrale und das Priesterliche, das sie anfangs erschüttert und bestürzt. Daniela spürt die «furchtbare Ergriffenheit» des Priesters in der Messe (21). Sie erlebt, wie der Priester in der Feier des eucharistischen Opfers Christus als den eigentlich priesterlich Handelnden repräsentiert. Daniela, «die Ungläubige», fühlt den «tiefen Schrecken, den ein Priester empfindet, wenn er mit seinen Händen den furchtbar geheimnisvollen Auftrag vollzieht, Gott zu opfern» (21).

Daniela ist ergriffen von der Vollmacht des Priesters, «in persona Christi» das Opfer darzubringen. «Daniela ist blass vor Erschütterung. Sie versucht dem Bann zu entkommen, der sie unbegreiflich lähmt» (21). Daniela wehrt sich gegen den Eindruck der besonderen Berufung des Priesters. Sie will ihn als Verbündeten für ihren Menschendienst, und nicht als «Heiligen» oder «Eiferer» (20). Auch der Priester selbst sucht seinen Platz inmitten der Gemeinde, er fühlt sich nicht durch die Weihe auf besondere Weise herausgehoben. Er will in der Gemeinde seinen Heilsdienst an der Gemeinde leisten. Daniela wird Zeuge, wie der Priester sich in einer Predigt vor seiner Gemeinde selbst demütigt. «Ich bin ein Mensch wie Ihr», sagt der Priester, «und angefochten wie Ihr … Wäre ich ein Gerechter, so wäre ein Abgrund zwischen Euch und mir. Doch ich bin Euresgleichen, ein Sünder. … Darum liebe ich meine Sünde, weil sie mich mit Euch verbindet, und Gott, der Euch um Eurer Demut willen liebt, wird mich wegen dieser meiner Liebe zu Euch lieben» (92-93).

Der sündige, seiner selber unsichere Priester muss sich gegen die Verachtung und Gleichgültigkeit seiner Gemeinde behaupten. Er empört sich nicht angesichts der Bosheit, Verstrickung und Herzenshärte seiner Gemeinde, sondern leidet still mit den Sündern. Der Priester lebt sich selbst opfernd und demütigend für seine Gemeinde – und wird von ihr missachtet. Daniela fühlt sich zu dem Priester hingezogen, gerade weil er «sich so sichtlich in die Rolle des Niedrigsten im Reich Gottes» begibt und er die ihm anvertrauten Seelen aus dem Bannkreis des Bösen befreien will (95). Aus Danielas Ergriffenheit entwickelt sich langsam eine Liebe, die der Priester als furchtbare Versuchung erfährt. Der Priester spürt: «Gott hat zwischen sich und mich dieses Mädchen gestellt wie den Mond zwischen Sonne und Erde.» Aber der Priester weiß auch: «Ich kann nicht zu Ihm kommen ohne dieses Mädchen» (141). Die himmlische Liebe ist ohne die irdische nicht möglich. Dass die Kirche Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung im Zeichen dieser irdischen Liebe nicht zulässt, ist Teil der kirchenkritischen Konzeption des Romans. Stereotyp auf das Reizthema des Zölibats abzielend, erweckt der Roman den Eindruck, als sei es gerade die Kirche, die Selbstverwirklichung nicht möglich mache. Doch Rinser lässt den Roman versöhnlich ausklingen, der Geistliche findet zu seinem Priestertum zurück. Als ein demütiger, der allein der Gnade die Offenbarung eines anderen Lebens verdankt, bleibt der Priester in seiner Gemeinde und hält die Trennung von Daniela aus. Bis ins Letzte hat er das durchlebt, was sein Beichtvater vor ihm ausspricht: «Sie sind Priester, nicht weil Sie die Weihen empfangen haben, sondern weil Sie dazu berufen und auserwählt sind von Ewigkeit her» (186).

Auch Roman Scholz sieht in seinem Roman «Goneril» (Wien 1947) die irdische Liebe nicht im Widerspruch zur Liebe zu Gott. Scholz' Priester kennt ein «Urrecht der Liebe»; er glaubt an die schicksalhafte Bestimmung zweier Menschen füreinander

(192). «Und niemand entrinnt der Bestimmung» (84). Für Scholz ist das Ausleben dieser Bestimmung keine Verletzung der Ganzhingabe an den Herrn. Erst durch die gelebte Liebe stößt der Priester in die Tiefe seiner Berufung vor. Auf dieser Linie liegt auch Gudrun Pausewangs Roman «Rio Amargo» (Stuttgart 1959). Die theologische Fundierung der Ehelosigkeit als Existential des Priesterlebens rückt hier noch weiter in den Hintergrund. Der Priester wird vielmehr vorgestellt als jemand, der in die allgemeine Lebensweise der Menschen eingereiht werden und grundlegende menschliche Lebenserfahrungen, vor allem das Verlangen nach menschlicher Liebe, teilen will. Die Beziehung zwischen dem Indio Rumen, der Priester werden will, und einer Frau, die sich in ihn verliebt, ist im Roman als Begegnung beschrieben, in der beide den Höhepunkt des Schenkens Gottes erfahren. Die Frau findet so zu sich selbst zurück. Gott, so ist sie überzeugt, hat Rumen «als Werkzeug auserwählt um meinetwillen, und mich für ihn» (242).

Sexualität ist in Pausewangs Roman eingebunden in eine personal ganzmenschliche Begegnung, die wie eine dämonische Fügung erscheint. Pausewang billigt das Recht auf Liebe ausdrücklich und verurteilt Sexualität nur dort, wo sie menschenverachtend und verletzend wird. Rumens Liebe zu einer Frau bedeutet im Roman nicht Verrat an Gott. Auch solche Liebe, betont Pausewang, ist auf das Übernatürliche hin angelegt. Rumen kann die Frau am Ende loslassen. Er erfährt den Verzicht als Gewinn: als Zuwachs an Freude, Stärke und Gnade. Rumen wird ein guter Priester werden, und zwar nicht trotz der Liebe zu einer Frau, sondern gerade weil er sie erlebt und so allen Hochmut und alle Herzenskälte überwunden hat. Im Gegensatz zu den naturalistischen Zölibatsromanen dominiert damit wie bei Rinser ein Priesterbild, in dem der Bruch des Zölibats positiv profiliert wird. Das Menschentum des Priesters steht nicht mehr unversöhnlich neben der sakralisierten Mittlerrolle.

Abschied vom Mittlertum

In Pausewangs Roman findet Rumen zu jener Mittlerrolle zurück, die er anfangs als Überforderung erfahren hat. Rumen wird Mittler zwischen dieser Welt und jener, der aus einer tiefen Gottesbeziehung lebt. Viele Priestergestalten der Gegenwartsliteratur haben die Selbstsicherheit dieser Mittlerrolle verloren und stellen auf dem Hintergrund einer alles zersetzenden Krise des eigenen Selbstverständnisses die Gottesfrage neu und eindringlich als Frage nach der Glaubwürdigkeit der Berufung. Der Priester in Manuel Thomas' Roman «Die Nabelschnur» (Wien-München-Zürich 1981) bekommt die eigene Berufung nicht mehr «in den Griff» (11). Das «wirkliche Leben» für «diesen ungeliebten, ein paarmal im Leben gebrauchten Beamten höherer Weihen» zermürbt (190). «Als beruflich bedingter Junggeselle», so der Priester über sich selbst, «dreht man sich immer um die eigene Achse, im Kreise, verliert das Augenmaß für die Umgebung, gesetzt, man hätte es je gehabt, dazu kommt diese Unsicherheit der Identität: für die einen ist man nichts als Priester, für die anderen aber geradezu ein Fetisch, nicht für viele, aber doch immer wieder» (192).

Der Priester hat die eigene Mitte verloren, auch Gott kann er nicht mehr «passend einordnen» (11). Der Priester ist sprachlos geworden, er weiß nicht, wie er verkündigen soll, wie er seine «eigene Unsichherheit derart ummünzen (soll), dass sie den anderen Sicherheit gibt». Die Verpflichtungen der «offiziellen Kirche» erdrücken

und entfremden den Priester immer mehr von seiner Berufung (33). Für die verlorene Sicherheit des Glaubens findet sich kein Ersatz. «Versuche mit charismatischen Bewegungen», «neuen Formen der Gemeinde», «marxistischen Ansätzen, … Positionen, von denen aus man Kämpfe ficht, … Ideologien» – das alles hilft nicht über die eigene Glaubensnot und innere Leere hinweg (91). «Es hilft letztlich nicht weiter, wenn man nicht mehr kann» und das Priesterleben als gescheiterter Versuch erfahren wird, sich mit «grenzenlosem Selbstbewusstsein, als Gottvertrauen deklariert, daran zu machen, über die Runden zu kommen …» (145, 19). Der priesterliche Beruf ist zu einer unmenschlichen Tortur geworden, zu einem «lebenslänglichen Alleingang», «einer einzigen Kette von Überforderungen», einer Überforderung vom Evangelium her, vom Amt und der Gemeinde her, vor allem aber auch vom eigenen Anspruch her (61, 33).

Die Krise, die den Priester erfasst hat, berührt nicht nur die inneren Widersprüche und Überforderungen des Berufes, sondern letztlich auch die eigene Gotteserfahrung. Der Priester spürt keinen Boden mehr unter den Füßen, Gott scheint ihm ferne zu sein. Für den Priester ist «der Glaube an einen unsichtbaren, alles bestimmenden, alles kontrollierenden Gott langlebiger als der Glaube an einen menschgewordenen Gott, der dann zwar zunächst näher ist, sich aber auch leichter entfernt, seinen Tod erleidet oder einen anderen Abschied nimmt» (185). Dieser menschgewordene Gott ist für den Priester ein abwesender Gott. Er sagt seine Nähe nicht verbindlich zu, er macht seine Gegenwart nicht bleibend erfahrbar, und «das ist das Problem». «Das ist das Unmenschliche an Gott», wie ihn Thomas' Priester sieht: «dass man seine Nähe, das Erspüren seiner Nähe, hervorrufen kann, wie man ein Licht an- und ausknipst, und wenn man es nicht ausknipst, geht es irgendwann von selber aus» (29). Eine Nachfolge im Zeichen dieses Gottes ist nicht mehr möglich. Der Priester ist aus allem losgelöst, herausgefallen in eine radikale existentielle Einsamkeit: «Diese Nachtbänke an den Nachtflüssen unter den Nachtbäumen: wenn man die Arme ausbreitet, kann einem die Lehne vorkommen wie der Querbalken eines Kreuzes, aber keiner bindet einen fest, erst recht kein Martyrium, Hammer und Nagel» (16). Die «Nabelschnur» zur Berufung und zum Beruf in der «Mutter Kirche» scheint abgetrennt.

Den Prozess der Abnabelung schildert der Ich-Erzähler in einem assoziativ, eruptiv vorgetragenen Selbsterfahrungsbericht, der «wie eine Beichte» wirkt (162). Diese Lebensbeichte stellt rückblickend die «selbstauferlegte» und zugleich «anerzogene» Berufung in Frage (34). Im prüden katholischen Elternhaus fehlte «Intimität», «es herrschte auch im Gefühlsleben eine starke Disziplin». Die «Diskretion» in der Familie hatte «etwas Abstoßendes, beinahe Unmenschliches …» (30). In der Familie führen «strenger Glaube und strenger Kirchenzwang zu dem …, was persönliche Heiligkeit oder Frömmigkeit hieß …» (33). Man erzieht die Kinder «in dem Glauben …, alles stimme in sich …» (32). Die Schwester unterstellt sich zunächst asketisch dem «strengen Kirchenzwang» und heiratet dann einen laisierten Priester, ihr «kontaktunfähiger» Bruder flüchtet sich in eine «abstrakte Jesus-Freundschaft» und schließlich in die Berufung – «wieder Flucht» (34, 67, 111). Die Flucht vermag die «verzweifelte Sehnsucht» nach Geborgenheit, menschlicher Nähe und Zuwendung nicht zu stillen (206). «Religiöse Verrichtungen» und Riten, «dieses Durchschnittliche und Unleidenschaftliche» werden zur Qual (209, 87). Es

kommt, so der Priester, «da alles zusammen, angefangen mit dem Glauben, dann mit der Professionalität des Verkündens und des Sakramente-Spendens, man soll das nicht unterschätzen, wenn man den Vorhang der Selbsttäuschung niederreißt, erscheint doch auch da das große Elend … Und dazu die notwendige Routine des Ganzen, die Routine der … Spiritualität … und schließlich noch die Bindungslosigkeit, die Einsamkeit, die Freundschaftslosigkeit …» (33-34).

Eine flüchtige Beziehung zu einer jungen Frau und das Sich-Einlassen auf die Liebe zu seiner Haushälterin lösen lähmende Schuldgefühle über die «verratene Berufung» aus, von denen sich der Priester durch erneute Flucht befreien will (222). Er erhält von seinem Bischof ein Jahr Freistellung und will in Südfrankreich zum ersten Mal ein Leben ohne «Selbstverzicht» führen, «ohne Hintergrund, ohne Zukunft, ohne Verpflichtung» (114, 155). In einer Priester-Gemeinschaft bei Bordeaux aber trifft der Pfarrer wieder auf Menschen, die sich ein «Pflichtenkarussell» «konstruiert» haben und den «Terminkalender … der Gottes- und Nächstenliebe» gewissenhaft befolgen (203, 114). Für den Priester ist es unmöglich, «auf das sich drehende Karussell aufzuspringen», er kehrt zurück (203). Es bleibt die erfahrene und erlittene Einsicht, dass sich mit der fehlenden menschlichen Zuwendung und Zärtlichkeit auch Gott «auflöst» (178). Es bleibt aber auch die Hoffnung auf die Wirklichkeit eines «Wunders», das am Ende des Romans im Bild eines Dahliengartens erscheint: die Hoffnung auf die Rückkehr in den Garten der Schöpfung, einen Garten «von Nähe, … von Zärtlichkeit und Vertrauen …» (232).

Der Priester in Thomas' Roman wird mit all seinem «Unvermögen», seinem «Sumpf an Schuldgefühlen» über die «verratene Berufung» offen für einen Gott, der sich gerade im Zerbrechen menschlicher Möglichkeiten und Sehnsüchte als Gott der Liebe offenbart (172, 196, 222). Thomas' Priester gelingt es so am Ende, über alle Abgründe der Verlorenheit und Verzweiflung hinweg im Amt und im Glauben zu bleiben. Der Priester in Silvio Blatters Roman «Kein schöner Land» (1983, Frankfurt 1986) kennt dagegen nicht mehr das Vertrauen auf einen verborgenen Gott, der im menschlichen Leiden an der Existenz gegenwärtig ist. Francis Fischer zweifelt wie Thomas' Priester an seiner Berufung. Priester ist er geworden, «weil es der Wunsch der Mutter gewesen war, ein Wunsch wie ein Felsblock im Ackerland. Der hatte ihr Denken besetzt und war abends noch bestärkt worden mit Gebeten zur Muttergottes. Francis hatte gar keine andere Wahl gehabt, er hatte den Wunsch eingelöst. Sozusagen programmiert habe ihn die Mutter, dachte er. Berufen sei er, hatte sie selbst gesagt» (36). Aber der Priester kann die Berufung nicht ausfüllen und erfüllen. Er steckt in einer tiefen Berufskrise, die sich immer mehr zu einer Existenzkrise ausweitet. Der priesterliche Dienst ist abgeglitten zur Routine. Die Feier der Eucharistie erscheint dem Priester wie ein «Ritus ohne Inhalt und Sinn» (31). Der Verkündigungsauftrag ist dem Priester fragwürdig geworden. Er meint, «schweigen zu müssen, weil er keine frohe Botschaft (mehr) zu verkünden» hat (34).

Diese Glaubenszweifel stellen auch die priesterliche Lebensform an sich in Frage. Der Zölibat wird als unmenschliche Quälerei empfunden. «Angst vor seinem Körper hatte er, der gefangen bleiben sollte in einem Käfig. Francis hatte als Priester dem päpstlichen Gesetz zu gehorchen, das forderte ein todesähnliches Leben von ihm. Ein Leben ohne Leib» (139). Als der Priester sich in Lea, eine Mitarbeiterin in der Pfarrbibiliothek, verliebt, verlässt er für sie sein Amt. Nach heftigen Protesten

und Schmähungen durch Gemeindemitglieder lässt Francis alles hinter sich und wandert mit Lea nach Kanada aus, um dort auf einer Farm zu leben. Die Entbehrungen des Farmerlebens machen Francis die Distanz zu den erstarrten Formen seines Priesteramtes immer deutlicher bewusst. Francis will fortan eine andere Form des Priestertums leben und ist überzeugt, mit dieser verweltlichten Form des priesterlichen Lebens die bessere Wahl getroffen zu haben: «Gewiss entbehrte er manchmal Kirche, Pfarrhaus, die Kinder, die er unterrichtet hatte. Aber schon unbegreiflich war es ihm, einmal Beichte gehört und von Sünde freigesprochen zu haben.» Der Familientisch ist jetzt Francis' Altar. «Wenn sie alle am Tisch in der Küche bei einem einfachen Mahl saßen, wenn Lea das Brot schnitt und verteilte, so feierten sie eine unverbrüchliche Form der Kommunion. … Dem Dogma hatte er abgeschworen, dem Leben sich zugewandt. … Er hatte jetzt ein besseres Leben, dessen war er sich gewiss, ein Leben in Gemeinschaft, eine Lebensform, die er als Priester gepredigt, aber nicht ausgeübt hatte. Francis wäre eine Heimkehr ins Freiamt unmöglich gewesen. Er kehrte hier heim, wie er das früher nicht gekannt hatte, Tag für Tag kehrte er heim» (499).

Mit dieser Heimkehr findet der Priester einen neuen Glauben, in dem die Kirche nicht mehr vorkommt. Andere Priestergestalten der Romanliteratur werden hineingeworfen in die Welt der Unsicherheit und der zweifelnden Suche nach christlichen Glaubenswahrheiten. Es gibt keine Glaubenssicherheit mehr, der Glaube steht in ständiger Anfechtung, bis zur grenzenlosen Gottesferne. In der düsteren Welt von Peter Handkes Pfarrer Pavel in «Mein Jahr in der Niemandsbucht» (Frankfurt 1994) ist der Glaube abgestürzt in die Selbstzweifel eines Skeptikers, der sein Priestergewand ablegen und «ein Niemand, eine Kreatur» sein will (613). Was Pavel hält, sind nicht sein priesterliches Amt oder seine Berufung, sondern die Gewissheit, dass Menschen ihn als Menschen brauchen. Die Sterbenden, bei denen der Priester «möglichst täglich vorbeischaute», sehnen sich nach jemandem, der ihnen die Hand auflegt und Trost spendet (902). Dass der Priester dies nicht mehr aus einer Haltung der Glaubenssicherheit und Kirchentreue tut, spielt für die Sterbenden keine Rolle, sie suchen menschliche Zuwendung und Nähe. Der Priester verhält sich solidarisch und teilend, er verkündet keine theologischen Erkenntnisse, sondern vermittelt konkrete Erfahrungen, die aus seiner Menschenliebe erwachsen. Die besondere Mittlerrolle, wie sie noch Schaper dem Priester zuweist, vermag Handkes Gottesgrübler nicht mehr zu leben.

Auch die Priestergestalt in Günter Grass' Roman «Ein weites Feld» (Göttingen 1995) ist in ihrem Mittlertum nicht mehr unangefochten. Pfarrer Bruno Matull besitzt nicht jene «alle Zweifel wegschminkende Gewissheit der Pfaffen» und hat es «nicht leicht mit sich» (301, 299). Bei einer Ansprache anlässlich einer Hochzeit, die kurz nach der Wende stattfindet, berichtet der Priester von seiner eigenen Wende. Er erzählt davon, wie ihm «der Boden unter den Füßen schwankend geworden» sei und er sich auf «des Glaubens Kehrseite» geschlagen habe. Matull ist entschlossen, «den unansehnlichen Zweifel als Alltagskleid» zu tragen (302). Er weist jenen Glauben zurück, der selbstgewiss und zupackend Gott für sich vereinnahmt und festlegt. «Glaubt nicht blindlings», fordert der Priester, «lasst endlich Gott aus dem Spiel. Gott existiert nur im Zweifel. Entsagt ihm! Müde aller Anbetung lebt er vom Nein» (303). Dieser Priester, der um Gottes willen auszieht, «nur

noch dem Zweifel zu dienen und allerorts Zweifel zu säen», ist ein anderer Gotteszweifler als Blatters und Handkes Priester (303). Er ist jemand, der im Zweifeln Gott bejaht und sich von ihm angenommen weiß. Was er verloren hat, ist das feste Stehen in der überlieferten Tradition und die selbstverständliche Einbettung in Kirche und Theologie, die den sakralisierten Mittler in den Romanen Schapers noch auszeichnet.

Die Priestergestalt in Petra Morsbachs Roman «Gottesdiener» (Frankfurt 2004) hat ebenfalls vom sakralisierten Mittlertum Abschied genommen. Erzählt wird der Lebensweg von Isidor Rattenhuber, der sich vom stotternden Dorfdepp aus Niederbayern zur Priesterweihe hocharbeitet. Die Kirche rettet Isidor aus trostlosen Lebensbedingungen, und er weiß sich ihr verpflichtet. Mit welchen Schwierigkeiten ein Mensch zu kämpfen hat, der seinen Glauben zum Beruf macht, das schildert die von der Literaturkritik als «narrative Metaseelsorgerin» titulierte Autorin eindringlich. Isidor ist ein suchender Idealist, der sein Amt ausfüllen und der Gemeinde dienen will. Dabei plagt er sich ständig mit eigenen Schwächen und der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit – für Petra Morsbach ein Signum des Priesterberufes. Die Priester, so betont die Autorin in einem Interview, seien «angeschärft in ihrem Bewusstein für die Widerprüche ihres Berufes und ihres Lebens». Entsprechend schildert der Roman, wie die Hauptfigur fast zerbricht am Zwiespalt zwischen den Anforderungen des Amtes als Priester und eigenen Bedürfnissen.

Am Schluss des Romans schenkt die Autorin ihrem Helden eine unerwartete Befreiung. Als der sterbende Isidor im Fieberwahn die schönsten Momente seines Priesterlebens an sich vorüberziehen lässt, wirkt er fast wie ein Heiliger, der in seinem Leben das Martyrium Jesu auf sich genommen hat. So profiliert der Roman Isidor schließlich doch als Sympathieträger, der – anders als seine Mitbrüder – eben kein Rebell gegen die Kirche, kein Kämpfer gegen die Zölibatsverpflichtung und kein Dunkelmann des sexuellen Missbrauchs ist. Der versöhnliche Ausgang des Romans zeigt, dass der lebenslange Kampf des Priesters nicht ohne Lohn bleibt und die Religion auch weiterhin Trost zu spenden vermag.

Der Priester als «Mann für alle Fälle»

Dort, wo sich der Priester von der Unzweideutigkeit in Kirche und Theologie löst, zeigt sich in der Romanliteratur der Gegenwart immer häufiger eine Nivellierung des Priesterberufes in ein allgemein soziales Berufsbild. Dies ist vor allem in jener Spielart von Unterhaltungsromanen der Fall, die als literarisches Pendant zu Priesterserien im Fernsehen konzipiert sind. Diese Romane zu TV-Priesterserien wie etwa Michael Baiers «Mit Leib und Seele» und Markus Kappels «Schwarz greift ein» haben jene Romane abgelöst, die die Priesterthematik in einer kirchlich approbierten Gestalt vorstellen. Während traditionelle Priesterromane kaum noch eine größere Leseöffentlichkeit erreichen, sind die den Priesterserien nachgeschriebenen Trivialromane ungleich erfolgreicher. Dass sich solche Romane in einer Zeit zunehmender Glaubenslosigkeit und religiöser Entwurzelung behaupten können, liegt vor allem an der Übertragungsformel «Religion via Unterhaltung».

Wo Religion und Kirche in erster Linie unterhaltsam sein sollen, verändert sich jedoch auch das Priesterbild. So präsentiert Julian Steigers TV-Roman «Himmel

und Erde» (Köln 2000) das Priestertum als eine soziale, menschliche Lebensform ohne überweltlichen Nimbus. Der Held des Romans, der unkonventionelle Kaplan Leon Marx, lebt nicht aus übernatürlicher Berufung, sondern aus seiner Beziehung zu den Menschen. Er handelt als Mensch unter Menschen, der seine Wurzeln in der Welt hat und in dessen innerem Leben sich das Private und Persönliche eines Menschen «von nebenan» zeigen. Was die priesterliche Existenz als prophetisches Leben kennzeichnet und was ihre Eigentümlichkeit als Heilsverkünder bestimmt, wird dabei umgemünzt in sozialethisch motivierte Dienstleistungen. Der Priester wirkt als Seelenmanager, der Nächstenliebe durch soziales Engagement und Seelsorge durch Psychohygiene ersetzt.

Das Mittlertum dieses «Mannes für alle Fälle» ist nicht spezifisch priesterlich. Viele Probleme, die Leon Marx umgeben, könnten auch einen Detektiv, Rechtsanwalt, Sozialarbeiter oder Arzt konfrontieren. Der soziale Dienst und das gesellschaftskritische Engagement, mit dem Leon Marx diesen Problemen begegnet, könnten ebenfalls von den genannten Berufsgruppen geleistet werden. Wesen und Mitte sowie die spezifische Sendung des Priesters sind nicht mehr klar. Der sozialtherapeutischen Botschaft des Romanhelden fehlt jene Existenztiefe, die den Priester zu einem Mann Gottes macht, der zeigt, wie Gott ist und handelt.

Leon Marx ringt in Steigers Roman um seine Berufung und findet sich nicht in den priesterlichen Lebensvollzug ein. Marx ist voller Selbstzweifel und weiß nicht, ob er die richtige Berufswahl getroffen hat. «Seine Augen», so heißt es im Roman von ihm, «leuchteten nicht im Feuer überzeugten Glaubens, ihr Licht glich mehr einer im Wind des Zweifels flackernden Flamme» (9). Für Leon Marx ist das eigene Selbstverständnis nicht mehr klar. Die Glaubwürdigkeit der Berufung wird in Frage gestellt. Aber die Krise geht noch tiefer, sie erfasst letztlich auch die eigene Gotteserfahrung. Leon Marx erlebt die Welt immer wieder als gottverlassen. «Ich frage mich», so Leon Marx in einer Trauerrede, «warum sich Gott nicht zu erkennen gibt» (142). Vor einem Gott, dessen Nähe nicht erfahrbar wird, kann Leon Marx keinen Trost spenden und keine Hoffnung wecken.

Gerade diese verlorene Sicherheit des Glaubens und das fehlende Alleskönnertum machen Leon Marx im Roman jedoch zu einem sympathischen Antihelden. Im Einklang damit steht im Roman der Versuch, den Priester als welterfahrenen Menschen zu profilieren. Mit seinem unkonventionellen Auftreten und seinem forschen Nonkonformismus wird der Priester zur ansprechenden, sympathischen Identifikationsfigur aufgebaut. Hierfür spielen die Persönlichkeit des Priesters, seine Attraktivität und sein Sympathiepotential die entscheidende Rolle. Dabei bleibt jedoch außer Acht, dass das, wofür der Priester eigentlich einsteht, nicht an Beliebtheit gebunden ist. Der priesterliche Dienst ist größer als die menschliche Wirklichkeit, durch die er sich mitteilt. In Steigers Roman dagegen wird dieser zeichenhafte Charakter des priesterlichen Amtes ganz durch die Persönlichkeit des Amtsträgers ersetzt. Leon Marx überzeugt und lädt zur Identifikation ein, weil er als attraktiver Held ankommt. Diese Identifikation geschieht mit dem «Image» des Priesters selbst. Dies mag der Kirche Sympathiepunkte einbringen, aber dieser «Werbeeffekt» bindet den Leser eben nur an die attraktiven Qualitäten eines Priesters und berücksichtigt nicht, dass dieser letztlich ein Vikar ist und zu einer Begegnung mit Gott selbst hinführen soll.

Die Akzeptanz von Priestergestalten wie Leon Marx als Identifikationsfiguren zeigt: Es besteht ganz offensichtlich, gerade in Glaubenssachen, eine Sehnsucht und ein Bedürfnis nach Führung und Vorbildlichkeit, repräsentiert durch Personen, die einen Glauben «zum Anfassen» vorführen. Aber im Gewand der Unterhaltung wird dieser Glaube «zum Anfassen» funktionalisiert. Er erwächst nicht mehr aus einer existentiellen Beziehung zum Transzendenten, einem Dialog mit Gott, sondern er erhält seine Bedeutung erst in seiner Funktion als ethischer Wegweiser und als wertorientierte Strategie zur Konfliktlösung. Damit aber rückt auch der Priester in die Nähe des von Schaper beschriebenen «Sittenlehrers», der in erster Linie ethische Vorgaben macht. Der Priester wird identisch mit der Welt, ein Mittler zwischen und unter Menschen, die auf irdische Gerechtigkeit hoffen. In einer entchristlichten Spaßgesellschaft wird der Gestalt des Priesters so ein positives Bild verliehen. Unklar bleibt jedoch, was seine innere Mitte ist. Dass Priester wie Leon Marx beim Leser gut ankommen, zeigt, dass auch in Zeiten von Glaubensschwund und Gottlosigkeit die Sehnsucht nach ethischen Normen und eindeutigen Wertoptionen noch immer vorhanden ist. Ob man von hier aus wieder weiter und tiefer zu jenem Mittler zwischen Gott und den Menschen vorstoßen kann, der Träger der Gnade ist – dies wird wohl erst die Romanliteratur der Zukunft beantworten können.

Paul Josef Cordes · Rom

DON LUIGI GIUSSANI

Ein Protagonist der Neuevangelisierung

«Ich danke dem Herrn für die Gabe seines Lebens, das er vorbehaltlos in tiefer Treue zu seiner priesterlichen Berufung, im beständigen Hören auf die Bedürfnisse des Menschen unserer Zeit und im mutigen Dienst an der Kirche dargebracht hat. Zusammenfassend könnte man sein ganzes apostolisches Wirken als eine freimütige und entschiedene Einladung zu einer persönlichen Begegnung mit Christus bezeichnen, der die vollkommene und endgültige Antwort auf die tiefsten Sehnsüchte des menschlichen Herzens ist; dabei verstand er es, diese Einladung an alle Menschen zu richten, die ihm begegneten.» (O.R. deutsch, 4.3.2005)

Das bekundete Papst Johannes Paul II. in einem Autograph, der beim Requiem für Don Giussani am 24.02.05 im Dom zu Mailand verlesen wurde. Der Gründer von *Comunione e Liberazione* wurde gerufen, an der ewigen Freude teilzunehmen (vgl. *Mt* 25,14ff.). Er hat wirklich die Talente seines Herrn genutzt und mit ihnen gewuchert. Das bezeugten schon die mehr als 40 000 Mitfeiernden, die Gott für seinen außergewöhnlichen Diener dankten und ihn im Abschiedsschmerz um Trost baten; das gaben die zahlreichen geweihten Hirten aus dem In- und Ausland und die hohe Präsenz der Regierung Italiens zu erkennen. Er war Gottes Mitarbeiter auf dem einzigen Grund, der Bestand hat: Jesus Christus (vgl. *1 Kor* 3,5ff.).

Er hinterließ der Kirche ein eindrucksvolles Werk, oder besser: eine neue vitale Gemeinschaft. Er nannte sie *Comunione e Liberazione*, und sie erkämpfte sich inzwischen ihren Platz in der Kirche dank seines unermüdlichen Engagements. Sein Ringen, der Kirche samt ihrer Struktur diesen Impuls der Erneuerung zuzuführen, zeigt die Kraft des Evangeliums auch für die Menschen unserer Zeit; es lehrt außerdem viel über die Weitergabe des Glaubens und regt nicht zuletzt zum Nachdenken an.

Verwundert über die reiche geistliche Frucht der Gründung ist schon der, der sich ihr heutiges mentales Umfeld bewusst macht: Die Werbung beherrscht Markt und Politik; sie zerstört bei den Zeitgenossen nicht selten alle Hörbereitschaft. Konkreter Wahrheitsanspruch trifft auf Skepsis, ja auf das Bestreiten jeder Art von Gewissheit. Enttäuschung und Argwohn raten manchem davon ab, überhaupt zu vertrauen. Das Leben in seiner unbegrenzten Vielfalt scheint Dauerhaftes grundsätzlich unmöglich zu machen. Christliche Verkündigung kann gegen das Trommeln der Kurzweil nicht konkurrieren. Zweifelhafte Heilsboten unterlaufen oder affizie-

Paul Josef Cordes, Erzbischof, geb. 1934 in Kirchhundem bei Paderborn, Priester 1961, Bischof 1976, ist Präsident des Päpstlichen Rates «Cor unum».

ren die Botschaft selbst. Ist es überhaupt noch möglich, jene Schicht in der Seele des Menschen zu erreichen, die auf Gottes Wort anspricht?

Das christliche Ereignis

Was sagte und tat der Priester Luigi Giussani, die Brücke zu schlagen von solcher Alltagserfahrung zur Kundgabe der Person Jesu Christi? Wie brachte er es fertig, dass junge Menschen seine Gedanken aufnahmen und sich nicht gegängelt fühlten; dass sie sich öffneten und banden, ohne sich vereinnahmt zu glauben; dass sie offenbar Antwort auf ihre tiefsten Fragen und Erfüllung fanden in Dankbarkeit? Das Wirken des Verstorbenen muss jeden Pädagogen, erst recht jeden Hirten, zur Nachfrage verlocken. Gibt er etwas von seinem Geheimnis preis?

Zu einer ersten Annäherung an seine Rufkraft hat mir eine seiner *Conversazioni* geholfen. Natürlich muss sehr bruchstückhaft bleiben, was ich hier von ihr wiedergebe. Don Giussani hat sie mit einer Gruppe von Studenten im August 1992 gehalten. Er scheut sich nicht, des Menschen Drängen nach Bestätigung des eigenen Ichs zunächst unumwunden gutzuheißen; nur wer sich selbst und die ihm gegebenen Möglichkeiten bejaht, erkennt seinen eigenen Wert und entdeckt, was er andern sein kann. Nur wer überzeugt «Ich» sagt, ist fähig, auch unverklemmt «Du» zu sagen. Solche Hinwendung zum anderen aber eröffnet ihm ungeahnt Neues: Mir kann etwas Unvorhersehbares und Unvorhergesehenes widerfahren. Ein Ereignis ruft mich aus mir heraus. Es zieht mich an, wirkt Offenheit und Gefühl, Zärtlichkeit oder Mitleid. Es bricht in mein Leben ein, zeigt etwas Unbekanntes. Nach diesem Ereignis wird der Mensch erstmals mit Würde zu seinem «Ich» stehen. Und es lässt erahnen, was Christentum ist; denn Christentum ist ein «Ereignis» – etwas Wunderliches, Unerwartetes, eine Entdeckung; sie kommt von außen und ergreift das Leben.

Dann zitiert Don Giussani den verstorbenen Papst Johannes Paul I., der sagte: «Das wirkliche Drama der Kirche, die sich gern modern gibt (das wirkliche Drama der Christen, die modern sein wollen) ist der Versuch, das Staunen vor dem Ereignis Christus durch Regeln zu korrigieren.» Welche Verarmung! Wenn hingegen ein Ereignis voller Dramatik unser Leben überrascht, dann wundern wir uns und machen große Augen. Auf das Ereignis Christus antworten wir mit Ehrfurcht, Respekt, mit Aufmerksamkeit – nicht, indem wir Regeln suchen!

Und solches widerfährt uns in einer menschlichen Begegnung. In ihr «markiert Jesus Christus die Mitte des Lebens und offenbart das Ich». In solcher Offenheit für das Du wird dieser Mann Jesus von Nazareth, der vor langer Zeit getötet wurde und auferstand, für mein Leben wichtig. Er schaut mich heute an durch das Gesicht des Nächsten – durch einen Gefährten, durch ganz gewöhnliche Leute. Der Herr nimmt deren Gesicht an, wie er das Gesicht der Jünger annahm, die er zu zwei und zwei in Dörfer Palestinas sandte, in die er selbst kommen wollte. Plötzlich hat Christentum für jemanden nicht mehr denselben Belang wie früher. Seltsames ist in das Herz meines Lebens eingedrungen. Wir gewinnen andere Kategorien, eine andere Affektivität, spontane Dankbarkeit, bisher nicht gekannte Energie und Einsatzbereitschaft. Gottes Geist hat es gewirkt; seine Kraft hat menschliche Erfahrung gewandelt. Nachträglich mögen wir sagen «Du, Christus…?». Er macht mir im Er-

eignis einer tiefen menschlichen Begegnung mein eigenes Ich wichtig und lässt mich ihn selbst tiefer entdecken. Der letzte große Rhetor der klassischen Antike, Gaius Marius Victorinus († 362), sagte auf der Kanzel des Heiligen Ambrosius in Mailand: «Als ich Christus begegnet bin, habe ich mich als Mensch entdeckt». Er sagte diesen Satz 300 Jahre nach Christi Heimgang zum Vater. Der Heide hatte den Herrn in den Gesichtern der jungen Christen erkannt, die – wie Sankt Augustinus (†430) in seinen *Confessiones* berichtet – ob seiner Bekehrung in Begeisterung und Frohlocken ausbrachen (VIII, 3).

Korrelation

In seiner *Conversazione* enthüllt sich etwas von der pastoralen Klugheit Don Giussanis. Und sie ist mehr als ein Küchenrezept für den praktischen Hausgebrauch. Sie wird den Vergleich mit großen theologischen Entwürfen nicht scheuen, etwa mit dem von Paul Tillichs «Korrelationsprinzip». Mehr noch: Sie ist durch es bestätigt, ohne an dessen Schwächen zu leiden. Eine knappe systematische Bemerkung soll den theologischen Gedankengang des Mannes, der *Comunione e Liberazione* gründete und so vielen Menschen Heilsbote wurde, allen pastoral Interessierten empfehlen.

Fraglos obliegt jedem Künder des Evangeliums stärker als alles andere die Aufgabe, die Lebenswelt des Menschen mit der göttlichen Offenbarung in Beziehung zu setzen. Der Apostel Paulus hat sie als «Zwang» erfahren: «Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige» (*1 Kor* 9,16)! Er sah sich von innen gedrängt. Und er war sich anderseits bewusst, dass seinen Zeitgenossen nichts zur Offenbarung werden konnte, was ihnen absolut fremd, unverständlich oder bedeutungslos bleiben musste. So knüpfte er denn etwa auf dem Areopag in Athen an bei dem Altar mit der Aufschrift «einem unbekannten Gott» (*Apg* 17,23).

Jeder Apostel steht neu vor der Frage, wie er das Herz des Mitmenschen erreichen kann. Vor allem, wenn er sich nicht mit Routine und den gängigen Antworten zufrieden geben mag. Die Kirchengeschichte kennt eine Fülle von großen Männern und Frauen, die von Gottes Geist bewegt einen Aufbruch wagten, eine neue Spiritualität stifteten und dem Evangelium ein neues Echo verschafften. Es gelang ihnen, die wechselseitige Abhängigkeit zwischen existenziellen Fragen und theologischen Antworten zu beachten und darzustellen. Erst recht muss heute aufgewiesen werden, dass Gottes Erlösungswort für den Menschen bedeutungsvoll ist. Nach den Jahrhunderten der «Wende zum Subjekt» kann der Verkündiger nicht umhin, den Hörer in seinem Selbstverständnis und mit seinen wirklichen Fragen anzunehmen. Nur wer die biblische Botschaft in die Lebenswelt des Menschen hineinspricht und sie in ihr deutet, erreicht auch die menschliche Heilsbedürftigkeit und Heilsempfänglichkeit.

Dadurch wird «Religion» für die Lösung menschlicher Probleme nicht funktionalisiert. Sie wird auch nicht zum Versuch der Selbsterlösung verzweckt. Für Don Giussani bleibt unangetastet, dass die Offenbarung zeitlich und sachlich der Existenz und Unruhe des Menschen vorausliegt. Offenbarung begegnet dem Menschen als Ereignis. Dem Suchenden widerfährt es von Gott her, so dass er sich von ihm getroffen weiß. Das Heilsgeschehen ergreift den Menschen, der keineswegs fähig ist, sich an es denkend heranzutasten. Damit seine Existenzfrage beantwortet wird,

muss ihn freilich eine solche Begebenheit anrühren. Sie enthält darum ein mystisches Element. Später ist die Offenbarung dann von der Theologie her zu entfalten als Antwort auf das, was den Betroffenen umtreibt.

Kanonische Anerkennung

Auf dem Weg zur kirchenrechtlichen Errichtung von *Comunione e Liberazione* durch Papst Johannes Paul II. lagen mancherlei gefährliche Strecken sowie Hindernisse und Sackgassen. Anderseits hatte Don Giussani nie einen Zweifel an der Kompetenz der Hirten, die das Vaticanum II ja beauftragt, die Geister zu «prüfen, ob sie aus Gott sind, die vielfältigen Charismen mit Glaubenssinn aufzuspüren, freudig anzuerkennen und mit Sorgfalt zu hegen» (*Presbyterorum ordinis* art. 9). Die Reifungsphase der Gemeinschaft war demnach alles andere als ein bequemer Spaziergang.

Ich durfte den mühevollen Aufstieg zu diesem Ziel aus der Nähe erleben und auch gelegentlich begleiten. So vermittelte sich mir zunächst die Verfügbarkeit für das Evangelium und das vitale Christsein der *Ciellini*. Erstmals begegnete ich ihnen im September 1980 bei dem von CL organisierten Internationalen Kongress «Bewegungen in der Kirche» in *Rocca di Papa*. Niemanden von den dort Versammelten kannte ich damals bereits persönlich. Doch Dynamik und Freude der Mitglieder dieser jungen Aufbrüche sprachen mich an. Ihr Apostolatsgeist und ihre Christusverbundenheit überzeugten mich. Ich war ungemein dankbar, etwas mir völlig Neues, Vielversprechendes entdeckt zu haben, das bei mir große Hoffnung weckte. Dazu kam dann später meine Erfahrung mit ihnen im *Centro San Lorenzo* in Rom. Wir hatten es in der Nähe der *Via della Conciliazione* eröffnet als Plattform für Treffen und Gespräche. Ausländische junge Pilger hatten sich nämlich bei Vatikanbesuchen öfters beschwert, dass sie in Rom nur «alte Steine» zu sehen bekämen statt junger Gesichter. Dem wollten wir abhelfen. Freilich bedurfte es dafür freiwilliger Helfer. So sprachen wir die neuen Bewegungen an. Ihre jungen Mitglieder opferten monatlich einige Stunden, um den neu eingerichteten Ort der Begegnung mit Leben zu erfüllen.

Um so weniger konnte ich als Deutscher und ohne Kenntnis der jüngsten italienischen Kirchengeschichte nachvollziehen, dass die Hirten in ihren jeweiligen Ortskirchen diese Gruppen nicht alle mit offenen Armen annahmen; dass der aufgebrochenen Vitalität in den Diözesen nicht Raum gegeben wurde, damit sie wenigstens hätten zeigen können, ob eine gute Kraft in ihnen steckte. Und manchmal überraschten mich auch die administrativen Methoden, mit denen man sie behinderte oder verscheuchte. Freilich wusste ich damals schon dank einer privaten Begegnung mit dem Heiligen Vater, dass der oberste Hirte der Kirche viel von ihnen für die «Neuevangelisierung» – er hatte einen Appell dazu erstmals bei seinem Besuch 1979 in Tschenstochova vorgetragen – erwartete. So scheute ich mich nicht, ihr Anwalt zu werden und dazu vor allem meine Aufgabe als Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien zu nutzen.

Im Februar 1982 erhielten die «Fraternität» und die Bewegung *Comunione e Liberazione* nach letzten Klärungen besonders mit der italienischen Bischofskonferenz die Päpstliche Anerkennung durch den Apostolischen Stuhl.

Die Bischofssynode 1987 in Rom

Doch die päpstliche Bestätigung bedeutete noch keineswegs die weltweit-kirchliche Annahme dieser Gemeinschaft. Die Jahre des generellen innerkirchlichen Widerstands gegenüber den neuen Bewegungen dauerten mancherorts leider an. Das mag an den Ungeschicklichkeiten der Anfänger gelegen haben. Evtl. ist es auch den widrigen Winden zuzuschreiben, die Schrittmachern immer ins Gesicht stehen; die Bettelorden, die Jesuiten und viele andere Ordensgründungen haben es anfangs nicht anders erlebt. Es hängt aber wohl auch mit einer verkürzenden Deutung des II. Vaticanums zusammen: Diese akzentuierte Diözesen und Teilkirchen so stark, dass deren rechte Zuordnung zur Weltkirche und das Zueinander von Bischofs- und Papstamt sich mancherorts verunklärte. Im Antagonismus von Einzelkirche und Universalkirche forderte sie dann – wie es etwa ein bekannter italienischer Theologe in seiner Studie über die Laien aus jener Zeit darlegte – für erstere der «Primat» (sic!). Es wiederholte sich bei den Erneuerungsbewegungen ein in der Kirchengeschichte bekanntes Phänomen: Wenn ein kanonisch bestätigter apostolischer Aufbruch dank der universalkirchlichen Strömung in einer Ortskirche präsent wurde, aber den Bischof und den Klerus nicht für sich gewinnen konnte, so schützte ihn die Anerkennung durch den Papst nicht vor Diskreditierung. Johannes Paul II. sah sich wohl auch aus diesem Grunde im September 1987 zu einer theologischen Richtigstellung genötigt. Er unterstrich bei einem Besuch in Los Angeles, USA, das Petrusamt sei nicht zu verstehen «als ‹globaler› Dienst, der jede Teilkirche gleichsam ‹von außerhalb› erreicht, sondern als schon zum Wesen jeder Teilkirche ‹von innen› gehörig».

Weitere Diskussionen über einen möglichen kirchlichen Ort der neuen Bewegungen und eine zutreffende Eklesiologie erbrachte dann die Bischofssynode über die Laien im Oktober 1987. Schon in Vorbereitungsdokumenten lastete man den eben entstandenen kirchlichen Zusammenschlüssen «Parteikämpfe» untereinander und «Auseinandersetzungen um die Machtverteilung» in der Diözese an. Stellungnahmen sprachen von «kompetitiver Psychologie» und wiesen auf ihre mangelnde Zusammenarbeit mit den nachkonziliaren Laienräten hin. So war wohl zu erwarten, dass die Frage nach den Bewegungen ein Hauptthema dieser Versammlung des Weltepiskopats würde.

Die Wortmeldungen der Bischöfe in der Aula waren dann nicht ohne Schärfe: Wollten die neuen Bewegungen etwa die berufenen Hirten nötigen, das «Rad neu zu erfinden»? Gab es für die Seelsorge nicht die Pfarrei? Traute man ihr nichts mehr zu? Sie böte doch den Christen alle Mittel für ihren Lebens- und Glaubensweg. Die neuen Elemente seien lediglich ein Hinweis, dass man die Chancen der Pfarrei besser nutzen müsste. – Andere Synodenväter stießen sich an den neuen Bewegungen, weil sie ein Störfaktor in der Ortskirche wären. Es seien die Bischöfe, denen die pastorale Kompetenz obläge. Darum hätten die neuen Gruppen sich in die pastorale Konzeption der Ordinariate zu integrieren. Ein Teilnehmer sagte gar, man müsse in der Ortskirche eine nicht von der Diözese inspirierte Pastoral verbieten. «Sie (die Bewegungen) erhalten ihre Richtlinien aus einem Kulturbereich, in dem andere Probleme herrschen.»

Die Initiatoren der Neuaufbrüche erlebten demnach nicht nur berechtigte Kritik mancher Synodenväter an den «jungen Wilden», sondern mussten evtl. die Begrenzung oder gar das weltweite Verbot ihres Apostolats befürchten. Msgr. Giussani hob darum in seiner Stellungnahme deren übernatürliche Herkunft und deren Auftrag hervor: «Sie sind geschichtliche Formen, mit denen Gottes Geist heute die Sendung der Kirche fördert.» Auch andere Befürworter – etwa Kardinal F. Macharski, Krakau, oder der verstorbene Bischof von Lugano, E. Corecco – schwiegen während der synodalen Debatte nicht. Bei einem Mittagessen in kleinem Kreis, an dem neben Don Giussani und andern Gründern von Bewegungen auch ich teilnehmen durfte, wurde dann schließlich des Papstes Sympathie und Förderung für sie nochmals uns allen klar. Und schließlich ließ auch das Nachsynodale Dokument *Christifideles laici* von 1988 keinen Zweifel daran, dass der «Zusammenschluss von Laien aus spirituellen und apostolischen Motiven» (ebd. Nr. 29) hochzuschätzen ist.

Pfingsten 1998

Anschaulich wurde diese Weisung des Papstes vor aller Welt schließlich zu Pfingsten 1998. Don Giussani nennt dieses Treffen aller Neuaufbrüche auf dem Petersplatz später «den schönsten Tag unserer Geschichte». Bei dieser ersten weltweiten Zusammenkunft, die Johannes Paul II. selbst wohl vor allem einberief, um ihre Sendung und ihren innerkirchlichen Ort herauszustellen, sprach der Nachfolger Petri die denkwürdigen Worte: «Heute freut sich die Kirche, denn sie stellt fest, dass sich die Worte des Propheten Joël, die wir gerade gehört haben, erneut bewahrheiten: ‹Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch› (*Apg* 2,17). Ihr, die hier Anwesenden, seid der fassbare Beweis dieser ‹Ausgießung› des Heiligen Geistes. Jede Bewegung unterscheidet sich von den anderen, aber alle sind in derselben Gemeinschaft und für dieselbe Sendung vereint. Heute möchte ich euch allen, die ihr hier auf dem Petersplatz versammelt seid, und allen anderen Christen zurufen: Öffnet euch folgsam für die Gaben des Heiligen Geistes! Nehmt die Charismen, die der Heilige Geist unaufhörlich spendet, dankbar und gehorsam an! Vergesst nicht, dass jedes Charisma für das Gemeinwohl, das heißt zum Nutzen der ganzen Kirche, geschenkt ist!» (O.R. deutsch 12.6.1998)

Einige kennzeichnende Züge des Gründers

Die knappe Erwähnung von Paul Tillich konnte die theologische und pastorale Aktualität der seelsorglichen Methode Don Giussanis andeuten. Nach den Hinweisen zum beschwerlichen Weg der kirchlichen Anerkennung von *CL* soll nun ein Blick auf seine Person erfolgen. Sie ist es ja, deren sich Gott bediente, um der Kirche ein Charisma für die Evangelisierung heute zu schenken. Denn Charisma ist hier im Vollsinn zu verstehen – nicht als alltäglicher kirchlicher Dienst. Es ist in unserem Kontext vielmehr eine Gabe, in der sich Gottes Kraft für den Aufbau der Kirche machtvoll zeigt und die ihren Träger von innen her charakteristisch bestimmt. Natürlich wäre es vermessen, die Eigenschaften Don Giussanis, die dieses Charisma ergriff und formte, beschreiben zu wollen. Da es aber so viele bewegt hat und noch bewegt, soll jedenfalls eine Annäherung versucht werden. Auch wenn das erste Feld

der Ausstrahlung sich natürlich auf das Leben des Trägers beschränkt, so kann doch evtl. seine Beschreibung auch weitere Kreise ziehen und für den Leser von Nutzen sein.

Vor allem andern hat der Beobachter seines Lebens wohl die beeindruckende menschliche Anziehungskraft des Gründers wahrzunehmen. Und er fragt sich bald: Warum sammelte sich um ihn eine so zahlreiche Gefolgschaft? Wie gelang es ihm, seine Überzeugung an so viele junge Menschen weiterzugeben? Neben dem Rückgriff auf Giussani selbst kann uns bei dem Versuch seiner Deutung der Philosoph K. Wojtyla helfen. Letzterer hat vor vielen Jahren die Ethik-Vorstellungen des deutschen Phänomenologen M. Scheler untersucht. Auch wenn er sich Schelers Anthropologie nicht zu eigen machen konnte, so finden sich in den Studien des verstorbenen Papstes einige für unser Interesse hilfreiche Hinweise.

Pastoral der Nächstenliebe

Schon während seiner Zeit des Lehrens am *Liceo Berchet* inspirierte der Mailänder Priester zu einem Liebeswerk im klassischen Sinn: *La caritativa*, die bis heute Früchte trägt. Später – in den 70er Jahren – regte er in CL die Adoption von Kindern an, und es bildeten sich die sogenannten Gastfamilien. Er wollte die Liebe, die er lebte, andere lehren. Offenbar zielte von Anfang an seine Erziehung dahin, nicht zuerst etwas, sondern sich selbst zu geben. Typisch sind einige Sätze, die er im Anschluss an eine erste Bilanz des Einsatzes der jungen Leute im Dezember 1959 formulierte: «Vor allem nötigt uns unsere Natur, dass wir uns für die andern interessieren. Wenn uns etwas Schönes aufgeht, fühlen wir uns gedrängt, es andern mitzuteilen. Wenn wir andere sehen, denen es schlechter geht als uns, fühlen wir uns gedrängt, ihnen mit dem Unsrigen zu helfen … Wir machen bei der *Caritativa* mit, um dieser Neigung zu entsprechen … Doch hat uns Christus den Urgrund all dessen begreifen lassen, als er uns die tiefste Bestimmung des Seins und des Lebens offenbarte: die Liebe. Das oberste Gesetz nämlich unseres Seins ist die Teilhabe am Sein anderer; es ist die Selbsthingabe.»

Wie hätte der Gründer von CL solche Impulse geben können, wenn er sie selbst nicht empfunden und sich zum Ziel gesetzt hätte! Damit zeigt sich ein fundamentaler Zug in seinem Wesen, der die Menschen anzog; mit solchem Enthusiasmus schaffte er sich Gefolgschaft. Und diese entdeckte zunehmend seine «Liebenswürdigkeit». Gleichzeitig überwand er ein wichtiges Hindernis bei der rechten Menschenführung, auf das K. Wojtyla aufmerksam macht. Der Ethiker aus Krakau hält fest, dass Normen, deren ethischer Inhalt von Personen losgelöst ist, den Menschen nicht verändern können. Neue Ziele am Horizont werden vielmehr angesteuert aus Liebe zu Vorbildern. Die Liebe ist es, die dem Schüler/Nachfolger die Wertwelt des Lehrers/Meisters erschließt. Wirkten Regeln auf den Schüler ein, wäre die Selbständigkeit seines Werteerlebnisses gefährdet. So aber bleibt ihm die Freiheit erhalten: Don Giussani verschreibt sich ihr ausdrücklich, indem er seine Gemeinschaft *Comunione e Liberazione* benennt. Die Schubkraft in der Gefolgschaft ist allein die Liebe zum Meister. Sie ist «die grundsätzliche Quelle des erkenntnismäßigen Fühlens der Werte» (K. Wojtyla).

Wenn des Menschen Heilsweg zu Gott gefunden wird, wiederholt sich immer neu zwischen Menschen, was in Christi Erdentagen seinen Anfang nahm. Das

Neue Testament berichtet uns von der Wortgewalt des Jesus von Nazareth, wie sie in einzelnen Begebenheiten greifbar wird: die Berufung der ersten Jünger, die alles verließen (vgl. *Lk* 5,11), die erste Predigt in der Synagoge, in der er redet «wie einer, der Macht hat» (*Mk* 1,22). Doch gibt es auch Aussagen über die wachsende Aufmerksamkeit und Hörfähigkeit der Seinen ihm gegenüber, die etwa das Johannes-Evangelium festhält unter den Ausdrücken «seine Stimme hören», «seine Stimme kennen» (*Joh* 10,1-5): Hier deutet sich das Verhältnis der Wechselseitigkeit an, das aus einer Art instinktiver Sicherheit und erprobter Vertrautheit bei Hörenden erwächst – auch in der gläubigen Nachfolge des Schülers gegenüber dem lehrenden Meister. Und weil Jesu Stimme den Willen des Vaters eröffnet, ist solche Sensibilität das Werk des Heiligen Geistes; desselben Heiligen Geistes, der im außerordentlichen Ereignis eine mögliche Alltagserfahrung – wie schon früher erwähnt – einen Mitmenschen auf Christus hin transparent macht. Die Liebe zwischen Vater und Sohn führt das Werk des Sohnes an den Seinen fort. So folgt aus dem Hören der Stimme, dass der Glaubende liebt und sich geliebt weiß.

Don Giussanis Faszination lässt sich in ähnlicher Art vor allem auf die in andern geweckte Liebe zurückführen: dass er der Jugend – und denen, die ihr entwuchsen – wohlwollte. Einen wesentlichen Zug seiner Seelsorge erfasste das Wort des Heiligen Augustinus: «*Non intratur in veritatem nisi per caritatem* – nur durch die Liebe gelangt man zur Wahrheit.»

Eifer

«Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen» (*Lk* 12,49), sagt der Herr von sich selbst. Der Bote von Gottes Heil dürfte immer wie ein Radikaler empfinden. Er ist getrieben von der Liebe, weil ihn die Erlösungsbedürftigkeit der Zeitgenossen anrührt. Sie drängt ihn, die Heillosigkeit der Mitmenschen zu lindern durch mancherlei bis hin zur definitiv entscheidenden «Medizin»: der Weitergabe des Glaubens an Jesus Christus. Erst recht zählt er nicht Arbeitsstunden, weil die ihn bewegende Kraft Gottes Geist ist, der in die junge Kirche als Feuer und Wind einbrach. Solcher Geist duldet niemals Säumnis oder Aufschub in denen, die sich ihm durch die Geschichte der Kirche hin öffnen.

So war denn Don Giussani ein Mann des Enthusiasmus – das Gegenteil eines «stoischen Weisen», der spontane seelische Reaktionen auf «verlorene Schafe» im Selbstschutz durch kühles Nachdenken kontrollierte; der sich nach Tragödien in Kirche und Welt als distanzierter Beobachter in seinen Sessel zurücklehnte oder über Karteikarten brütete; der gleichmütig die Erwartungen seiner Umwelt übernahm. Der sich nicht empört hätte über die «Lauen», die der Herr in der Apokalypse mit unvergleichlicher Wucht anprangert (vgl. 3,15) und mit seiner Verurteilung auch die trifft, die sich routinemäßig und ohne innere Bindung an Christus in das «System» integriert haben. Denn solche Lauheit – vielleicht kann man sagen: solche Systemhörigkeit – ist schwerer aufzubrechen als Christusferne und Christusgegnerschaft.

Allerdings ist es nicht verwunderlich, wenn Glieder der Kirche ihrer «ersten Liebe» ein Ende machen (ebd. 2,4). Halbherzigkeit droht uns allen auf unserm Glaubensweg. Wer die Geschichte von Großorganisationen aller Art auswertet,

muss Verwässerung gewärtigen. Das jedenfalls behauptet die Erfahrungswissenschaft. Verschiedene Soziologen sind der Vitalität von Neuaufbrüchen – beispielsweise der Gewerkschaften in Europa vor dem Ersten Weltkrieg (R. Michels) oder der Heilsarmee in Kanada (S.D. Clark) – nachgegangen. Dabei stellte sich heraus, dass die anfangs zur Begründung ausgerufenen und verfochtenen Ziele durch den Lauf der Entwicklung zunehmend verdunkelt wurden. Die Organisation brauchte und schuf sich eine Führung, die sich vorwiegend für ihr Prestige und für ihr Einkommen interessierte. Eine Rückwirkung auf die Anhänger bestand darin, dass die «revolutionäre» Kraft der ersten Tage nachließ; Mitläufer glaubten sich in guten Händen und waren froh, die eigenen Pflichten abgeben zu können. Je mehr sich der offizielle Apparat ausdehnte; je mehr Mitglieder die Organisation umfasste; je besser die Kassen sich füllten; je stärker sich die Druckerzeugnisse mehrten – um so mehr schwand das Interesse der Gefolgschaft am «revolutionären» Prozess.

Wohl lassen sich soziologische Beobachtungen nicht *sic et simpliciter* auf die Kirche anwenden; sie ist der «fortlebende Christus» und überragt Irdisches und seine Gesetze. Doch auch die Beachtung der kirchlichen Gnadendimension sichert nicht *eo ipso* allen die «erste Liebe». Der große Bischof von Hippo beklagt schon für seine Zeit den geschwundenen Eifer vieler Christen. Der Vers aus dem Psalm 48 (47): «Wir nehmen auf, Herr, deine Barmherzigkeit inmitten deines Volkes» nötigt ihn zu folgendem Kommentar: Offenbar seien die, die das Erbarmen erlangten, nicht mit denen gleichzusetzen, in deren Mitte Gottes Erbarmen erlangt würde. Denn es heiße ja: «Inmitten deines Volkes, das kein Erbarmen findet, empfingen wir dein Erbarmen.» Viele, die die Sakramente feierten, wahrten den Anschein der Frömmigkeit, obwohl sie nicht der Taufgnade entsprechend lebten.

Um so heller leuchtet ein, dass wir als Kirche uns immer wieder erneuern lassen müssen. «Neuevangelisierung» ist keine klug erdachte Werbeparole. Papst Johannes Paul II. hat dieses Wort aus bedrängender Erkenntnis heraus lanciert. Und Gottes Geist stärkte auch Don Giussani auf seinen beschwerlichen Wegen, sich ihr zu verschreiben. Tatendrang kennzeichnete ihn, Inbrunst und innere Glut. Nichts mochte er dringlicher, als in den Herzen der jungen Menschen die Frage provozieren: «Du, Christus …?» Genau erinnere ich mich noch: Irgendwann sprachen wir davon, eigentlich müsste es in der Vatikanischen Kurie ein «Dikasterium für die Neuevangelisierung» geben. Als ob ich ihn elektrisiert hätte, kam seine Frage: «Haben Sie das dem Heiligen Vater schon einmal vorgeschlagen?» Wer ihn diesen Satz hat sagen hören, wurde wieder seines Seelsorgseifers inne.

Eifer ist in einer wohlgeordneten Kirche eher lästig. Kompetenzträger fühlen sich infrage gestellt; herausforderndes Insistieren behindert den programmierten Ablauf der Prozesse. Ist nicht *pastoral correctness* menschlicher; dient sie nicht eher dem friedlichen Miteinander? Bestimmte Offenbarungswahrheiten – «Kreuz», «Feindesliebe», «ewiges Leben» – sind der Seelsorge nicht länger zuzumuten. Doch sollten wir nicht zufrieden zuschauen, wenn der Eifer zwischen allgemeiner Lethargie und modischer Sanftheit zerrieben wird; er hat nämlich in der Bibel an manchen Stellen einen durchaus guten Klang.

Der Apostel Paulus fordert die Glieder der Gemeinde in Rom auf, im «Eifer nicht lässig» zu werden und sich nicht dahintreiben zu lassen, um sie dann positiv zu ermuntern: «Im Geist erglüht» (12,11)! Er bindet dabei die Inbrunst des Glaubenden

und seine Leidenschaftlichkeit an den Heiligen Geist, der alles zerstörerische Streben zu verhindern weiß. – Beim Evangelisten Lukas ist die vom Geist gewirkte Bereitschaft und Verfügbarkeit in den Kindheitsgeschichten indirekt zu greifen, wenn er etwa von dem «eilenden» Aufbruch Mariens zu Elisabeth und der «hurtigen» Reaktion der Hirten auf die Botschaft der Engel berichtet (vgl. 1,39 und 2,16). Er hält das «brennende Herz» als Anfang der Erkenntnis des Auferstandenen durch die Emmausjünger fest (vgl. 24,32); die Kraft des Geistes Christi entzündet die Liebe zu ihm. Ein bemerkenswertes Vorbild des Eifers ist ferner der judenchristliche Missionar Apollos aus Alexandria, über den die Apostelgeschichte berichtet. Wir finden ihn in Ephesus. Dort tritt er in der Synagoge auf und trägt «die Lehre von Jesus genau vor». Später widerlegt er in Achaia die Juden und erweist aus den Schriften, dass Jesus der Christus ist. Der Autor Lukas sagt von ihm: «Er sprach mit glühendem Geist.» (18,24ff.).

Eine «Bewegung» kann die Glaubensgemeinschaft Kirche nur erfassen, wenn jemand ein Feuer entzündet. Wer dem Gründer von *CL* begegnete, traf auf einen Mann voll Leidenschaft und Eifer. Er möchte wohl auf ihn den tiefen Satz des Kirchenvaters Gregor von Nazianz anwenden: «*Animi enim fervor, cum ad pietatem accesserit, zelum parit; zelus autem fidei praesidium est* – wenn nämlich das Glühen des Geistes zur Frömmigkeit hinzutritt, gebiert es den Eifer; der Eifer aber ist der Schutz des Glaubens.»

Der erste Weltjugendtag

Die geistlichen Früchte der kirchlichen Neuaufbrüche sind allenthalben zu greifen. Definitiv unübersehbar werden sie im Internationalen Jugendtag. Dieser ist inzwischen eine feste Einrichtung in der Kirche und hat Hunderttausende junger Leute neu für Christus entzündet; er hat für Millionen und Abermillionen die außergewöhnliche Resonanz des Papstes bei der Jugend bewiesen. Doch nur wenige wissen: Es gäbe diese Jugendtage nicht, hätten nicht die geistlichen Bewegungen dem Hl. Vater zugearbeitet. Ich weiß mich zu diesem Urteil berechtigt, denn ich habe ihr Entstehen in unmittelbarer Nähe begleitet.

Ihre Geschichte beginnt mit der schon erwähnten Eröffnung des *Centro San Lorenzo*. Für die Mitarbeit dort sprachen wir – wie gesagt – die Verantwortlichen der kirchlichen Gemeinschaften an und gewannen auch einige *Ciellini*.

Wenig später begann das Außerordentliche Heilige Jahr 1983/84. Alle möglichen Verbände, Vereinigungen, Bruderschaften und Gruppierungen besuchten die Ewige Stadt. Einer der freiwilligen Helfer im Zentrum, Massimo Camisasca, damals Assistent von Don Giussani, später Gründer der *Missionari di San Carlo Borromeo*, fragte: «Warum machen wir in diesem Heiligen Jahr nicht auch ein internationales Treffen der Jugend?» Ich erwiderte: «Eine interessante Idee – doch wer wird das organisieren?» Ich war mir klar darüber, dass unser «Rat für die Laien» mit einer solchen Sache total überfordert wäre. Sie könnte lediglich gelingen, wenn sich all die neuen geistlichen Initiativen engagierten, die ich aus dem Zentrum kannte und die dort ihre Kooperationsbereitschaft schon bewiesen hatten. Gegen die Skepsis einiger älterer Jugendseelsorger, die wegen ihrer sehr schlechten Erfahrungen bei einem ähnlichen Treffen im Heiligen Jahr 1975 warnten, ließen sich – Gott Dank!

– die neuen geistlichen Bewegungen ihre frische Unbekümmertheit und den nötigen Schwung nicht nehmen. Sie willigten ein. Und Don Giussani gab uns einen seiner Mitarbeiter zur Koordination der Schar freiwilliger Helfer.

Je näher der erste Jugendtag rückte, um so stärker zeigten sich die Widerstände von außen. Manche Bischöfe, die wir mit ihren Jugendlichen eingeladen hatten, ließen kritische Kommentare hören: «Es ist nicht Aufgabe des Vatikans, für unsere Jugend Pastoralpläne zu machen!» Der kommunistische Bürgermeister von Rom zog plötzlich schon gegebene Genehmigungen zurück, so dass wir die vorgesehene Zeltstadt im Park der *Pineta Sacchetti* nicht bauen und die zugesagten Unterkünfte nicht schaffen konnten. Römische Stadtviertel machten mobil gegen eine bevorstehende Invasion randalierender Jugendlicher. Die Ökologen taten sich mit Journalisten zusammen, um vor der Verwüstung der städtischen Anlagen und Gärten zu warnen. Ein Zeitungsartikel erschien mit Titeln wie «Die Hunnen kommen».

Das Treffen selbst aber wurde trotz der totalen Unerfahrenheit des Laienrates mit solcher Art von Großveranstaltungen und den letalen Widerständen von vielen Seiten ein Riesenerfolg. Gegen 300 000 junge Leute folgten der Einladung des Papstes und nahmen Palmsonntag an der Eucharistiefeier auf dem Petersplatz teil. Alles verlief bei diesem selbst für Rom überdimensionalen Besuch so geordnet und vorbildlich, wie es niemand erwarten konnte. Der 91-jährige Kardinaldekan Confalonieri, der von der Terrasse gegenüber der Peterskirche einige Phasen des Jugendfestes miterlebt hatte, kommentierte: «Selbst die ältesten Römer können sich an Ähnliches nicht erinnern.»

Wir vom Laienrat aber waren am Ende unserer physischen Kräfte. Ein halbes Jahr lang hatten wir nur den Jugendtag im Kopf gehabt; alles andere war liegen geblieben. Wer mochte uns unsere Überzeugung übel nehmen, jetzt hätten wir unser Soll gegenüber der Weltjugend mehr als 100-prozentig abgearbeitet. Ganz anders dachte offenbar Papst Johannes Paul II. Knapp vor den Sommerferien ließ er uns wissen: «Das nächste Jahr wurde von den Vereinten Nationen zum Jahr der Jugend erklärt. Wäre es nicht angebracht, die Jugend der Welt wieder nach Rom einzuladen?» Als wir den Vorschlag hörten, hielt sich unsere Begeisterung verständlicherweise in Grenzen. Es blieb uns nur sehr wenig Zeit für die Vorbereitung; denn der zweimonatige Einschnitt der Sommerpause stand vor der Tür, und als Termin war schon der Palmsonntag 1985 vorgesehen. Auch konnten wir nicht wieder alle neuen geistlichen Gruppen ein halbes Jahr nur für den Jugendtag in Anspruch nehmen. Anderseits mussten wir dem Papst zustimmen, einmal weil er der Papst war und auch, weil wir den ersten Jugendtag als einen großen Glaubensimpuls für viele Jugendliche erlebt hatten. Unser Gehorsam fand schnell ein unerwartetes Echo, das uns viele Sorgen nahm: Chiara Lubich, die Gründerin der *Focolare*, stellte dem Laienrat alle Kräfte ihrer Bewegung zur Verfügung, so dass er sich auf eine eingespielte Organisation stützen konnte.

Wieder war die Beteiligung der jungen Leute überwältigend: Beim Abschlussgottesdienst vor der Lateran-Basilika wurden ca. 250 000 Mitfeiernde gezählt.

Der Laienrat wollte nun das Kapitel «Jugend» für eine Weile schließen – standen doch noch viele andere Pflichten für ihn an. Doch der Papst hatte Feuer gefangen. Am Ostersonntag hielt er eine begeisternde Predigt. In ihr aber gab es ein Passus, dessen Hören uns vom Laienrat mindestens so beunruhigte wie erfreute: Johannes

Paul II. rief: «Nun sind schon zwei Mal unerwartet, ja unglaubliche viele junge Menschen aus aller Welt nach Rom gekommen, um mit uns Christus zu feiern. Wir wollen solch einen Jugendtag in Zukunft jedes Jahr begehen.»

Hoffnungsträger

Gottes Wort ist ein für allemal ergangen an uns Menschen; es gilt unverändert gestern, heute und in Ewigkeit. Die Resonanz des Evangeliums beim Hörer des Wortes ist jedoch mitbedingt von der je aktuellen Situation, weil unser Herz wandelbar ist und unsere Sehnsucht wechselt. Darum ist beim Vortragen der Botschaft neben dem «Alten» auch auf das «Neue» zu achten (vgl. *Mt* 13,52). Wem das Innere seiner Zeitgenossen von Gottes Geist erschlossen wurde, der findet für die Verkündigung den rechten Ton; wer im Eifer erglühte, der ruhte nicht, andere anzustecken; wer mit Klugheit baute, dessen Werk erhielt Bestand; wer das Kreuz von Verkennung und Widerspruch annahm, dem wurden österliche Früchte zuteil. So schreibt Gott die Heilsgeschichte durch seine Zeugen fort. Glücklich die Kirche, der sie geschenkt werden und die sie annimmt. Sagen wir Gott Dank für die Person und die Pastoral von Don Luigi Giussani.

Literatur

K. Wojtyla, *Primat des Geistes*, Vatikanstadt 1979, bes. 75-79.

M. Camisasca (Hg.), *I movimenti nella Chiesa negli anni'80, Atti del 1° Congresso Internazionale, Roma, 23-27 settembre 1981*, Mailand 1982.

W. Schäffer, *Erneutes Glaube-verwirklichtes Menschsein*, Zürich 1983, 319-348.

P.J. Cordes, *Den Geist nicht auslöschen*, Freiburg 1990.

L. Giussani, *Er ist, da Er wirkt*, Beilage zu 30Tage in Kirche und Welt, 12 (1994) 6.

Der hier publizierte Artikel macht die Einleitung zu M. Camisasca, Comunione e Liberazione. Il riconoscimento, Milano 2006 dem deutschen Leserkreis zugänglich.

Peter Henrici · Chur

META-ANTHROPOLOGIE DER GESCHLECHTER

Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen

In der ersten philosophischen Schrift über die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, die jahrhundertelang die einzige geblieben ist, in Platons Symposium, spielt eine Frau, Diotima, die Hauptrolle. Sie ist es, die Sokrates die höchste metaphysische Offenbarung zuteil werden lässt. Das ist kein Zufall. Auch in Dantes Divina Comedia führt eine Frau, Beatrice (die «Beseligende»), den Dichter in den Himmel. Näher bei uns, in Paul Claudels kosmisch-religiösem Drama, dem Soulier de Satin, spielt wiederum eine Frau, Doña Proëza, die Hauptrolle. Das ist nicht nur eine Hommage an Goethes «Ewig-Weibliches», das uns «hinan zieht». Das Zueinander in Verschiedenheit der beiden Geschlechter eröffnet dem Menschen einen Zugang zur Transzendenz.

Die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen wurde in der Philosophie bisher wenig bedacht. Man hat die Geschlechterdifferenz als eine Selbstverständlichkeit hingenommen, über die sich ein weiteres Nachdenken gar nicht lohnt. Sie findet sich ja fast überall in der Natur und ihr Zweck ist leicht einsichtig. Sie dient der Fortpflanzung und die Zweigeschlechtlichkeit soll jeweils neue Kombinationen von Erbgut zustande bringen.[1] Doch beim Menschen kann der Sinn der Zweigeschlechtlichkeit nicht auf ihre Funktion bei der Fortpflanzung reduziert werden. Der Mensch ist sich als einziges Naturwesen seiner Zweigeschlechtlichkeit bewusst; er hat ein Wissen auch über das andere Geschlecht, das er nicht ist und nicht sein kann. Jedes menschliche Individuum, jede menschliche Person wird früher oder später erkennen, dass er oder sie nur eine der beiden grundlegenden Varianten des Menschseins besitzt und dass die andere für ihn oder sie für immer unerreichbar bleibt. Das weckt ein Erstaunen, und das Staunen sollte ja ein Ausgangspunkt der Philosophie sein. Das philosophische Denken steigt jedoch selten zu solch konkreten Einsichten hinab,

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.

weil es lieber im Abstrakten bleibt. Und doch zeigt sich das Sein in allen seinen Möglichkeiten erst im ganz Konkreten.

1. Die unüberwindliche Begrenztheit der menschlichen Person

Dass der Mensch ein begrenztes, endliches Wesen ist, kann als Binsenwahrheit gelten. Überall erfährt der Mensch seine Grenzen, in seinem Können, in seiner Lebenszeit, in der Unmöglichkeit, zugleich hier und dort zu sein und nicht zuletzt in seiner kulturellen und rassischen Identität. Doch vor und unter all diesen zufälligen Grenzen, die den Menschen wie jedes andere endliche Seiende eingrenzt, liegt eine andersgeartete, unüberschreitbare Grenze, die konstitutiv zum Menschsein, ja zum Personsein gehört. Jede menschliche Person ist Person immer entweder nur als Mann oder nur als Frau. Das ist umso erstaunlicher als die Person als höchste und vollkommenste Form endlichen Seins betrachtet, ja geradezu durch ihre Vollständigkeit und Selbständigkeit definiert wird.[2]

Die meisten Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit setzen bei der wechselseitigen Anziehung der Geschlechter ein. Tatsächlich aber greift die Zweiheit der Geschlechter tiefer; sie gehört zum sozusagen metaphysischen (genauer gesagt meta-anthropologischen) Bestand des Menschseins. Alle anderen Grenzen, die ein Mensch erfährt, lassen ein Mehr oder Minder zu; sie sind unter Umständen veränderbar. In der Geschlechtsbestimmung dagegen gibt es kein Mehr oder Minder und keine mögliche Veränderung – außer durch einen künstlichen, gewaltsamen und teilweise fiktiven chirurgischen Eingriff.

Die Bestimmung eines jeden Menschen durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, wird man sagen, ist ebenso unabänderlich wie seine geschlechtliche Zugehörigkeit. Die Rassenmerkmale der Menschen differenzieren sich jedoch in einer fast unübersehbaren Vielfalt aus und sie bleiben in der Weitergabe von Generation zu Generation veränderlich. Die Zweigeschlechtlichkeit zieht sich dagegen mit bemerkenswerter Konstanz durch alle Rassen (ja durch alle Evolutionsstufen) hindurch. Wir können nicht umhin, sie als ein Wesensmerkmal der meta-anthropologisch zu definierenden Menschennatur zu betrachten. Dann aber stehen wir vor dem Paradox, dass die eine Menschennatur unüberwindlich zweigeteilt sein soll, und dass kein einziges menschliches Individuum (theologisch gesprochen: nicht einmal Jesus Christus) diese Natur im Vollsinn repräsentieren kann.

Jede menschliche Person ist wesensnotwendig entweder nur männliche Person oder nur weibliche Person. Durch dieses Entweder-Oder ist die menschliche Natur, oder in der Terminologie aristotelisch-scholastischer Logik die *species humana*, so beschaffen, dass in ihr die einzelnen Individuen nicht nur im Blick auf die Vielzahl anderer möglicher Individuen

begrenzt sind, sondern immer auch wesensmäßig durch die grundsätzlich andere Möglichkeit des Menschseins. In diesem Sinne wäre auch die immer wieder angerufene Gleichheit von Mann und Frau in Personwürde und Gottebenbildlichkeit zu nuancieren. Die eine und gleiche personelle und religiöse Würde stellt sich geschlechtsbedingt in Mann und Frau auf je andere Weise dar.

Es hat somit einen tiefen Sinn, dass die Genesis die Gottebenbildlichkeit des Menschen erst im Zusammen von Mann und Frau sieht (Gen 1,27). Gewiss, der Text hat zunächst die Fortpflanzungsfähigkeit des Menschen im Auge, durch die er der Schöpferkraft Gottes am ähnlichsten zu sein scheint und die nur im Zusammen von Mann und Frau gegeben ist. In einem weiteren Sinn aber wird gesagt, dass die volle Gottähnlichkeit des Menschen erst in beiden Geschlechtern zugleich gegeben ist, nicht in nur einem von ihnen; denn was Menschsein bedeutet, wird erst aus beiden Geschlechtern zugleich ersichtlich. Müssen wir daraus schließen, dass jede menschliche Person nur «teilweise Mensch» ist?

2. Die Differenz der Geschlechter als Öffnung zum «Anderen».

Auf dem Weg zur Vollentfaltung seines Personseins muss ein Kind auch, und vielleicht sogar an erster Stelle, seine geschlechtliche Identität als Knabe oder Mädchen entdecken. Es entdeckt sie in seiner Unterscheidung von den «Anderen»: dass es als Knabe nicht Mädchen und als Mädchen nicht Knabe ist. Diese Differenz wird ihm zuerst von außen her, gesellschaftlich-konventionell (Kleidung, Verhalten…) nahegebracht, lange bevor die sexuellen Unterschiede für es relevant zu werden beginnen. Die in sein Fleisch eingeschriebenen Unterschiede lassen dann die Geschlechtsdifferenz nach und nach immer unüberwindlicher erscheinen, unüberwindlicher noch als die zunächst ins Auge fallenden Unterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen. Schließlich werden die Kinder selbst einmal erwachsen sein, aber die Knaben können nicht Mütter und die Mädchen nicht Väter werden. Noch später wird das Hingezogensein zum andern Geschlecht (oder, tragischerweise, sein Fehlen) das Leben eines Menschen weitgehend bestimmen.

Die Begrenzung des Menschen durch das «Entweder-Oder» von Mann und Frau weist folglich eine Eigenheit auf, durch die sie sich von den anderen menschlichen Grenzen unterscheidet. Die geschlechtliche Begrenzung ergibt sich zu allererst aus der Existenz des jeweils anderen, andersgearteten Geschlechtes, und sie wird auch erst daraus erkannt. Das aber heißt, dass jede menschliche Person kraft ihrer geschlechtlichen Identität unübersehbar über sich hinaus verwiesen ist; denn ihre volle Identität wird erst durch den Verweis auf das andere Geschlecht konstituiert. Sobald ihr ihre geschlechtliche Identität bewusst wird, sieht sich jede menschliche Person mit einer

Art Transzendenz konfrontiert. Sie ist gezwungen, über sich selbst hinaus zu denken und ein unerreichbar Anderes als solches anzuerkennen. Hier liegt wohl der grundlegende philosophische, bzw. meta-anthropologische Sinn der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit.

Jede menschliche Person hat, bewusst oder unbewusst, im anderen Geschlecht immer das Andere ihrer selbst vor Augen. Dieses Andere ist ihr ebenso unerreichbar wie wesensverwandt, erstrebenswert und nie voll verstehbar. Das Erleben der Zweigeschlechtlichkeit wird so zum Urbild aller Transzendenzerfahrung. Transzendenz besagt einen unlösbaren Bezug in absoluter Unerreichbarkeit. «Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme» so hat Maurice Blondel das Transzendente beschrieben.[3] Auf der Erfahrungsebene zeigt sich eine solche Unerreichbarkeit trotz innigster Bezogenheit in erster Linie in der Beziehung zu einem anderen Menschen, zu einem unerreichbaren, mir immer gegenüberstehenden Du, und das, obwohl ich mir selbst meines Ich-Seins erst vom Anspruch dieses Du her voll bewusst werde. Dass Du auch für mein Erkennen und Verstehen im letzten immer unerreichbar bleiben wirst, wird unterstrichen und festgemacht, wenn Du dem andern Geschlecht angehörst.

Von daher wird verständlich, weshalb die Bibel die Beziehung zwischen Mann und Frau gerne als Metapher für die Beziehung zwischen Gott und Mensch braucht. Nicht weil Gott männlich und der Mensch weiblich wäre, sondern weil die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen am deutlichsten eine unüberwindbare Andersheit im engsten Bezogensein markiert. Von hier aus ist auch zu verstehen, weshalb Paulus im Römerbrief die antike Neigung zur Homosexualität mit der Gottvergessenheit des antiken Menschen in Verbindung bringt.[4] In beiden Fällen stellt er eine Art Transzendenzdefizit fest, mangelnde Anerkenntnis des Anderen als Anderen.

Positiv gewendet bringt die aufbrechende Liebe zu einer Person des anderen Geschlechts erfahrungsgemäß oft eine weitere Öffnung auf Transzendenz hin mit sich, eine metaphysische Erfahrung. Ausdrücklich reflektiert wird dieses Hingezogensein zu einer/einem unüberwindlich Anderen zwar nicht, sonst wäre die Spontaneität der Liebe dahin. Doch je weiter sich die Liebesgeschichte entwickelt, umso schmerzlicher wird wohl auch das unerreichbar Andere der jeweils anderen Person bewusst, zugleich mit der immer engeren Bindung an sie. «Nec cum te, nec sine te.» Für religiöse Menschen kann diese Erfahrung zum Urbild ihrer Beziehung zu Gott werden. Die Sprache der christlichen Mystik ist ein Beispiel dafür.

3. Die Zweigeschlechtlichkeit als Urbild der Analogie

Die Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit lassen sich philosophisch noch weiter vertiefen. Als nächstes drängt sich die Frage auf, wie denn die

unüberbrückbare Differenz zweier Geschlechter innerhalb der einen Spezies Mensch begrifflich gefasst werden könnte. Verschiedene Vorschläge wurden gemacht.

Wer die Differenz von Mann und Frau in erster Linie biologisch und im Blick auf die Zeugungsfunktion hin sieht, betrachtet die beiden Geschlechter als komplementär. Zweifellos ergänzen sie sich in mancherlei Hinsicht, nicht nur in ihrer Funktion für die menschliche Fortpflanzung. Und doch: Wenn sich die beiden Geschlechter nur komplementär ergänzten, dann wären erst Mann und Frau zusammen im vollen Sinne Mensch; jede Person für sich würde nur jeweils die Hälfte des Menschseins verwirklichen. Aristophanes stellt das in Platons Symposium so dar, und seine mehr humorvollen als ernstgemeinten Ausführungen leben noch heute fort in der Redensart von der «besseren Hälfte». Der autonomen, in sich selbst vollendeten menschlichen Person wird der Begriff der Komplementarität jedoch keineswegs gerecht.

Nicht besser steht es mit dem Begriff der Polarität, mit dem man das Verhältnis der Geschlechter auf der geistigen Ebene definieren will. Polarität besagt einerseits, dass jeder der beiden Pole auf den anderen ausgerichtet ist, und darüber hinaus, dass sich die beiden Pole überhaupt erst durch diese Ausrichtung als Pole definieren. Würde man sie ohne diese Ausrichtung als in sich ruhend und vollständig konstituiert betrachten, dann wäre auch nicht mehr von Polarität zu reden. Auf die menschliche Zweigeschlechtlichkeit angewendet würde Polarität deshalb besagen, dass sich der Mann erst durch seinen Bezug auf die Frau voll als Mann definiert und die Frau erst durch ihren Bezug auf den Mann voll als Frau. Doch dies widerspricht nicht nur dem Selbstverständnis von Mann und Frau, sondern bringt wiederum auch die Autonomie und die Vollendetheit der menschlichen Person nicht genügend zum Ausdruck.

Darüber hinaus verleitet der Begriff der Polarität dazu, zwischen einem primären Pol und einem sekundären Pol zu unterscheiden. Im ersten Korintherbrief scheint Paulus zu einer solchen Auffassung zu neigen.[5] Er stützt sich dafür auf den zweiten Schöpfungsbericht,[6] der jedoch eher eine umfassende Komplementarität von Frau und Mann unterstreichen will. Paulus selbst korrigiert seine Aussage, indem er sogleich beifügt, dass sie in christlicher Sicht so nicht mehr stimmt: «Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt.»[7]

Hier wird die Komplementarität durch den Verweis auf eine Reziprozität im Fortpflanzungsvorgang ergänzt, an den Paulus offenbar vor allem denkt. Mann und Frau als Personen sind jedoch mehr als Zeugungswesen, und es ist dieses personale Zueinander in Verschiedenheit, das in erster Linie begrifflich gefasst werden müsste.

Wenn wir in einer ersten Annäherung sagen, dass der Mann schon für sich allein ganz Mensch und menschliche Person ist und die Frau ebenso, dass sie es jedoch je auf ihre eigene, geschlechtsspezifische Weise sind, dann ist mit dieser Problemstellung auch schon der Hinweis auf eine mögliche Antwort gegeben. Wir werden sagen müssen, dass die beiden Geschlechter, als menschliche Personen, in einer Art Analogie zueinander stehen. Der für den Philosophen geläufige Begriff der Analogie besagt Ähnlichkeit in Unähnlichkeit, und er ist in erster Linie auf voll konstituierte Seiende anzuwenden (analogia entis). Im Fall der menschlichen Geschlechter würde es sich um eine sogenannte Verhältnisanalogie (analogia proportionalitatis) handeln: Wie der Mann sich zu seinem Menschsein verhält, so ähnlich (aber nicht gleich) verhält sich die Frau zu dem ihren.

Die Anwendung dieser aristotelisch-scholastischen Begriffe auf die menschlichen Zweigeschlechtlichkeit wird bei eingefleischten Aristotelikern auf Widerstand stoßen. Sie werden darauf beharren, dass es innerhalb der gleichen Spezies, der Spezies «Mensch», nur univoke, begrifflich als absolut gleich aufzufassende Individuen gibt. Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, werden sie sagen, ist in genau gleicher Weise Mensch und Person. Erst daraus leite sich auch die volle Gleichheit von Mann und Frau in ihrem Personsein und in ihrer Menschenwürde ab.

Das ist zwar logisch sauber, entspricht jedoch nicht der erfahrenen, unüberbrückbaren Geschlechterdifferenz. Zuzugeben ist, dass die Analogie zwischen Mann und Frau wesentlich anders aufzufassen ist, als der «Urfall» der Seinsanalogie zwischen Gott und Geschöpf. Von «je größerer Unähnlichkeit»[8] kann zwischen Mann und Frau keine Rede sein; man müsste geradezu umgekehrt von je größerer Ähnlichkeit in aller Unähnlichkeit sprechen. Im Geschlechterverhältnis kann es auch kein «analogatum princeps» geben, kein Erstgegebenes, in Bezug worauf das Andere zu definieren ist. Weder Mann noch Frau sind der «Urfall» des Menschseins, vielmehr herrscht zwischen ihnen eine vollkommene Umkehrbarkeit der Aussagen und der Seinsverhältnisse.

So präzisiert scheint die Analogie jedoch ein geeignetes sprachlich-begriffliche Werkzeug zu sein, um von der rational nicht auflösbaren Tatsache der unrückführbaren Verschiedenheit der Geschlechter zu sprechen. Es gehört ja zum Wesen analoger Verhältnisse, dass sie sich weiter nicht auflösen und auf schlicht univoke Aussagen rückführen lassen. Näher betrachtet scheint die Analogie sogar die einzige Möglichkeit zu bieten, um ohne Verkürzung von der Einheit in Verschiedenheit und der Verschiedenheit in Einheit der beiden menschlichen Geschlechter zu sprechen. Genau gesagt, müsste ja jede das Mensch- und Personsein betreffende Aussage lauten: So ähnlich, wie ich als Mann Mensch und Person bin und mein Menschsein erlebe, so ähnlich (in Unähnlichkeit) ist auch die Frau Mensch und Person und erlebt sich als solche.

Die Beachtung der Analogie könnte einerseits eine oberflächliche Gleichmacherei von Mann und Frau verhindern; sie verhindert aber auch, dass von zwei grundsätzlich verschiedenen, inkommunikablen Erlebniswelten zu sprechen ist. Wenn man von da aus weiterdenkt, wird man bald darauf stoßen, dass letztlich alles menschliche Erleben und Erfahren unter dem Gesetz der Analogie, des «So ähnlich» steht.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich zwei weitreichende Folgerungen. Zum einen ist zu folgern, dass nicht die Univozität, die Eindeutigkeit, der Normalfall im menschlichen Erleben, Sprechen und Denken ist, sondern sondern die Analogie, die Ähnlichkeit in Unähnlichkeit. Univoke Begriffe werden erst durch Abstraktion gewonnen, und zwar durch Abstraktion im oberflächlich-empirischen Sinn: durch Weglassen oder Nichtbeachten wichtiger Unterschiede. Zum andern wäre aus dem Vorstehenden zu folgern, dass sich die Denkform Analogie und ein durchgängig von Analogie geprägtes Weltverständnis genetisch allererst aus dem Erleben und der Erfahrung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ergibt. Der Stellenwert der Zweigeschlechtlichkeit für die Ontologie, ja für die Metaphysik, kann deshalb kaum hoch genug veranschlagt werden.

4. Vater und Mutter – ein heilsgeschichtlicher Ausblick

Den vielleicht wichtigsten Aspekt der Zweigeschlechtlichkeit haben wir bisher außer acht gelassen: Jedes menschliche Kind hat notwendigerweise zwei Eltern, Mutter und Vater, und im Normalfall erlebt es seine grundlegende Beziehung zu zwei Personen auch. Das heißt – auch wenn wir nicht auf die typisch verschiedene Gestaltung der beiden Beziehungen achten – dass es von vorneherein auf zwei primäre Bezugspersonen ausgerichtet ist; dass es also nicht nur in einer einzigen, einsamen und ausschließlichen Ich-Du-Beziehung lebt, sondern von vorneherein auf eine gewisse Offenheit und Pluralität seiner Beziehungen angelegt ist. Diese Fähigkeit zu pluraler, aber nicht anonymer Beziehung wird sich später auf Geschwister und Altersgenossen hin ausweiten und führt schließlich zum menschlichen Sein-in-Gemeinschaft und in Gesellschaft, das alles andere ist (und sein soll) als ein weitgehend anonymes Herdendasein. Auch hier ist die anthropogenetische Bedeutung der Zweigeschlechtlichkeit kaum zu unterschätzen – und man kann sich nur wundern, dass die Frage nach dem Elternpaar des «ersten Menschen» in der Evolutionstheorie nicht energischer angegangen wird.

Von der Zweielternschaft aus eröffnet sich, unvermeidlich, ein heilsgeschichtlicher Ausblick. Die bisherigen Überlegungen waren philosophischer Art; Bibeltexte wurden nur selten und zur Illustration beigezogen. Am Ende dieser Überlegungen aber wird es unvermeidlich, einen Blick auf

ihre theologische Relevanz zu werfen. Die unumgängliche Zweiheit von Vater und Mutter für die Zeugung eines Kindes weckt für den Christen eine christologische Assoziation. Erst durch diese Zweiheit wird es möglich, dass ein Mensch zwar eine menschliche Mutter hat, und dadurch in der Erbfolge des Menschengeschlechts steht, aber auch eine einmalige sozusagen «genetische» Beziehung zu Gott als seinem Vater. Die Ermöglichung der Inkarnation ist, theologisch gesehen, offenbar der letzte Sinn der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit. Für Jesus Christus, so folgern wir weiter, hat sich die allgemein menschliche Doppelbeziehung zu Mutter und Vater zu einer Doppelbeziehung zum Menschengeschlecht und zu Gott selbst ausgeweitet – und er überspannt somit in seiner menschlichen Existenz einen unüberbrückbaren Abgrund. Das wäre menschlich schlichthin undenkbar, wäre in der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit nicht immer schon ein Transzendenzbezug grundgelegt.

So können wir nun rückschließend schöpfungstheologisch sagen, dass das Menschengeschlecht nicht nur deshalb in unrückführbarer Zweigeschlechtlichkeit geschaffen wurde, dass eine Inkarnation des Sohnes Gottes überhaupt erst möglich würde, sondern dass darüber hinaus jede menschliche Person dank ihrer überschreitbaren geschlechtlichen Identität für ein religiöses Verhältnis zu Gott disponiert würde, in entfernter, aber echter Ähnlichkeit (Analogie!) mit dem Gottesverhältnis des Gottessohnes. Das kann für mindestens drei von den vier bisher genannten Bezügen gelten: Für die Abhängigkeit des Menschen von zwei verschiedenen Eltern,[9] für seine unumgehbare Ausrichtung auf Transzendenz und auf die Erkenntnis analoger Verhältnisse, welche ihm einen Zugang zur Gotteserkenntnis und zur Gottesrede eröffnen. Die zuerst sich nahelegende, spezifisch menschliche Erkenntnis der eigenen geschlechtlichen Begrenztheit wird dagegen vom Sohn Gottes nur in analoger Weise ausgesagt werden können: dass auch er, der unbegrenzte Gott, sich in seiner Menschennatur wie alle anderen Menschen als begrenzt erfahren hat. So könnten die befremdenden Aussagen verstanden werden, in denen Jesus seinen Abstand vom Vater betont.

Auf diesen wenigen Seiten konnten auf dem weiten Feld der menschlichen Geschlechtlichkeit nur ein paar Umrisse markiert werden. Sie möchten anzeigen, wo eine tiefere denkerische Erforschung noch manche philosophische und theologische Schätze zutage fördern könnte.

Anmerkungen

[1] Selbst im Historischen Wörterbuch der Philosophie werden die zwei Geschlechter, trotz der Genderdiskussion, nur biologisch, von der Zeugungsfunktion her, begründet und eingeordnet.
[2] Die Definition des Boethius «rationalis naturae individua substantia» wird von Thomas noch schärfer gefasst als «distinctum subsistens in natura rationali» und zur gängigen scholastischen Definition als «suppositum rationale», «d.h. sie ist eine geistige Vollsubstanz, die den letzten Selbstand (hypóstasis = suppositum) in sich selbst besitzt» (E. Coreth, Was ist der Mensch? Innsbruck 1973, 165f).
[3] L'Action (1893), p. 388. Was Blondel hier als «surnaturel» bezeichnet, ist auf dieser Reflexionsstufe erst das Transzendente als solches.
[4] Röm 1,21-27.
[5] 1 Kor 11,3-9
[6] Gen 2,21-24
[7] ebd. 11,11-12.
[8] Lateranum IV analogia.
[9] Die tiefsinnigen Überlegungen Hans Urs von Balthasars über die Bedeutung der Kind-Mutter-Beziehung für das Gottesverhältnis (Herrlichkeit 3/1. Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, S. 945-947) müssten durch entsprechende, schwierigere über das Kind-Vater-Verhältnis ergänzt und vielleicht modifiziert werden.

Jörg Splett · Offenbach

DER MENSCH – MÄNNLICH UND WEIBLICH ERSCHAFFEN

Biologen erklären uns, der erste Schritt zur Sexualität sei unter dem Druck der Feindabwehr erfolgt. Gen-Austausch schützte den Organismus gegen Viren und Bakterien. Bei höheren Lebewesen koppelt sich das sodann mit der Vermehrung, weil die größeren Variationsmöglichkeiten dem Beutetier besseren Schutz gegen Räuber verleihen. Und für die geschlechtliche Fortpflanzung stellt sich schließlich die Geschlechtertrennung als das vorteilhafteste heraus.

Dies ist eine Perspektive, in welcher der Mensch nicht als solcher, als Mensch, vorkommt, sondern allein als Lebewesen, Säuger. Aus der fundamentalen «Arbeitsteilung» in der Reproduktion erklärt sie bis heute wirksame Verhaltensdispositionen der Geschlechter: männliche Polygamie und Aggressivität wie weiblichen Sinn für Qualität und Bindung. Hierbei treten – gegen feministischen Protest – die Unterschiede der Geschlechter in den Vordergrund.[1]

Eine andere Sicht herrscht in der klassischen Philosophie vor. Dort spielt die Geschlechtlichkeit keine bestimmende Rolle. Die Geistseele des Menschen ist ungeschlechtlich zu denken; erst durch den individuierenden Leib erhält sie ihre sexuelle Prägung. Diese gehört freilich dann – im christlichen Raum jedenfalls, wo die Wiedergeburtslehre keinen Ort hat – bleibend und auch end-gültig zum Menschen (doch im Fall der Frau eher als ein Defekt). Die Überschrift unserer Reflexion zeigt eine dritte Zugangsweise an: Der Mensch – geschaffen als Mann und Frau, oder genauer (Gen 1,27): männlich und weiblich. Damit ist seinerseits ein Dreifaches gesagt: 1. Der Mensch ist geschaffen; 2. er ist geschaffen als Mensch; 3. geschaffen als Mann und Frau. Um recht von Punkt 3, unserem eigentlichen Thema, zu handeln, müssen wir zuvor kurz die beiden ersten Punkte bedenken: geschaffen –

Jörg Splett, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

geschaffen als Mensch. Und schließlich blicken wir 4. auf Sinn und Ziel dieser Tat-sache, auf ihre Sakramentalität hin.

I. Beim Namen gerufen

1. Die Rede von Schöpfung – in Strenge genommen – besagt, daß die Welt nach ihrem Dasein wie nach ihrem Sosein sich der Freiheit und Freigebigkeit eines persönlichen Gottes verdankt. Ihr liegt also weder eine (Natur-) Notwendigkeit zugrunde noch bloßer Zufall (der übrigens zuletzt auf sie zurückgeführt werden müßte). Welt, Mensch(-sein) und Geschlechtlichkeit sind Tat-Sachen («Fakten» – von «facere» = machen, bewirken) im ursprünglich wörtlichen Sinn, nicht im gängigen Verständnis der entleerten Terme. Anders gesagt: Was uns begegnet, wäre nicht erstlich im Indikativ, als pur Vorhandenes, zu verstehen, so daß man daraus keine Imperative erheben dürfte, will man den «naturalistischen Fehlschluß» vermeiden.[2] Vielmehr stammen das All, seine Inhalte und Strukturen ihrerseits schon aus einem Imperativ: «Es werde, es soll sein!» Darum wäre es keineswegs von vornherein verfehlt, dem, was ist, zu entnehmen, wie wir damit umgehen und uns dazu verhalten sollen; denn sein Ist stellt eben kein bloßes Ist dar, sondern das Ergebnis eines göttlichen «Es sei!».

Damit will ich die Naturgegebenheiten mitnichten als starres und unabänderliches Vorschriften-Gesamt bestimmen. Der Mensch ist nicht wie Pflanze und Tier in seine Umwelt eingepaßt, erst recht nicht bloß dem «physikalischen Naturgesetz» unterworfen wie der tote Stoff. Geschaffen wie alles, steht er der Natur gleichwohl in Selbständigkeit gegenüber. Zwar nicht, wie nach neuzeitlichem Programm, als ihr «Herr und Besitzer» (Descartes), aber als gestaltender «Verwalter».[3] Und das gilt für die Natur rings um uns wie für die in uns.

2. Was mit diesem Unterschied und Gegenüber gemeint ist, hat wohl niemand so anschaulich formuliert wie seinerzeit Romano Guardini in seinem Buch *Welt und Person:* «Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf.»[4]

Wen Gott derart zu seinem Du beruft, den ruft er (nun selbst dessen Du) um seiner selber willen, nicht als Mittel zu einem anderen Zweck. Nicht einmal seinet-, also Gottes wegen schafft er; denn es stimmt nicht, wie immer wieder zu hören, daß er unser bedürfte. Wenn wir Gott not-wendig wären, wäre er nicht absolut vollkommen, nicht wahrhaft Gott – und wir keine freien Personen. Denn aus der Not kann niemals Freiheit entspringen

(wohl deren Bewährung), und in einer Perspektive von Bedürfnis und Funktion ist für die zweckfreie Würde von Person kein Raum. (Bewährung von Freiheit hieße gerade, sich nicht schlicht den «Sachzwängen» auszuliefern.)

Ist aber so der Mensch noch nicht einmal auf Gott hin funktionalisiert, dann erst recht nicht auf andere Natur- oder Gesellschaftszwecke. Also auch nicht – als Mann bzw. Frau – auf seinesgleichen, auf die «Erhaltung der Art» sowie partnerschaftliche «Ergänzung» oder «Polarisation» hin.

Gerufen ist der Mensch gleichwohl «als Mann und Frau». In welchem Sinn?

II. Gerufen als Mann und Frau

1. Es gibt eine Vielzahl von Unterschieden zwischen den Menschen. Aber nach diesem Genesis-Wort (1,27) wie auch nach meinem eigenen Verständnis ist keiner so fundamental und ursprünglich wie der zwischen den Geschlechtern. Der Mensch haust ja nicht etwa als neutraler Geist in einem (u.a. geschlechtsbestimmten) Körper («Gespenst in der Maschine» – G. Ryle); sondern er lebt jeweils als ein bestimmtes, berufenes Ich. Und dieses Ich lebt «leibhaftig», will sagen: Es *hat* = besitzt nicht bloß einen Leib (sowenig andererseits dieser Leib sein Ich wäre – und die Seele «nur ein Wort für ein Etwas am Leibe»[5]); Leib ist vielmehr die Weise, wie ein jeder «leibt und lebt». Darum sollte man die Möglichkeit unserer Sprache, zwischen dem physischen *Körper* und dem beseelten *Leib* zu unterscheiden, nicht unbedacht abtun.

Aus solchem Leibverständnis wäre nun, bereits vom biologischen Aspekt her – menschlich genommen – zu sagen: Es kann nicht nebensächlich sein, sondern muß das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen sowie sein Verhältnis zum Anderen wesentlich prägen, ob er von seiner Leiblichkeit her darauf angelegt ist, einen anderen Menschen in sich aufzunehmen oder in ihn einzudringen; angelegt darauf, ein Kind neun Monate in sich zu tragen oder nicht.

Mag, was man im einzelnen als männlich und weiblich bezeichnet, in erstaunlicher Variationsbreite kulturell bestimmt sein: Dies fundamentale leibliche Anderssein liegt dem voraus und zugrunde, und es weist auf eine Differenz im Personalen zurück. Darum gibt es zwar keine männliche und weibliche Physik oder Mathematik, aber es gibt sehr wohl bzw. es könnte und sollte anerkanntermaßen geben eine männliche oder weibliche Philosophie, Kunst und Poesie, eine andere Weise zu glauben und deren Durch-Reflexion in entsprechender Theologie.

Genauer und konkreter läßt sich dieser wesentliche Unterschied allerdings nicht bestimmen, weil er – als menschlicher – weder durch die Naturunterscheidung als solche noch von den Kulturdifferenzen her festlegbar ist.

Ebensowenig können wir ihn metaphysisch «auf seinen Begriff bringen»; denn Begriffsunterschiede begründen verschiedene Arten («species») einer Gattung («genus»). Mann und Frau aber bilden nicht zwei eigene Arten, sondern Ausgestaltungen ein und derselben Art – eben des Menschen. Wobei diese Ausprägung andererseits nichts Beiläufig-Nebensächliches («Akzidentelles») betrifft, sondern ungleich tiefer greift als etwa Klassen- und auch Rassenzugehörigkeit.

2. Wie hätten wir also unser Gerufensein als Mann und Frau zu denken? Den ersten Zugang bietet wohl doch – unbeschadet des zuvor Bedachten – die Naturbestimmtheit der Sexualität. Gerufen wäre hiernach der Mensch zur «Weitergabe des Lebens». Der Ausdruck ist freilich nicht glücklich; geben Eltern doch weder ihr eigenes Leben weiter, noch – wie Staffelläufer oder ein Leitungsteilstück – die «Fackel» bzw. den «Strom» *des* Lebens. Jeder entstehende Mensch bedeutet vielmehr einen radikalen Neuanfang, den Beginn einer unvergleichlichen und ewigen Geschichte. Mir erscheint es als eine (weithin zudem unbewußte) Tabuisierung, wenn man heute Sexualität in Kunst und Literatur fast nur noch als Paarbeziehung in den Blick nimmt, ohne ihren prinzipiellen und fundamentalen Zukunftsaspekt. Das müßte um so mehr verwundern, wenn man erwägt, daß ein jeder und eine jede von uns eben diesem Sach- und Personalverhalt die eigene Zukunft, ja das Dasein überhaupt verdankt. – Oder verdrängt man es umgekehrt genau deswegen? Handeln darum die Philosophen lieber vom Tod als von der Geburt, weil man höchstens jenen sich selbst «geben» kann, das Leben aber nur empfangen? Sogar, wer's «(weiter-)gibt», kann hier strengen Sinnes nichts «machen». Vater und Mutter zu werden, *empfängt* jeweils einer vom andern.

Die Menschlichkeit humaner Sexualität ist also bereits in dem zu beachten, was sie in biologischer Hinsicht mit jener der Tiere gemein hat: der «Reproduktion der Art». Erst recht erscheint das Humanum in jener Dimension der Geschlechtlichkeit, in der nicht der Nachwuchs im Blick steht. Schon heiraten tun Menschen keineswegs nur oder auch erstlich, um Kinder zu zeugen, sondern weil sie sich lieben. Selbst in Kulturen, die anders orientiert sind, verraten Märchen und Mythen, Sagen und Lieder dies als die wahre Sehnsucht des Herzens. Erst recht wäre dies für die Bedeutsamkeit von Mann und Frau füreinander außer der Ehe zu meditieren.[6]

3. Mann und Frau sind gemäß der Schrift nicht bloß für die Kinder, sondern zunächst füreinander erschaffen (ich ergänze hier kommentarlos die einseitig männliche Perspektive des Texts). – Sie sind einander Helfer und Hilfe: *ezer* (Gen 2,18 – insgesamt 16mal von Gottes Helfen und Retten gesagt[7]). Einander helfen zu leben, damit benennt Antoine de Saint-Exupéry in einem Brief an Leon Werth (dem er den *Kleinen Prinzen*

gewidmet hat) den Kern von Freundschaft. Und Freundschaft hinwieder ist die prägnanteste Bestimmung für gemäßes Menschsein: Menschlichkeit.[8]

Hilfe kommt nicht durch pure Verdoppelung zustande. Der Freund ist nicht – so in antiker Sicht – ein *alter ego:* zweites Ich. Auf das Ich trifft vielmehr (es selbst zum Du bestimmend) ein Du – mit dem ganzen Zauber von Fremdheit und Herzensvertrautheit eines solchen Antlitzes zumal: als «Mysterium tremendum et fascinosum». Im Gegenüber von Mann und Frau begegnet vor allem das Wunder eines so befremdlichen wie nahegehenden, alles durchstimmenden Andersseins von Mensch zu Mensch; der Schock der Relativierung des Selbst und seiner Selbst-Verständlichkeiten.

III. Auf-bruch des Ich zum Anderen

Selbstverständlich, «natürlich», ist einem, wie das Wort sagt, zunächst das eigene Selbst. In diesem Sinn steht es fraglos im Zentrum der ich-perspektivischen Welt: gleichsam absolut. – Der (An-)Blick des anderen Menschen nun in seinem Anderssein «relativiert» mich im doppelten Sinn: Er bringt mich in eine Beziehung, und er schränkt mich ein.

1. Verständlich, daß man dem Schock ausweichen will. Man erklärt das andere für unverständlich, also minderwertig. Oder man leugnet den Unterschied, reduziert ihn jedenfalls auf den «kleinen». Dies z.B. auch so, daß man sich miteinander auf den kleinsten gemeinsamen Nenner hinabbringt: sei's zu «(Lebens-)Kameradschaft», sei's als Playboy und Playmate (im Klartext: zur Nervenendkörper-Reizung). Oder noch radikaler, zieht man sich selbstgenügsam auf sich selber zurück: «Zärtlichkeit mit jemandem, den ich mag» hat vor Jahren ein Sexualpädagoge das Kapitel über Selbstbefriedigung überschrieben. Und nicht nur die große Ausstellung Berlin/Hannover von 1986/87 hat das neue Interesse am Androgynen dokumentiert.

In solchen Programmen des «selbstbefriedigten Menschen» wird die Idee humaner Sexualität am entschiedensten pervertiert; denn hier mißbraucht man gerade den Herausruf zum Andern, zum Auf-bruch des Ich auf das Du hin für den Selbstgenuß: Versuch der Stillung am eigenen Durst.

2. Subtiler und (schon im Wortsinn) offener das entgegengesetzte Programm: der «Ergänzung», besonders eindrucksvoll und wirkmächtig im Mythos des Aristophanes aus Platons *Gastmahl.* Ihm zufolge existieren wir nur als Hälften, auf der Suche danach, mit dem Gegenstück zu einem höheren ursprünglichen Ganzen zu verschmelzen. Die Schwermut des Lebens macht es dann aus, daß diese Verschmelzung stets nur für Augenblicke gelingt, um danach die Teilexistenzen in Trauer zu stürzen.

Doch so wenig Mann und Frau Halbwesen sind, sondern jeweils in sich stehend und ganz – bei aller Angewiesenheit, so wenig darf man den Zeit-

Punkt der Ekstase isolieren und ihn so isoliert zum Maß der Interpretation humaner Liebe machen. Er ist vielmehr Teil-Moment in einem Spiel des Bei- und Füreinanderseins im *Mitsein* selbständiger Personen. In ihrem Mit-eins aber wird beglückt eben dieses Mitsammen selber «realisiert», d.h. erfahren und erwirkt, in einem Glück wechselseitigen Verdankens, bewußten Danks und Entzückens statt eines Sich-Verlierens in bewußtlose Einheit gemäß Schopenhauer und Wagner: «unbewußt – höchste Lust». – Gegenüber neureligiösen, besonders östlich bestimmten Programmen einer Mystik des Ich-bin-Du sucht personale Liebe die diskrete Gemeinsamkeit eines wechselseitigen Ich-bin-Dein.

Damit aber sind wir zu einer letzten Dimension der menschlichen Geschlechtlichkeit gekommen: zu ihrer religiösen Erstreckung.

IV. Eröffnung für den ganz (= nicht) Anderen

Geht es Mann und Frau – in den verschiedensten konkreten Lebensformen – um ein liebevolles und dankbares Miteinander mit dem/der Anderen, dann öffnet sich *in* diesem Mit die Bezüglichkeit ihrer über sie beide hinaus. Und dies in doppelter Richtung: Zurück in die Herkunft, voraus hin aufs Ziel.

Man versteht jetzt, daß die überwältigende Erfahrung des *Anderen* seit je als eine bevorzugte Einweihung in das Geheimnis des *Ganz-Anderen* gegolten hat. Epiphanie jenes Ganz-Anderen, das man ebenso, wenn nicht besser, mit Cusanus als das *Nicht-Andere* bezeichnet.

1. Ganz nahe liegt hier die Versuchung, diese Erfahrung als solche zu sakralisieren, das Geschlecht zu vergöttlichen bzw. zu idolisieren. Dagegen ging immer wieder der Kampf von Israels Propheten. Und auch heute begegnet solche «Baalisierung» in Kunst und Literatur, leider mitunter auch (wohl oft in Reaktion auf frühere Verdrängungen) theologisch. Als ließe das neutestamentliche Wort «Gott ist die Liebe» (1 Joh 4,8) sich problemlos umkehren.[9]

Diese Faszination erklärt umgekehrt wieder, daß es im Lauf der Christentumsgeschichte so häufig zur Abwehr der Sexualität und zu ihrer Dämonisierung kommt. Sie begegnet freilich nicht bloß hier. Man kann zeigen, daß auch und eben ihre Profan(is)ierung aus eigener Konsequenz in Dämonisierung umschlägt, nicht bloß in der «schwarzen Romantik» und nicht bloß in heutigen Sado-Faschismen. Sie stellt nämlich aus sich heraus nicht ein Bedürfnis unter anderen dar, wie etwa Hunger und Durst, sondern engagiert den Einzelnen persönlich und reicht andererseits dramatisch über ihn hinaus, braucht und verbraucht ihn – wenn nicht von anderswoher seinem Personsein und dessen Würde eigens Respekt und Achtung begegnen.

2. Mann und Frau ist der Mensch eben gerade als Mensch. Weder Himmel noch Hölle soll ihm seine Geschlechtlichkeit sein, sondern sein menschlicher Ort. Als solcher Ort seiner Menschlichkeit aber, Feld gesamtmenschlichen Aufeinanderbezogen – und Mitseins, offenbart gerade sein Mann- und Frausein ihn als Gottes Bild (Gen 1,27), d.h. weder als Gott, wie Feuerbach meinte, noch als sein «Abbild», «sieht» Gott doch nicht «aus»: aber als Gottes Sichtbarkeit, als sein Erscheinen und Da-sein.[10]

So zeigt es (Anm. 8) tatsächlich Gottes belebendes Mitsein mit uns – und zuletzt gar das Geheimnis eines innergöttlichen Mit.[11]

Mann und Frau sollen nicht bloß kein übermenschliches – ursprüngliches oder utopisches – Eins aus einander bilden, worein sie dann aufgehoben würden. Sie sind auch als Hilfen zum Miteinander nicht allein auf sich, aufeinander bezogen und funktionalisiert. Darum aber auch genügen sie sich bei allem Entzücken doch nicht. Jedes reicht über das andere hinaus. Und derart grundsätzlich, daß dies Ungenügen sich auch nicht etwa durch das Kind erfüllen ließe. (Vom Irrweg der Partnerwechsel zu schweigen.)

Dennoch wäre es unrecht, diese Erfahrung bloß als schmerzlich, gar tragisch zu nehmen. Mann und Frau finden sich einander *gegeben*. Von wem? Im wechselseitigen Begegnen treffen sie zugleich und zuvor auf den, der sie ins Da-sein gerufen und sie einander zuspricht. In welcher Lebensform immer; denn in den unterschiedlichsten Lebensgestalten haben es Männer und Frauen miteinander zu tun. – Der Dank aneinander mündet so in gemeinsamen Dank. Und der entzückte Ineinanderblick erfüllt sich in gemeinsamem Aufblick.

Männer und Frauen helfen einander zu leben und geben gemeinsam neuen Menschen das Leben. Wie könnten sie das, gälte wirklich der alte Satz «Nemo dat, quod non hat»?[12] Darum geben sie dies auch nicht bloß in jener Begrenztheit und Vorläufigkeit, die alles Irdische zeichnen. Was sich hier an Gutem zwischen Menschen ereignet, hat über seinen eigenen Sinn und Zauber hinaus zugleich den Charakter gültiger Verheißung. Es erinnert nicht allein an jenes anfängliche Paradies, in dem wir alle waren; es weist voraus. Und zwar nicht bloß als Unterpfand, sondern als Vorgeschmack, ja als das, was Paulus «Arrhabón» nennt (2 Kor 1,22; Eph 1,14): Angeld.

Bis dorthinein reicht, was Menschen als Mann und Frau schon hier aneinander erfahren (in allem Ungenügen, aller Schuld und vielfachem Versagen). Armut und Armut bereichern einander, Not darf der Not zur Hilfe werden, Angst der Angst zum Trost; Wanderer schenken sich wechselseitig Heimat. Mensch und Mensch einander – Gott.[13]

Anmerkungen

[1] Z.B. N. Bischof, Der biologische Sinn der Zweigeschlechtlichkeit, in: E. Sullerot (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Frau, München 1979, 38-60; W. Wickler/U. Seibt, männlich weiblich. Der große Unterschied und seine Folgen. München-Zürich 1983.

[2] Nach dem «Humeschen Gesetz» können aus beschreibenden Sätzen (aus bloßem «Ist») logisch keine vorschreibenden (nicht ein «Soll») abgeleitet werden.

[3] Vgl. J. Splett, «Macht euch die Erde untertan»?, in: TheoPhil 57 (1982) 260-274 (auch in: A.J. Buch/J. Splett [Hrsg.], Wissenschaft, Technik, Humanität, Frankfurt/M 1982). Übrigens läßt Descartes selber sich durchaus weniger «despotisch» lesen: im Sinn eines materialbewußten Handwerksmeisters.

[4] Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ^{2}1940, 114. – Jes 43,1: «Ich habe dich beim Namen gerufen, du bist mein.»

[5] F. Nietzsche, Zarathustra 1 (KStA 4, 39).

[6] Vgl. D. v. Hildebrand, Die Bedeutung von Mann und Frau füreinander außerhalb der Ehe, in: ders., Die Menschheit am Scheideweg, Regensburg 1954, 127-145.

[7] Vgl. V. R. Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985, Kap. 13.

[8] Brief an einen Ausgelieferten (dt. 1955: Bekenntnis einer Freundschaft), in: Ges. Schriften, München 1978, III 181-203, 202. – Die Vulgata übersetzt mit «humanitas» die «philanthropia» = Menschenliebe und -freundlichkeit unseres Gottes (Tit 3,4).

[9] Hieß es schon in Schikaneders *Zauberflöte* «Mann und Weib, Weib und Mann reichen an die Gottheit an» (I 11 [Nr. 7]), so erklärt dann Ludwig Feuerbach: «Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du ist Gott» (Grundsätze der Philosophie der Zukunft 62).

[10] «Ubi caritas et *amor,* ibi Deus est.»

[11] Dafür sei jetzt verwiesen auf: J. Splett, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, Köln ^{3}2006, Kap. 14 u. 15. – In Kap. 8: Sexualität (zu den Prinzipien «Liebe», «Person», «Leib», «Kind»), versucht dort ein eigener Abschnitt, die Geschlechterdifferenz am Sprachverhältnis zu explizieren.

[12] So etwa Kap. 24 im *Handbüchlein* Epiktets: «Wer kann einem anderen geben, was er selber nicht hat?»

[13] Ausführlicher zum Thema: J. Splett, Leibhaftig Lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person (Edition Cardo CXXXII), Köln 2006.

Olivier Boulnois · Paris

HABEN WIR EINE GESCHLECHTLICHE IDENTITÄT?

Ontologie und symbolische Ordnung

Haben wir eine geschlechtliche Identität? Oder gibt es nur Neigungen, Vorlieben und Praktiken? Ist es angebracht, die biologische Unterscheidung der Geschlechter zu relativieren, diese sogar durch eine Unterscheidung in sogenannte «gender» zu ersetzen? Solcher Art sind die metaphysischen Probleme, welche durch die zeitgenössische Debatte hinsichtlich der Geschlechterdifferenz aufgeworfen worden sind, es handelt sich hierbei sowohl um eine moralische, soziale als auch politische Fragestellung.

I. Jenseits von Natur und Willkür

Die Frage nach der biologischen Geschlechterdifferenz stellt sich aktuell an der Schnittstelle zwischen Metaphysik, Subjektivität und Historizismus. Simone de Beauvoir zufolge gilt: «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Die gesamte Zivilisation bringt dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten hervor. Nur die Vermittlung anderer kann ein Individuum zum *Anderen* machen.»[1]

Für Beauvoir, welche hier die von Sartre erarbeitete Metaphysik des Subjekts aufgreift, wird die Frau ähnlich wie Sartres Subjekt durch die Intervention des Anderen ihrer «*Weiblichkeit*», dem sie konstituierenden Unterschied, in der Kindheit total entfremdet – ausgehend von der Mutter bis hin zur gesamten Gesellschaft. Für beide gilt: «es gibt keine menschliche Natur» und «die Existenz geht der Essenz voraus» (Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanimus?*). Beauvoir schließt hieraus, dass das Kind von sich aus zunächst reine Subjektivität ist, bildsam und allen Möglichkeiten geöffnet,

Olivier Boulnois, geboren 1961; er lehrt Philosophie an der École Pratique des Hautes Études in Paris. Mitherausgeber der französischen Communio. Wichtigste Veröffentlichung: Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle), Paris 1999. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Silke Mader.

und erst durch den Blick des Anderen erstarrt es zu einem Ding: Denn erst durch die anderen erscheint es sich als ein Sein (Sartres Dialektik des An-sich). In einer fremden Welt verloren, «versucht» das Kind, diese Katastrophe zu kompensieren, indem es seine Existenz in einem Bild entfremdet, dessen Realität und Werte die Anderen begründet haben.[2] Von einer männlichen Welt dominiert, muss die Frau sich in ähnlicher Weise zum Objekt machen und lernt derart, sich nicht mehr als ein Subjekt zu behaupten. – Umgekehrt muss ein (männliches) Subjekt, damit es frei sein kann, zunächst sämtliche Eigenschaften zurückweisen, die es auf ein bestimmtes Wesen festlegen. Zur Gleichstellung mit dem Mann zu gelangen, sich zu emanzipieren, bedeutet daher für die Frau zu betonen, dass sie keine geschlechtliche Identität besitzt, da die ihr zugeschriebene Weiblichkeit nur das soziale Konstrukt einer von Männern dominierten Gesellschaft ist. Die Unterscheidung Mann/Frau basiert folglich auf nichts Natürlichem. Um Gleichheit zu erlangen, muss man die Differenz auf ein soziales Konstrukt zurückführen.

Über die politische Forderung und die Psychologie Sartres hinaus entstand ein weites Feld historischer und anthropologischer Studien, die *Geschlechterforschung (Gender Studies)*, welche die Art und Weise erforscht, wie die Unterscheidung der Geschlechter von den Kulturen «ausgearbeitet» wird, um eine Formulierung von Beauvoir aufzugreifen. In diesem Sinne schlägt Thomas W. Laqueur in *La fabrique du sexe*[3] eine historische Lesart der Problematik vor. Sein bemerkenswertes Werk kreist um die Auslegung der menschlichen Anatomie. Laqueur stellt dem körperlichen und biologischen Geschlecht, *sex*, dessen soziale Bedeutung, *gender*, (das grammatikalische Geschlecht maskulin/feminin) gegenüber. Ihm zufolge begegnen in der Geschichte zwei entgegengesetzte Modelle: Das Modell des «einzigen Geschlechts» sowie das «Zwei-Geschlechter-Modell». – Dem ersten Modell des «einzigen Geschlechts» zufolge ist die Frau ein «minderwertiger Mann»: Männer und Frauen haben die gleichen Genitalien, der eine im Inneren, der andere im Äußeren, doch der vollendete Mensch ist *männlich*, während das unvollkommene und unvollendete Wesen der Frau weiblich ist (aus Mangel aufgrund von innerer Hitze, schwächer ausgebildeten Organen, etc.). Tatsächlich wird die gesamte «männliche» Rhetorik heute noch von diesem Muster geprägt: Nur der Mann ist ein Mensch im wahrsten Sinne des Wortes, und der Unterschied zwischen dem Mann und der Frau ist ein gradueller hinsichtlich ihrer Menschlichkeit. Beachtenswert die *Struktur*, von der aus die Interpretation Laqueurs die Modelle analysiert: Dieser zufolge ist nämlich die soziale Repräsentation des Geschlechts (gender) entscheidend und das biologische Geschlecht (sex) nichts weiter als dessen sichtbarer, äußerlicher Ausdruck. – Gemäß T.W. Laqueur erscheint dieses «Zwei-Geschlechter-Modell» erstmals, und zwar im Umkreis der Medizin,

ausgehend vom 18. Jahrhundert, in jener Epoche, in der man den Menschen auf seine Naturgeschichte reduzierte: Diese Interpretation beruht also auf einem biologischen Positivismus. Die Beziehung zwischen fundamentaler Struktur und Ausdruck kehrt sich um: Das biologische *Geschlecht* (sex) wird zur Grundlage, während das soziale *Geschlecht* (gender) nur noch dessen Ausdruck ist. Die Differenz zwischen Mann und Frau wird in Verbindung mit dem Aufkommen des Bürgertums folglich zur Differenz zwischen zwei verschiedenen Naturen: Macht und Lust der Männer, Reproduktion, Zartheit und Schamgefühl der Frau. Diese Analyse macht deutlich, dass das «Zwei-Geschlechter-Modell» eine Mystifizierung ist: Was angeblich natürlich ist, ist in Wirklichkeit reine Ideologie.

Doch auch wenn einige der hier dargelegten Inhalte äußerst fragwürdig sind, so ist deren kurze Zusammenfassung dennoch wichtig. Denn die hier umrissenen Anschauungen schreiben sich in die um die Felder der Ethnographie, Historiographie und Soziologie erweiterte Bewegung der gesamten Geschlechterforschung ein. Deren Arbeiten, die man zu Unrecht als «Studien zur Sexualität» bezeichnet, handeln in Wirklichkeit ausschließlich von der Geschlechterdifferenz, und zwar diese präzise als «gender», das heißt als eine *willkürliche soziale Repräsentation* verstanden. Die Historisierung der Problematik der Geschlechterdifferenz hat eine ganze Anzahl beachtenswerter Arbeiten über die Geschichte des privaten Lebens hervorgebracht (zum Beispiel die Arbeiten von Duby über die Frauen im Mittelalter). Doch vor allem begründeten diese Arbeiten politische Forderungen und soziale Gruppen, welche die Auffassung vertreten, dass das Geschlecht eine soziale Fiktion, und dass einzig *gender* ausschlaggebend sei, also die Art und Weise, wie jeder für sich die Repräsentation der Geschlechter konstruiere. Denn schließlich gewährleiste eine Demokratie die freie, individuelle Wahl, und keine menschliche Natur dürfe dem Menschen sein Verhalten diktieren oder dessen Rechte einschränken.

Es ist die Argumentationsbasis selbst, welche hier Probleme bereitet. Denn die Willkürlichkeit der Geschlechterdifferenz ist keine beweisbare These, sondern, im Gegenteil, die Voraussetzung dieser Theorie selbst. Die Willkür liegt der historischen und anthropologischen Analyse aufgrund des Begriffes «gender», den man sich als Basis ausgedacht hat, zugrunde. Sobald man diesen Begriff gebraucht, impliziert dies Willkürlichkeit bezüglich der Repräsentationen der Geschlechterdifferenz. Dies aber bedeutet, dass es auch in politischer Hinsicht zu Verwirrungen kommen muss. Um die Gleichheit vor dem Gesetz zu gewährleisten, müssen sämtliche Geschlechterdifferenzen negiert und diese auf die zufälligen und modifizierbaren Einrichtungen, auf die Differenzen von «gender» zurückgeführt werden. Die Gender-Theorie basiert auf der Idee, dass das Geschlecht eine soziale Konvention sei. Sie folgert hieraus, dass die sexuelle Orientierung, sogar das Geschlecht selbst

(z.B. im Falle der Transsexualität) der freien persönlichen Wahl unterliegt, weil es nichts gibt, was für die Entwicklung und die Sexualität eines menschlichen Daseins eine Orientierung bieten würde.

Man muss an dieser Stelle die Theorien von Judith Butler anführen, deren Einfluss mittlerweile weit über die Vereinigten Staaten hinausreicht. Ihre Arbeiten präsentieren sich als eine Grenzüberschreitung des Feminismus, und wurden daher der «queer theory» (den Theorien des Homosexuellen) zugeordnet. Judith Butler zufolge (*Gender Trouble* 1990) stellen die Frauen keineswegs eine einheitliche Gruppe dar, die sich über gemeinsame Interessen definiert. Denn auch dies würde noch bedeuten, einer binären Sichtweise anzuhängen, welche die Trennung zwischen Mann und Frau nur bestätigt und verstärkt. Eine Person muss vielmehr ihre individuelle Identität, die geschlechtliche Identität inbegriffen, frei wählen und selber formen können. Es gibt keine Identität des Geschlechts hinter dessen (gesellschaftlichen) Ausdrucksformen, denn die Identität wird in dem Akt selbst, in dem sie sich ausdrückt, konstruiert: Hier ist das angesprochen, was die Logiker nach Austin eine «performativen» Sprechakt genannt haben: Performativ wird derjenige Aspekt der Rede genannt, der das, was er ausgedrückt, zugleich vollzieht (wenn ich sage: «Ich verzeihe Dir», so wird dem Gesprächspartner verziehen). Unsere Identitäten sind daher nichts anderes als der dramatische Effekt eines Aktes, den wir spielen oder darstellen («to perform» im Englischen). Es handelt sich hierbei um eine Identität ohne Essenz, deren Hauptdarsteller wir zwar sind, jedoch nicht die Besitzer. Der geschlechtliche, biologische Körper ist also kein unvermeidbares Schicksal. Sondern unser Geschlecht (gender) ist im Gegenteil «eine sozial konstituierte Beziehung zwischen den Subjekten»; es ist nicht die Eigenschaft eines Subjekts, sondern eine bewegliche Variable, die man frei verändern kann. Das Geschlecht (gender) und das Begehren sind fließend und werden nicht von stabilen Faktoren verursacht. J. Butler bestreitet ferner, dass ein Körper durch seine Befähigung schwanger zu werden definiert werden sollte. Denn auch diese Bestimmung ist nichts anderes als eine soziale Norm, welche die Reproduktion als entscheidendes Merkmal der geschlechtlichen Identität betrachtet. Sie kritisiert ferner die Psychoanalyse, für welche die sexuelle Identität eine Norm bleibe. Und schließlich mobilisiert sie gegen den ‹heterosexuellen Zwang› und ruft zu einer subversiven Vermischung der Geschlechter auf, zur anarchischen Proliferation. Transgressive Akte, wie z.B. der Transvestismus, seien zu vervielfältigen, um die Freiheit zu behaupten, den Körper in seinem bunten, gesamten Spektrum zu zeigen und um die starren Geschlechterkategorien zu destabilisieren. Hervorhebend, dass die Identität zunächst einmal eine Frage der gesellschaftlichen Vorstellung sei, insistiert sie auf der Notwendigkeit, sich den Bereich der Repräsentation selbst einzurichten (Medienpräsenz, Kundgebungen des Act

Up[4], Maskerade anlässlich von Schwulenparaden, etc.). Denn andere «Bewegungen der Gesellschaft», auf die wir stoßen, seien *auch* sorgfältig vorbereitet und geplant.

Diese Theorie präsentiert sich wie ein Verschnitt zwischen dem marxistischen Klassenkampf («gender» als die letzte Front in dem Kampf um die Gleichheit) und der Wertekritik Nietzsches (die sexuelle Differenz also nichts anderes als das Resultat einer willkürlichen Setzung). Sie ist eine «bobo»-Ideologie, d.h. das Spiegelbild einer liberalen, übersättigten Gesellschaft, in welcher der Mensch das Gefühl dafür verloren hat, dass er das Leben weiterzugeben hat.

Stimmt es denn, dass wir tatsächlich keine geschlechtliche Identität besitzen, sondern nur aus willkürlichen ideologischen und geschichtlichen Konstruktionen bestehen? Sicher, die Geschlechterdifferenz kann nicht nur *natürlich* sein. Aber heißt dies denn tatsächlich, dass sie völlig *willkürlich* ist? Sie basiert doch schließlich auf der biologischen Realität des Menschen, die man nicht einfach stillschweigend übergehen kann. – Ich behaupte daher, dass die Geschlechterdifferenz, wie alles, was menschlich ist, jenseits der Gegensatzes von lebendig und rational, von Natur und Konvention zu verorten ist und der *symbolischen Ordnung* angehört. Das Prinzip der symbolischen Ordnung, der Schlüssel zum Sinn jeglichen Menschseins, wurzelt in der Sprache: Der Mensch ist ein «Sprachtier». Um den Konflikt zwischen den einen aufzulösen, welche die Auffassung vertreten, dass die Sprache als der Schlüssel zu jeglicher symbolischen Ordnung von Natur aus gegeben sei und den anderen, die glauben, dass sie auf bloßer Willkür basiere, hat Benveniste darauf hingewiesen, dass man nicht zwischen dem einen oder dem anderen entscheiden, zwischen dem einen oder dem anderen mehr oder weniger abwägen könne. Denn die strukturelle Differenz der Sprache ist *begründet*. Könnte es daher nicht sein, dass die sexuelle Differenz in genau der gleichen Weise wie die Sprache die Lösung, welche die brutale Opposition zwischen Natur und Konvention überwindet, in sich trägt? Die Geschlechterdifferenz weist einen natürlichen und einen konventionellen Aspekt auf, doch sie lässt sich weder auf das eine noch auf das andere reduzieren, denn beides manifestiert sich in einer gesellschaftlichen Sprache, die bereits in der *Differenz zwischen den Menschen* begründet ist. Halten wir an dieser Stelle provisorisch fest, dass der Mensch (ausgehend von einer biologischen, noch undurchdringlichen Ordnung) sich jene Ordnung bastelt, welche seiner Basis und seinem Leben Sinn verleiht. Die Geschlechterdifferenz situiert sich folglich jenseits von Natur und Willkür, unter der Voraussetzung, dass man anerkannt, dass sie sich nicht nur zwischen jenen beiden Dimensionen bewegt, sondern diese auch überhöht. Bezogen auf die Frage nach dem Menschen, hat Heidegger diesen Sachverhalt so formuliert: «Die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leib-

lich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. … In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müsste eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden.» [5]

Es ist daher nicht wahr, dass alle Interpretationen, die durch die Geschichte hindurch verfasst wurden, einander ebenbürtig sind. Denn nicht alle sind in gleicher Weise begründet. Manche enthalten Widersprüche und Unstimmigkeiten, die man zumindest offen legen kann.

II. Die Bedingungen der Möglichkeit einer Differenz

Die psychologische und historische Interpretation nährt sich aus dem Schweigen der Metaphysik: Diese hatte das menschliche Wesen mit einer ungeschlechtlichen Seele ausgestattet, und weigerte sich dann jahrhundertelang, der Differenz Mann/Frau überhaupt eine Bedeutung einzuräumen. Selbst Heideggers *Dasein* ist noch ohne Geschlecht, ohne Leib und ohne Unterbewusstsein. Um die Frage nach dem Sein aufzuwerfen, ist dies vielleicht sogar legitim. Sobald man jedoch nach dem *Leben*, (dem Überleben und dem Versterben) fragt, wird es problematisch. – Ich möchte hier nun, anstatt nach einer rein biologischen oder rein historischen Grundlage für die Geschlechterdifferenz zu suchen, die Geschlechterfrage über die Erforschung der Seinsfrage beantworten. Dabei wird allein eine Interpretation der symbolischen Ordnung Rechenschaft über den Daseinssinn von Mann und Frau ablegen können: Es ist nämlich sehr wohl möglich, sich über den Sinn des Seins diesseits des Gegensatzes von Natur und Kultur zu verständigen. Um die Geschlechterdifferenz zu verstehen, muss man sich zunächst dem zuwenden, was sie auf ontologischer Ebene bedingt, und nach dem Sinn fragen, den sie hier aufweist.

Der Leib

Die Behauptung, wir seien bloße Subjekte, reine Existenzen, die sich stets neu entwerfen, ohne Essenz und ohne Natur, so wie dies in der Metaphysik von Sartre und Beauvoir vertreten wird (und schließlich auch in der Sozialtheorie Judith Butlers wieder aufgegriffen wurde), basiert auf nichts anderem als auf einer *petitio principii*. Unsere Freiheit stützt sich auf die Tatsache, dass wir *immer schon* in unserem Leib verwurzelt sind, noch bevor wir das Bewusstsein entwickeln, ein freies Subjekt zu sein: Genau dies ist mit dem Begriff des *Leibes* gemeint. Der Leib ist nicht der Körper. Der Körper ist nichts anderes als das, was von einem Menschen übrig bleibt, nachdem der letzte Lebensatem aus ihm entwichen ist – ein Leichnam (im Englischen:

corpse). Der Leib hingegen bezeichnet das, was den Körper als lebendigen mit Leben erfüllt. Da ich also einen Leib habe, bin ich nicht mein eigener Ursprung. Ich bin keineswegs das, was ich gerne wäre, und die Erfahrungen der Krankheit, der Müdigkeit und des Todes bestätigen dies. Ich wähle nicht aus zu sein, was ich bin – insbesondere nicht, ob ich als Mann oder als Frau zur Welt komme.

Darüber hinaus ist der Leib die Mitte des Tastsinns. Im Tastsinn spüren wir zugleich unseren Leib und den Gegenstand (wir spüren einen Unterschied zwischen der Wärme unseres Leibes und der Kälte des Gegenstandes), wir spüren den Gegenstand zur gleichen Zeit wie wir unseren Leib spüren. Der Tastsinn ist daher zugleich intentional und reflexiv: Wir spüren den Gegenstand im selben Moment, in dem wir uns als spürend erleben. Wir spüren uns im selben Moment, in dem wir den anderen spüren. Der im Leib eröffnete Bezug zum anderen ist zugleich ein Selbstbezug. Der Leib ist der totale Bezugsraum, innerhalb dem wir kommunizieren, und zugleich ist er ein Teil von uns selbst. Es ist gleichzeitig Verbindung und Trennung. Der Leib ist von daher dasjenige Element, das uns über den Körper hinaus mit dem anderen verbindet und uns kommunizieren lässt, ohne die Grenzen zwischen uns zu unterdrücken. Der Leib ist das, was mich in meiner Differenz zum anderen zum Ich werden lässt. Diese Beziehung in der Differenz konkretisiert sich vor allem in der Andersheit der unterschiedlichen Leiber, in der Eltern/Kind–Beziehung sowie in der geschlechtlichen Beziehung.

So wie Adam aus seinem tiefen Schlaf erwacht, so entdeckt der Mann seinen *eigenen* Leib in dem der Frau (und umgekehrt). Erst wenn wir den Leib des anderen als «Fleisch des Fleisches» erkennen, werden wir entdecken, wer wir eigentlich sind. Erst durch den Leib des anderen werden sich Mann und Frau ihrer Leiblichkeit bewusst. Derart «ein Fleisch werdend», gründen sie nicht länger in einem unbestimmten Ganzen, sondern finden zu einer persönlichen Identität. Paradoxerweise vereinigt die fleischliche Begegnung in dem Maße, in dem sie trennt. Die Vereinigung der Freiheiten liegt der Vereinigung des Fleisches zugrunde, während die fleischliche Vereinigung ihrerseits den Unterschied der Personen offenbart.

Die Endlichkeit

Die Geschlechterdifferenz ist ein Merkmal unserer *Endlichkeit*: Der geschlechtliche Mensch stellt keine Ganzheit innerhalb der Spezies Mensch dar, er braucht den anderen, um Seinesgleichen hervorzubringen. Doppelte Endlichkeit: Ich bin nicht alles, ich bin noch nicht einmal der ganze Mensch. Dies impliziert zweifelsohne ein Leiden, eine Verletzung, die man erst zu integrieren lernen muss, um ein Selbst zu werden. Ferner bedeutet dies die Unmöglichkeit von Selbstgenügsamkeit – sollte die Jungfräulich-

keit auf individueller Ebene verständlich sein, auf der Gattungsebene ist sie es nicht.

Zufälligkeit

Eine der Bedingungen unserer Freiheit ist die *Zufälligkeit* unseres natürlichen Seins: Diese resultiert aus einer unvorhersehbaren Kombination zweier unterschiedlicher Chromosomenstränge, welche uns *entweder* als Frau *oder* als Mann auf die Welt kommen lässt. Dies ist eine notwendige Alternative, doch die Tatsache, entweder das eine oder das andere zu sein, ist rein zufällig. Man könnte dies die *Faktizität*[6] nennen. Mit der Geburt erhalten wir eine radikal zufällige Natur – eine andere Chromosomenkombination und wir wären alle ganz anderes. Doch eben diese Zufälligkeit, an der wir alle partizipieren, begründet auch unsere Gleichheit. Wir sitzen alle in demselben Boot – weil wir alle gleichermaßen das Ergebnis einer Kombination von «Zufall und Notwendigkeit» sind (F. Jacob).

Geburtlichkeit

Das wichtigste Merkmal unserer Endlichkeit und unserer Zufälligkeit ist unser unweigerlicher Tod. Das Band zwischen der Geschlechtlichkeit und dem Tod ist zunächst einmal ein rein biologisches. Die Zellteilung erlaubt eine identische Reproduktion der Gattung. Alle Zellen sind identisch, und selbst wenn eine von ihnen zerstört wird, geht dennoch keine Information verloren. Mit der geschlechtlichen Reproduktion werden dann einzigartige, unersetzbare Individuen hervorgebracht, die es so niemals wieder geben wird. Nur das Wechselspiel zwischen Geburt und Tod, durch das die Chromosomen durchmischt werden, ermöglicht die Arterhaltung, Nur sterbliche Wesen vermehren sich auf geschlechtlichem Wege. Eben weil wir geschlechtlich sind, sind wir auch sterblich, werden wir geboren. Die geschlechtliche Differenz setzt die «Geburtlichkeit» voraus: Im Gegensatz zu dem, was Beauvoir sagt, werden wir als Mann oder Frau geboren. Sicherlich, es kommt vor, dass ein Individuum, das biologisch und genetisch eigentlich männlich oder weiblich ist, sich psychisch nicht als Mann oder Frau fühlt. Es kommt sogar vor, dass dieses oder jenes Individuum sein geschlechtliches Erscheinungsbild mit Hilfe von Medikamenten verändert (Transsexualität). Doch das ändert nichts daran, dass jede seiner Zellen ein XX oder XY Chromosom in sich trägt, unabhängig von seinem individuellen Begehren und seiner Angst. Diese Alternative lässt kein Drittes zu: *Ontologisch* betrachtet gibt es beim Menschen weder das Neutrum noch den Hermaphroditismus, auch wenn man sich *psychisch* vielleicht als unterschiedslos, ambivalent oder sogar androgyn erachtet. Am Ursprung dieser

Alternative, dieser ontologischen Dualität, liegt das allen gemeinsame Phänomen der «Geburtlichkeit», das symmetrisch zu unserer Sterblichkeit ist und Singularität, Zufälligkeit und Leiblichkeit impliziert.

III. Der Status der Differenz

Doch wie ist die geschlechtliche Differenz zu denken? Unser Denken ist daran gewöhnt, nach einem einzigen Ursprung, einer einzigen Ursache der Ereignisse zu suchen. Deshalb hat die gesamte Biologie und die ganze antike sowie mittelalterliche Metaphysik versucht, aus dem Vater die einzige Ursache bzw. die Hauptursache zu machen und die Mutter zu einem Gefäß (Aristoteles) oder zu einer partiellen Ursache (Galenus). Die Geschlechterdifferenz zwingt uns jedoch anzuerkennen, dass wir von *zwei* einander gleichwertigen Prinzipien abstammen. Denn jedes unserer Chromosomen stammt zugleich vom Vater und von der Mutter ab.

1. Die geschlechtliche Differenz ist eine *Differenz* ohne Restmenge, ohne gemeinsamen Teiler und ohne Substraktion. Sie ist keine äußere oder zufällige Differenz, denn sie definiert meine Art und Weise, wie ich als Ganzes bin. Das Rätsel dieser Differenz besteht darin, dass seine Addition etwas anderes hervorbringt als die einfache Addition von Individuen. Das Rätsel der geschlechtlichen Differenz lautet 1 + 1 = 1. In der geschlechtlichen Vereinigung werden zwei zu «einem Fleisch», und der Sohn ist «vom selben Fleisch», wie es in der *Genesis* sehr treffend heißt. Die biblische Erzählung unterscheidet sich in grundsätzlicher Weise von einem anderen Mythos über die Ursprünge der sexuellen Differenz, jenem von dem ursprünglich androgynen Wesen, wie er uns beispielsweise in Platons *Symposion* begegnet. Bei Platon sind der Mann und die Frau nichts anderes als die beiden Hälften eines ursprünglich androgynen Wesens; die Liebe ist die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit. In der Bibel hingegen entsteht die Geschlechterdifferenz nur zum Teil durch einen Schnitt (dem Mann wird lediglich die Rippe genommen), zu dem dann die Geste der Formgebung, der Schöpfung eines klar unterschiedenen Individuums durch Gott (die Frau wird von Gott aus der Rippe geformt) hinzukommt. Dennoch und trotz dieses transzendenten Ursprungs bringt die Vereinigung von Frau und Mann dann eine neue, bis dahin unbekannte Einheit hervor: «Sie werden ein Fleisch sein» (*Genesis* 2,24).

2. Es handelt sich um eine binäre Spaltung *(sexus)*. Diese setzt Parität voraus, also paradoxerweise die gleiche *Würde* zwischen zwei Wesen, die nicht identisch sind, aber ihresgleichen hervorbringen. Es gibt also weder ein einziges Geschlecht, *Unisex*, noch ein «drittes Geschlecht» und auch kein Neutrum. Dies alles sind widersprüchliche Begriffe.

3. Eine andere Fehlerquelle liegt in der «Naturalisierung» der sozialen Unterschiede zwischen Mann und Frau: Sicher, es ist wahrscheinlich, dass die unterschiedlichen Chromosomen von Mann und Frau diesen auch unterschiedliche Fähigkeiten verleihen. Aber es ist ebenso klar, dass sich alle Unterschiede hinsichtlich der sozialen Funktionen (die Frauen seien kommunikativer, die Männer effizienter, etc.) auch aufgrund der Unterschiede hinsichtlich der Erziehung (also dem Sozialverhalten) erklären lassen. Darin bestätigt sich das allgemeine Prinzip, wonach beim Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen die natürlichen Gegebenheiten keine notwendigen Bestimmungen, sondern bloße Möglichkeiten sind, welche durch die Erziehung, die Sprache und die symbolische Ordnung aufgegriffen und gefördert werden können. Anders gesagt, jedes Mal, wenn wir die Geschlechterdifferenz mit Inhalt füllen wollen, verfallen wir in den Naturalismus. Halten wir daher fest, dass die geschlechtliche Differenz eine *Form ohne Inhalt* ist.

4. Der logische Status dieser Differenz ist problematisch. Seit Porphyrios (234 n.Chr.) kennt die Logik zwei unterschiedliche Arten von Differenz: Jene, die etwas im Wesen verändert, und jene, die der Gegebenheit etwas anderes hinzufügt. Die eine ist rein zufällig, die andere ist wesentlich: Dies gilt auch für die spezifische Differenz innerhalb der Definition des Menschen als «animal rationale» (die Gattung «Tier» + die Differenz «rational» ergeben die Spezies «Mensch»). Heißt das nun, da die geschlechtliche Differenz unmittelbar dem Individuum angehört, dass sie rein zufällig ist, oder dass sie notwendigerweise zum Wesen des geschlechtlichen Individuums gehört? Der ersten Hypothese zufolge wäre sie eine rein äußerliche Bestimmung, wie z.B. die Form der Nase oder die Farben der Augen – was nichts anderes hieße, als auf die Wesensbestimmung all derjenigen Lebewesen schlichtweg zu verzichten, die ihrer Natur nach (an sich) von einem Mann und einer Frau abstammen. Es ist daher die zweite Hypothese, die hier zur Geltung kommen muss: Die Geschlechterdifferenz ist eine Differenz an sich. Allerdings muss man dann mit der Logik (und der Klassifizierung des Porphyrios) brechen und eine essentielle Differenz zugestehen, die sich nicht auf einen bestimmten Fall anwenden lässt. Ein weiteres Argument, welches für die zweite Hypothese spricht, besteht darin, dass die Geschlechterdifferenz, wie alle Differenzen an sich, kein «mehr» oder «weniger» zulässt. Es gibt Mann oder Frau und nicht mehr oder weniger Mann oder Frau. Mann oder Frau zu sein impliziert einen Subjekt konstituierenden Unterschied, welcher den (geschlechtlichen) Ursprung ebenso begründet wie die (geschlechtliche) Nachkommenschaft: Die Geschlechterdifferenz ist derart zwar hinter der Gattungsbestimmung (dem menschlichen Sein) zu verorten, jedoch fundamentaler als die zufälligen Eigenschaften des Menschen (z.B. die Hautfarbe,

die Form der Nase) sowie die sozial erworbenen Eigenschaften (Erziehung, Fähigkeiten, sexuelle Praktiken, etc.).

Der Begriff «gender» ist von daher gesehen also äußerst befremdlich, geht er doch davon aus, dass die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, auch wenn diese willkürlich festgelegt wird, sich auf der gleichen Stufe situiert wie die Unterscheidung zwischen menschlicher und tierischer «Gattung». Da der Begriff «gender» die geschlechtlichen Differenzen vermischt und aufhebt, bringt er auch die Differenzen zwischen den Arten durcheinander: Der selbe begriffliche Apparat dient einmal dazu, die Idee der menschlichen Überlegenheit über die Tiere zu kritisieren, ein anderes Mal die geschlechtliche Differenz zurückzuweisen. Indem er die Differenz von Mann und Frau negiert, muss er zugleich die spezifische Differenz (Mensch/Tier) einer befremdlichen Unbestimmtheit überlassen.

IV. Die symbolische Tragweite der Differenz

Bis jetzt haben wir den eigentlichen Inhalt der Mann/Frau-Differenz, der sich freilich nicht nur auf diese beschränkt, noch nicht erörtert. Es erscheint daher angemessen, diesen Aspekt nun zu thematisieren. Man kann die sexuelle Differenz selbst nicht einfach kommentarlos hinnehmen: Die Frau trägt das Kind in sich, sie übermittelt das Leben, während die Beziehung des Vaters eine äußerliche bleibt. Eben hier, im Hinblick auf die Mutter- und Vaterschaft, wird die geschlechtliche Differenz daher greifbar. Ohne die Beziehung zum Kind bleibt der Unterschied zwischen Mann und Frau zwar ein realer, jedoch auch ein leerer. Erst in den Begriffen der Vater- und Mutterschaft füllt sich die geschlechtliche Differenz mit Inhalt und gewinnt an konkretem Sinn. Sie hat nun nicht mehr nur eine ontologische, sondern auch eine symbolische Dimension: Nur die Mutterschaft steht außer Zweifel, die Vaterschaft hingegen wird kraft eines Wortes (oder eines Gesetzes, das ja immer noch auf einem Wort beruht) angenommen oder zugesprochen. Mit der Vaterschaft setzen wir also die Sprache voraus und gelangen zu einer symbolischen Ordnung. Und hier stoßen wir auf die Problematik des Gesetzes, d.h. eines Wortes, das sagt, was bezüglich der Abstammung vorgeschrieben oder verboten ist. Ebenso wie es verschiedene Sprachen gibt, betreten wir nun unterschiedliche symbolische Ordnungen mit unterschiedlichen Weisen, unsere Geschlechtlichkeit aufzufassen (die sexuelle Differenz und die Elternschaft inbegriffen).

Innerhalb der Grenzen unserer Kultur, dem «Abendland», ist die Metaphysik bezüglich dieses Aspektes stumm geblieben. Ganz anders jedoch die Bibel. In der *Genesis* ist die geschlechtliche Differenz wesentlich und spielt eine entscheidende Rolle in der Beziehung zu Gott. Und eben aus diesem Grunde wurde auch das *Hohelied Salomons*, dieses großartige und geheim-

nisvolles Gedicht über die sinnliche Liebe, in den Kanon der *Bibel* aufgenommen: Denn die geschlechtliche Vereinigung (und folglich die Differenz, die sie voraussetzt) kann als ein Modell für die Vereinigung mit Gott dienen.

Das menschliche Fortleben nimmt bereits im Judentum eine symbolische Dimension an. In der Nachkommenschaft, die das Individuum fortsetzt und dessen Fortbestand gewährleistet. «Ich werde deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Gestade des Meeres» (*Gen* 22,17). Die symbolische Ordnung wird hier auf den göttlichen Schutz begründet: Gott ist es, der den unfruchtbaren Frauen Nachkommen schenkt (Sarah für Abraham, Rebecca, etc.). Der göttliche Ursprung tritt an die Stelle der menschlichen Vaterschaft. Das Zölibat, die Homosexualität und die Kindstötung werden daher verflucht, denn sie verhindern den Fortbestand des Geschlechts. – Das Christentum schreibt sich dieser Bewegung ein und kehrt sie um: Jesus beansprucht eine direkte Abstammung von Gott; er ignoriert diesbezüglich seinen Vater und seine Mutter; am Kreuz zertrennt er symbolisch das Band des biologischen Fortlebens («Frau, siehe, dein Sohn!», dann zu Johannes: «Siehe, deine Mutter!» *Joh* 19,26-27). Denn ein anderes Weiterleben ist möglich: die Auferstehung. Statt einer Nachkommenschaft beginnt das Zeitalter der Brüder im Geiste; es gibt keinen Vater außer dem, der uns an Kindes Statt annimmt; die Jungfräulichkeit und das Zölibat werden nicht mehr länger verdammt, und es ist nun auch möglich, sich als ein vollwertiger (geschlechtlicher) Mann zu definieren, ohne sexuell aktiv zu sein. Mehr noch, Paulus sagt: «Es gibt nicht mehr (…) Mann und Frau, denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesu» (*Gal* 3, 28, der hier diese Differenz auf eine Stufe mit der zwischen Freien und Sklaven, Juden und Heiden stellt). – Die aktuellen Debatten, die sich um Paare drehen, die gar keine Nachkommen mehr haben wollen, greifen zwar auf die grundlegenden Prinzipien des Christentums zurück, wenden diese dann jedoch gegen es selbst.

Der entscheidende Text dazu stammt aus der *Genesis*: «Und Gott schuf also den *Menschen* (das menschliche Dasein, *anthropôs*) nach seinem Abbild, nach dem Abbild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie» (*Gen* 1,27). Man kann diesen Satz (mindestens) auf zwei Weisen auffassen. – In der ersten Weise legt man die Betonung auf den ersten Teil, so dass hier gesagt wird, dass das Abbild Gottes über kein Geschlecht verfügt, weil sein Modell auch geschlechtslos ist. Sicher, der heilige Paulus und die Kirchenväter haben dem Mann gegenüber der Frau eine soziale Überlegenheit eingeräumt, aber das hindert sie nicht daran, den beiden Gesichtern Gottes die gleiche Würde zuzusprechen. (Welcher Historiker würde heute noch den Ursprung jener Legende vor Augen führen wollen, derzufolge geleugnet wurde, dass die Frauen eine Seele haben?) Das Risiko ist hier freilich, dass

man nun den Stab in eine ganz andere Richtung dreht und dabei zu weit geht, denn der umgekehrte Fehler wäre, dass man in einen Naturalismus verfällt. Es wäre jedoch absurd zu behaupten, dass Gott für die Frauen eine Frau ist und dass die femininen Personalpronomina und die femininen Worte, die in der Bibel verwendet werden, auf eine weibliche Natur Gottes schließen lassen. Vermeiden wir hier diesen neuen Anthropomorphismus. Wenn Gott Gott ist, so ist er dies nicht nach dem Maß des Menschen, und er ist weder männlich noch weiblich, ebenso wenig wie er weiß oder schwarz ist, groß oder klein. Nicht alles, was für die menschliche Existenz einen Sinn ergibt, hat mit Sex oder Geschlecht zu tun.

Doch man kann den Akzent auch auf den zweiten Satz dieses Textes legen, welcher besagt, dass der Mensch konkret nur aufgrund der gegenseitigen Ergänzung von Männlichem und Weiblichem entsteht (zeugt und gezeugt wird). Diesbezüglich sei hier auf eine Interpretation aus dem *Talmud* verwiesen, die auf einem Mythos primitiver Androgynie basiert, welcher besagt, dass der ursprüngliche Mensch (Adam) aus zwei Hälften, einer männlichen und einer weiblichen, zusammengesetzt gewesen ist. Der göttliche Schöpfungsakt habe darin bestanden, die männliche von der weiblichen Hälfte zu trennen, woraufhin diese einander nachjagten und versuchten, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen (man findet diese Unterscheidung von den zwei Adams bei bestimmten Kirchenvätern). So betrachtet ist die Ergänzung der Geschlechter nicht nur für die menschliche Gesellschaft ausschlaggebend, sondern sie spielt auch in der Beziehung zu Gott eine ganz wesentliche Rolle. Denn gerade in ihrer gegenseitigen Ergänzung, d.h. Trennung und Vereinigung, sind das Männliche und Weibliche Abbild Gottes. Der heilige Bonaventura betont dies: «Wenn man sagt, dass der Mann (vir) das Abbild Gottes ist, weil er das Prinzip aller Menschen (*hominum*) verkörpert, dann muss man auch sagen, dass diese Ähnlichkeit keine vollkommene ist. Denn Gott ist das hinreichende Prinzip aller Dinge, der Mensch aber ist nicht das hinreichende Prinzip des Menschen».[7] Er ist in der Tat auf die Mitwirkung der Frau angewiesen. Nicht aufgrund einer vollkommenen Ähnlichkeit *(assimilatio perfecta)*, sondern aufgrund einer abgeschwächten Ähnlichkeit *(modica)* ist er das Bildnis des göttlichen Prinzips. Nur in der gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau gelingt es also, die hinreichende Einheit für die Ähnlichkeit mit Gott zu verwirklichen.

V. Anthropologie und Differenz

Auf dem Schweigen der Philosophen baut sich eine wilde Anthropologie auf, welche die Frage nach dem Dritten, dem Gesetz, dem Wort ignoriert. Die Ideologie des «gender» basiert auf einer obskuren theoretischen Voraussetzung: Der Idee, dass es keine wirkliche geschlechtliche Identität gibt,

sondern nur willkürliche, ideologische und historische Konstruktionen. Sie kombiniert diesen Ansatz mit Forderungen nach Gleichheit, gegen die im Prinzip nichts einzuwenden ist, die jedoch jegliche «ontologische» Geschlechterdifferenz ausschalten.

Ich möchte diesem Ansatz hier einige Thesen entgegenhalten:

1. Das geschlechtliche Sein (mit der ihm natürlichen Differenz der Geschlechter) ist essentiellen, fundamentalen Charakters und ein wesentlicher Bestandteil des lebendigen Individuums. Es bezeichnet einen Seinszustand und nicht ein Handeln. Man muss diesen Zustand deshalb von der Sexualität differenzieren. Er unterscheidet sich auch von psychischen Tendenzen und menschlichen Handlungen, denn er bleibt bestehen, selbst wenn der Misserfolg einer Identifikation mit dem angeborenen Geschlecht in die Homo-, Bi- oder Transsexualität führt.

2. Natürlich kann man zwischen der biologischen Ebene, der psychischen Identifikation sowie der Ebene des praktischen Handelns unterscheiden. Doch dies sind dann nur Anschauungsformen spezifischer Disziplinen. Das Dasein als Mann und als Frau ist stets das erste menschliche Dasein, also die konkrete Weise, in der sich die Menschheit darstellt. Man muss folglich zunächst einmal diese Einheit eines sexualisierten Seins herstellen, bevor man ein solches dann in Genetik, Psychologie, Soziales, etc. aufspaltet.

3. Wie eine Anthropologie der Geschlechterdifferenz artikulieren? Der Ort, wo sich der symbolische Sinn der sexuellen Differenz lokalisiert, ist augenscheinlich die Elternschaft. Wir sind geschlechtlich, weil wir von einem Mann *und* einer Frau abstammen, und wir einen Mann *oder* eine Frau zur Welt bringen. Hier ist das Feld, wo sich jene zwischenmenschlichen Beziehungen abspielen, die nicht zwischen abstrakten Individuen anzusiedeln sind, sondern der konkreten bürgerlichen Gesellschaft angehören. Die Geschlechterdifferenz negieren, oder exakter: den ihr von der Gesellschaft eingeräumten Platz beschneiden, impliziert dies nicht auch, die sozialen Bindungen aufzulösen?

4. Entscheidend ist, über die Einheit des Fleisches in der Vereinigung von Mann und Frau nachzudenken: Die Einheit des Fleisches steht auch für den Ursprung der Nachkommenschaft. In der Vereinigung des Fleisches begründet sich in beiden Eltern zugleich die Abstammung ihrer Nachkommen. Die Vereinigung der Eltern ist derart nicht nur das konstitutive Element (der Nullpunkt), sondern sie ist auch das Prinzip der Eltern-Kind-Beziehung. Sie konstituiert in einem einmaligen Prinzip die Elternschaft, welche nicht nur der einem Elternteil vorbehaltene Besitz ist (dem Vater oder der Mutter) und dessen Resultat oder Produkt das Kind ist. Innerhalb dieser

Strukturen der Elternschaft ist das, was elementar ist, auch begründend. Derart bleibt selbst im Fall des Todes eines Elternteils die gemeinsame Herkunft bestehen. Deren metaphysisches Prinzip, die Vereinigung zweier Leiber, ist das Prinzip des Kindes gewesen, und man kann nicht einfach so tun, als sei sie es nicht gewesen. Die geschlechtliche Differenz gestaltet derart die Gesellschaft. Es wäre vergeblich vorzugeben, dass sie nicht das gemeinschaftliche Leben der Bürger prägt und deshalb einer privaten Ordnung unterworfen bleiben muss.

VI. Geschlechterpolitik

Hier könnte man einen Einwand formulieren: Wenn die ontologische Differenz Mann/Frau keinen Platz für den Mann oder die Frau vorschreibt, wäre es da nicht legitim, dass jedes Individuum einer demokratischen Gesellschaft seine Geschlechtlichkeit, ja sein geschlechtliches Sein selbst definiert. Frei und ohne Zwang? Ja mehr noch, müsste ein demokratischer Staat diese Freiheit nicht anerkennen und jedem erlauben, seine Geschlechtlichkeit so zu leben, wie er will, da der Inhalt dieser Differenz allein auf einer symbolischen Ebene, einer gesellschaftlichen Ordnung festgelegt wird?

Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn die Gesellschaft wirklich nur aus Individuen bestehen würde. Wenn die Gesellschaft nur eine Zusammenschließung von Atomen wäre, verbunden durch die einfache Freiheit eines Gesellschaftsvertrags. Dann gäbe es tatsächlich nichts, was die Gesellschaft daran hindern könnte, die unterschiedlichen individuellen Verhaltensweisen anzuerkennen, und den einzelnen Elementen, aus denen sie sich konstituiert, die Freiheit zu geben, auf die sie sich gründet.

Aber so verhält es sich ja nicht. Die Gesellschaft ist nicht aus Individuen zusammengesetzt. Denn aus isolierten Individuen werden noch keine Mitglieder der Gesellschaft. Nur Väter und Mütter können einer Gesellschaft die sie erhaltenden Glieder zuführen. Die Gesellschaft konstituiert sich daher auf der Ebene der geschlechtlichen Differenz und der Elternschaft: Kein Ethnologe hätte je ernsthaft damit begonnen, eine Gesellschaft zu studieren, bevor er sich nicht deren Heirats- und Fortpflanzungsregeln erarbeitet hat (vgl. die Arbeiten von Lévi-Strauss). Will man von hier aus die Familien im eigentlichen Sinn studieren (das heißt ohne Vorurteil gegenüber einem privilegierten Familienmodell), muss man einräumen, dass sich die ganze Gesellschaft aus Familien zusammensetzt. Folglich konstituiert die Repräsentation der Familie jene symbolische Ordnung, auf der die Gesellschaft basiert. Es wäre daher für eine Gesellschaft selbstmörderisch, jene symbolische Ordnung, die sie sichert, zu ruinieren und gerade dem einen symbolischen Wert einzuräumen, was sie nicht als Gesellschaft konstituiert hat. Das soziale Gewebe basiert auf dem Knoten der sexuellen Differenz und

der Nachkommenschaft; den Knoten durchzuschneiden hieße, dessen Funktion zu negieren und das Gewebe tief einzureißen.

Die wechselseitige Ergänzung der Geschlechter begründet das gesellschaftliche Band: Die Mann/Frau-Beziehung mündet in die Vater-Mutter-Kind-Beziehung und stellt den ursprünglichen Ort der Sozialisation dar, in symbolischer, emotionaler und erzieherischer Hinsicht. Die Psychoanalyse hat auf die psychische und symbolische Dimension bestanden, auf jene Konstruktion der geschlechtlichen Identität zwischen Identifikation und Zurückweisung, die dem Ich erlaubt, sich im Rahmen des «Ödipus-Komplexes» herauszubilden. Die geschlechtliche Differenz ist also der Geburtsort der Anthropologie. Das haben bereits Aristoteles und Thomas von Aquin sehr genau gesehen, als sie von der Familie als dem Ort des Natürlichen im Gesellschaftlichen sprachen. Die Gemeinschaft von Mann und Frau konstituiert ihnen zufolge eine «natürliche Gesellschaft» *(naturalis communicatio)*. Die Ehe situiert sich an der Schnittstelle zwischen zwei natürlichen Kommunikationsformen: der Nachkommenschaft «Fortpflanzung des Fleisches» und des Paares, der «fleischlichen Vereinigung» *(conjunctio)*, die auf die Fortpflanzung des Fleisches angelegt ist.[8] Hier genau liegt der Übergang von der Geschlechterdifferenz zur gesellschaftlichen Ordnung.

Gleichwohl ist es für sämtliche politische Institutionen eine gewagte Sache, die Geschlechterdifferenz anzuerkennen, gründen diese doch ausnahmslos auf dem Prinzip der Identität: Denn nur weil die Menschen *Gleiche unter Gleichen* sind, kann man ihnen auch die gleichen Rechte zuerkennen. Von daher auch der permanente Versuch, ihre Differenz auszuradieren, um aus ihnen Rechtssubjekte zu machen. Es scheint, als könne man die Gleichheit von Mann und Frau nur dann garantieren, wenn man die Unterschiede zwischen ihnen leugnet. Für den Staat würde die Anerkennung der Differenz ein Paradox und zugleich eine Glanzleistung bedeuten: nämlich fähig zu sein, den Individuen die gleichen Rechte zuzugestehen, gerade *weil sie unterschiedlich sind* (und eben nicht, weil sie gleich sind).

Wie die Sexualität selbst, so geht auch die Verdrängung der geschlechtlichen Differenz auf zahlreiche Fantasiegebilde zurück.

Sollte die Klonung des Menschen eines Tages realisiert werden (und schon jetzt funktioniert sie, *symbolisch*, in der kollektiven Imagination), dann käme dies einem Kurzschluss in der geschlechtlichen Reproduktion gleich. Im Grunde würde sie darauf hinauslaufen, eine Form menschlichen Seins zu erschaffen, die sich von der Zeugung und den Gesetzen der menschlichen Spezies abgelöst hat. Sie würde ferner zu einem radikalen Bruch in der menschlichen Natur des Menschen führen. Bislang hat sich diese Frage nicht gestellt: Das «Subjekt» (das Ich, der Mensch, der *ich* bin) war ein Bestandteil des Menschengeschlechts, das sich selber erkennen

und zum «Objekt» machen konnte. Sollte die Klonung aber Wirklichkeit werden, würde ein Teil der Menschheit aus einer eingeschlechtlichen Fortpflanzung hervorgehen. In diesem Fall würde die Menschheit selbst zu einem vom Menschen hergestellten Objekt werden. Was *bin ich* also? Was ist ein Subjekt? Die Frage ist, ob der Mensch ein denkendes Subjekt oder ein Produkt des Menschen ist. Eines ist klar: Ein produziertes Wesen kann kein Subjekt sein (weil es nicht länger der Ursprung seiner eigenen Existenz ist); oder, wenn es noch Subjekt ist, dann bedeutet Subjekt zu sein, den Ursprung des eigenen Lebens und des eigenen Denkens innezuhaben. In beiden Fällen muss man entweder den Begriff des Subjekts reformieren oder aber die Idee, dass das individuelle Subjekt die Basis unserer demokratischen Gesellschaft ist. Man sieht also den Widerspruch, in den sich unsere Gesellschaft zu verstricken droht. Einige Menschen könnten beschließen, dass ihr genetisches Erbteil nicht manipuliert werden darf, ihre subjektiven Rechte also mit denen des Menschengeschlechts zusammenfallen, während andere wiederum die Ansicht vertreten könnten, dass ihre Freiheit und die Rechte des Menschengeschlechts (notwendigerweise) auseinanderdriften – so dass ihr Erbgut daher geklont werden kann.

Doch es bleibt noch ein dritter Weg, nämlich laut zu verkünden, dass das Recht der technischen Reproduzierbarkeit des menschlichen Genoms kein wirkliches Recht sei, womit gesagt werden soll, dass das Recht auf Reproduktion nicht alles ist, dass das Wesen des Menschen durch das Genom gar nicht übertragen werden kann. Denn sobald der Mensch seine eigene Originalität vergisst und sein Recht nicht mehr geltend macht, anders behandelt zu werden als ein Objekt, wird er selbst nicht mehr als ein Objekt sein. In dieser offiziellen und quasi einstimmigen Ablehnung drückt sich ein von allen geteiltes moralisches Gefühl aus. Doch kann sich dieses Gefühl auf Vernunftgründe stützen? Nur dann, wenn man auf die Idee verzichtet, dass der freie Wille des Subjekts sämtliche Rechte innehat. In wessen Namen sollte man dies jedoch tun? Im Namen von welchem Tabu, von welchem Verbot? Einzig der Kirche, die für sich ein transzendentes Prinzip reklamiert, wäre dies möglich. Die Philosophie ist von ihrer aktuellen Begrifflichkeit her nicht fähig, einen derartigen Protest abzusichern. Hierfür müsste sie zunächst ihre Subjekttheorie überdenken.

VII. Die «Gender»-Theorien (die Travestie)

Wie wir gesehen haben, leistet die «Gender»-Theorie dem Gedanken Vorschub, die Geschlechterdifferenz und die sich hieraus ergebenden Verhaltensmuster würden auf bloßer Willkür basieren. – Gewissen Interessengruppen ist es bereits gelungen, diese besonderen Verhaltensmuster im Gesetz (der symbolischen Ordnung) zu verankern (zum Beispiel die

künstliche Befruchtung oder die Adoption von Kindern durch homosexuelle Paare). Diese Neuerung ist von nicht geringer Bedeutung: Denn auch wenn die Homosexualität so alt ist wie die Welt, so ist es doch das erste Mal, dass sie sich als gesellschaftliches Modell und politische Alternative zu Wort meldet, denn z.B. gerade die antike Homosexualität war darauf bedacht, dass die Weitergabe des Lebens auf den strengen, durch die Gesetze des Staates garantierten Rahmen der Ehe eingeschränkt blieb. Doch die «Gender»-Theorie stützt sich auf ein zentrales Problem der Metaphysik, den Primat des Subjekts. Kann die Subjektivität darüber entscheiden, wer ich bin? Deshalb die Notwendigkeit, die Frage erneut zu stellen: Was ist ein Subjekt? Kann man den gesamten Handlungshorizont des Menschen auf der Freiheit des Individuums begründen? Sollte das Gesetz auf dem Recht basieren, tun und lassen zu können, was ich will? Also auf der absoluten Sicherheit, dass ich das Subjet sämtlicher meiner Vorstellungen und sämtlicher meiner Handlungen bin? Das eigentliche Problem ist ein metaphysisches, lange bevor es ein moralisches oder ein politisches ist.

Es zeigt sich hier also, dass die Geschlechterdifferenz nicht, wie die «Gender»-Theorien behaupten, eine bloß gesellschaftliche Konstruktion ist. Sie ist aber auch keine bloße Tatsache der Natur. Denn die Geschlechterdifferenz, die den Menschen zunächst einmal nur unter all die anderen Wesen einreiht, für die die genetische Vermischung und die Ergänzung der Geschlechter charakteristisch ist, weist eine ontologische Dimension auf. Doch diese bleibt leer, allen Interpretationen offen, solange sie nicht mit der Bedeutung gefüllt wird, die ihr durch die Vater- und Mutterschaft verliehen wird. Die Differenz ist derart unauflöslich ontologisch und symbolisch. Hieraus ergibt sich, dass der Mensch kein mit einer unendlichen Macht über die Dinge ausgestattetes Subjekt ist, dass das Menschliche für den Menschen kein Experimentierfeld ist, sondern innerhalb einer symbolischen Ordnung verankert, welche ihm Sinn verleiht.

Seine individuelle Wahl hinsichtlich der geschlechtlichen Differenz in den Rang gesellschaftlicher Normen zu erhöhen, bedeutet nichts anderes als an der symbolischen Ordnung (dem Gesetz und dem Sinn) zu rütteln, und zwar in einer Art und Weise, die diese ernsthaft in Gefahr bringt.

Anmerkungen

[1] Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1995, S. 334 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* II, Gallimard 1947, S. 1.
[2] «essai de compenser cette catastrophe en aliénant son existence dans une image dont autrui fondera la réalité et la valeur », a.a.O., S. 14.
[3] T. W. Laqueur, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris 1992 (= *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge 1990.
[4] *Act up* entstand 1987 in New York als Aktivisten der Aids-Bewegung sich erstmals offensiv und gemeinschaftlich für mehr Mittel gegen das HI-Virus einsetzten. Der Bewegung gehören Schwule, Lesben, FeministInnen und verschiedene weitere soziale Gruppen an (Anm. d. Übers).
[5] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §10, in: ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Bd. II, Frankfurt a. M. 1977, S. 64f.
[6] «Faktizität» im Original deutsch (Anm. d. Übers.).
[7] *Sententiae* II. d.18, a.1, q.2, ad 3, p. 450b.
[8] Thomas von Aquin, *In Quattuor libros Sententiarum,* IV,d.41,q.1,a.1 resp., *Opera omnia*, Bd. 1, hrsg. v. R. Busa, Stuttgart 1980, S. 623. – Thomas v. Aquin zitiert hier die *Nikomachische Ethik* VIII von Aristoteles.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

GENDER: EINE THEORIE AUF DEM PRÜFSTAND

Daß die Gender-Theorie einige Sackgassen aufweist, vor allem im Blick auf ein fehlendes Verständnis von «Leib», lässt sich unschwer feststellen. Erfreulich ist aber, dass nicht nur «von außen» kommende, sondern in jüngster Zeit eine anspruchsvolle inner-feministische Kritik der Gender-Problematik erfolgt, die in den Grundzügen auf jene Sackgassen verweist und ein Weiterdenken freiräumt.[1] Diese Kritik steht in der Regel im Rahmen philosophischer Denkansätze wie Phänomenologie und Hermeneutik und macht diese fruchtbar für ein Aufdecken der verborgenen, unbewußten oder auch nur unausgesprochenen Voraussetzungen für Gender. Damit kann die relativ lähmende Debatte, ob Geschlecht Natur oder Kultur sei, wieder Fahrt aufnehmen und vor allem in andere Denkmöglichkeiten vorstoßen.

Die seit rund 25 Jahren im angloamerikanischen Raum entfachte Sex-Gender-Theorie wirft einen Unterschied von biologischem Geschlecht (sex) und zugeschriebener (kultureller, sozialer, geschichtlicher) Geschlechtsidentität (gender) auf, und zwar im Sinne eines Dualismus.[2] Etwas anders formuliert läßt sich von Determinismus durch Natur versus Voluntarismus durch Selbst- und Fremdwahl sprechen: «Habe» ich ein Geschlecht oder mache ich mich mit einem Geschlecht meiner Wahl identisch – anders: Ist Frau immer schon Frau oder wer «macht» Frau zu Frau und Mann zu Mann? Im feministischen Kanon der Sex-Gender-Debatte können beide kontroverse Positionen beispielhaft einerseits an der Lacan-Schülerin Luce Irigaray (*1932) und andererseits an Judith Butler (*1956), Rhetorikprofessorin in Berkeley, entwickelt werden. Zwar widersprechen sich beide elementar, ihr Ziel ist jedoch dasselbe: den Zwiespalt zu entschärfen, ja aufzuheben. Dennoch bleiben sie – so die auszuführende These – dem angeblich unterlaufenen Dualismus je auf ihre Weise verhaftet: Irigaray der «Natur», Butler der «Kultur» des Geschlechtes. Beide Einseitigkeiten werden gegenwärtig auch durch andere Disziplinen gestützt: auf Seiten des Naturalismus durch die Genetik (Hinweis auf den Chromosomensatz xx und xy)

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

und die Evolutionstheorie (Hinweis auf den genetischen Vorteil durch geschlechtliche Fortpflanzung); auf Seiten der Kulturtheorie durch den Konstruktivismus und eine Radikal-Semiotik (nach der es keine «Sachen», nur noch Zeichen über Zeichen über Zeichen gibt, oder mit den Worten von Gertrude Stein: «Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose…» Denn was eine Rose «wirklich» sei, entgehe der Sprache).

Luce Irigaray: Geschlecht ist ontologisch vorgegeben.

Irigaray besteht auf der sexuellen Differenz als einer *ontologischen* Differenz (in Anlehnung an Heidegger) als einem nicht weiter aufzulösenden Unterschied: Insofern ist für sie die Sex-Gender-Dualität zugunsten der sexuellen Vorgabe aufzuheben.

Aus ihrem umfangreichen Schrifttum lassen sich drei Hinsichten auf die Naturhaftigkeit von Geschlecht herausschälen[3]:
- Die Geschlechtsdifferenz ist insofern unter allen sonstigen Unterscheidungen zwischen Menschen (nach Alter, Ethnie, Kultur etc.) einzigartig, als sie nicht zu unterlaufen oder aufzuheben sei;
- in der Folge bedeutet dies eine grundsätzliche Unergründbarkeit oder Nichterkennbarkeit des anderen Geschlechts[4];
- Geschlechtsdifferenz ist nicht nur körperlich, sondern auch sprachlich bestimmt; Sprache und Geschlechtlichkeit formieren und verstärken sich gegenseitig, sind ausgeprägt und unhintergehbar symbolisch vermittelt[5].

Der letzte Überschritt in den symbolischen Bereich von Geschlecht läßt auch Welt und Dinge binär – geschlechtlich – lesen: Ein Beispiel sind die weiblichen und männlichen Artikel vieler Sprachen für nicht-menschliche Gegenstände und Zusammenhänge. Andererseits könnte mit demselben Argument gleichfalls eine «konstruierte» oder «fließende Identität» verbunden werden: Weshalb ist «die Sonne» im Deutschen weiblich, «sol» aber in den romanischen Sprachen männlich konnotiert? Irigaray beharrt jedenfalls auf dem unhintergehbaren, letztlich ontologischen Unterschied des Geschlechts, bei allen individuell und sozial möglichen Variablen, die ja nicht aus dem binären System heraustreten, auch wenn sie die Zuordnung männlich-weiblich umdrehen.

Mit der Ausweitung der Körperlichkeit auf das Symbolische ist Irigarays *politisches* Ziel bestimmbar: die Entlarvung und Zerstörung einer bisherigen westlich-maskulinen Deutungshoheit von Kultur, Geschichte, Ökonomie und das Aufbrechen einer neuen, durchgängig binären Kultur – allerdings eben um den Preis der Unergründbarkeit des anderen Geschlechts. Dieser Preis habe in Zukunft Bemächtigungsversuche des «Unbekannten» über das «Unbekannte» auszuschließen – so die «Ethik der Differenz». In einem

weiten Sinn handelt es sich um die Ethik, ein unerreichbar Anderes einfachhin zuzulassen, ihm (politischen) Platz einzuräumen, in diesem Fall konkret: dem weiblichen Anderen einen gleichgewichtigen Blick auf Welt nicht mehr vorzuenthalten.

Judith Butler: Geschlecht ist semantisch konstruiert.

Butlers Ansatz ist demgegenüber *erkenntnistheoretisch*: Alles Wirkliche muß durch Erkennen/Sprechen vermittelt sein, auch der (eigene) Körper. Normativität könne niemals aus der Natur, immer nur aus Kultur stammen; die Rede von Mann und Frau im Blick auf den Körper sei in ihrer verborgenen, durchwegs unbewußten Normativität aufzudecken. Erst der Imperativ der heterosexuellen Norm führe zu einer binären Geschlechtswahrnehmung: Allein diese sei erlaubt und sinnvoll – und werde daher als einzige eingeblendet. Andere geschlechtliche Möglichkeiten gerieten damit von vornherein aus dem Blick. Wenn diese Konstruktion – Geschlecht als Folge einer latenten, nicht begründeten Norm – durchschaut sei, verfalle damit auch die Auffassung von einem «anderen» Geschlecht.[6]

Konkret bedeutet «Durchschauen» eine neue Praxis und Gegennormierung: Homosexualität, möglicherweise sogar inzestuöse Verbindungen werden als *politisches* Mittel vorgeschlagen, um als Ziel den Staat und die Gesetzgebung zu einer Abschaffung bisheriger Normierungen zu zwingen und die individuelle Wahl variabler Geschlechtsbetätigung außerhalb irgendwelcher Normen zu ermöglichen. Staat und Recht werden in Bezug auf Geschlecht unnötig; Staat wird in Individuen atomisiert, deren Geschlechtsbezeichnung als (vorläufige) Geschlechtsorientierung nicht mehr abgefragt werden darf.

Butlers Radikal-Konstruktivismus unterläuft der Absicht nach ebenfalls den Sex-Gender-Dualismus, indem Erkennen, Sprache und Symbolik einfach auf den Körper geschrieben werden, und zwar eher vom Individuum, weniger von einer gemeinsamen Kultur ausgehend (genauer: Kultur soll über Individuen verändert werden). Die Faktizität des Körpers gilt als leer, als *tabula rasa* je meines Entwurfes; insofern kann (soll?) er mehrfach und immer wieder überschrieben werden. Fließende Identität hat auch das (aufklärerische) Denken von Subjekt als oktroyierte Norm aufzudecken. Dieser Vorschlag geht folgerichtig an die Grenzen der Sprache, sofern sie unterschwellige Normen oder eben binäre geschlechtliche Zuweisungen tradiert. Tatsächlich ist die Umformung von Sprache ebenfalls ein politisches Ziel dieser Art von Konstruktivismus.[7] Auch Grammatik wird aufgebrochen: In englisch-sprachigen Ländern, vor allem in USA und Australien, wird anstelle von he/she oder her/his tendenziell das «gender-neutrale» they oder their im Sinne eines Singulars (!) propagiert, auch wenn es

grammatisch mißverständlich wird. («This person carries their bag under their arm.») In Spanien ist es unter der sozialistischen Regierung bereits Gesetz, anstelle von Vater und Mutter in den Geburtsurkunden nur noch «Progenitor A» und «Progenitor B» einzutragen, um Geschlechtsangaben zu vermeiden.[8] Daß es damit sprachlich nur noch «Erzeuger», nicht aber mehr «Gebärende» gibt, ist offensichtlich gegen eine sperrige Sprache, die noch prämodernen Mustern verhaftet bleibt, in Kauf zu nehmen.[9]

Kritische Rückfragen

Vergleicht man Irigaray und Butler, so wollen beide den Sex-Gender-Dualismus auflösen; dennoch sind ihre Theorien unvereinbar. Eben dies führt in die Sackgasse, verrät «einen Mangel an Reflexion hinsichtlich der Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie»[10].

Irigaray setzt zwar nicht naiv auf eine unvermittelte «Erfahrung», weist aber letztlich ihre These von der «Nichtverstehbarkeit» des anderen Geschlechts nicht aus. Begründen kann sie dies nur auf den *faktisch* unterschiedlichen männlichen oder weiblichen Körper, diese Faktizität müßte aber erkenntnistheoretisch tiefer durchdacht, nämlich symbolisch überstiegen werden. Denn in der Folge würde die ontologische Differenz auch ein schwerwiegendes Problem aufwerfen: Sofern Welt (nur) über den eigenen Körper erschlossen wird, würde es letztlich zur Erschließung zweier nicht oder schwer aufeinander beziehbarer Welten kommen – die ontologische Differenz würde sich zu einer Doppelwelt des männlichen oder weiblichen Blicks erweitern. Um diese These zu stützen, müßte noch eine je eigene geschlechtsdifferente Sprache, Kultur, Sozialität aufgewiesen werden (wo gab und gibt es sie in der Geschichte – oder müßte man von einer kruden durchgängigen Ausschaltung dieser zweiten weiblichen Welt ausgehen?); zumindest muß eine weiblich gelesene Welt nach Irigaray in Zukunft politisch eingefordert werden. Kommunikationshemmungen sind damit vorgezeichnet, und zwar auf Dauer – sogar um so mehr, je mehr sich die als dominant betrachtete männliche Kultur auf nur *ein* mögliches Modell von Welterschließung zurückzunehmen hat. So angenehm vieles bei Irigaray berührt, zumal sie auf dem Boden der Differenz und des Staunens am anderen bleibt[11], so gelingt die Brücke zum anderen Geschlecht nur in der Weise von Beschwörungen. Erkenntnistheoretisch bleibt unklar, wieso der «andere» Körper nicht zugleich zur Selbsterfahrung führt – bleibt er tatsächlich im Bereich des «ganz anderen»?

Insofern ist Irigarays vermeintliche «Naivität» zwar nicht einfach ihrem ontologischen Ausgang als solchem verdankt, sie speist sich aber rückwirkend aus dem gewünschten Ziel: eine «andere Welt» von und für Frauen zu legitimieren. Um diesen Preis werden aber einheitliche, vermittelbare

Weltsichten oder doch wenigstens «Segmente» von Übereinstimmung nicht wirklich thematisiert: Wo grenzt sich Unterschied von Spaltung ab? Wo unterläuft bleibende Differenz das Denken und die gemeinsame Aufgabe einer gemeinsamen Welt? Ist Geschlecht durch nichts «aufzuheben»? Ist Weltsicht tatsächlich durchgehend sexuell konnotiert – also vom Leib anfangend über die Seele bis zum Geist? Spitz gefragt: Gibt es doch die «weibliche Mathematik»? Selbstverständlich würde Irigaray dies verneinen, aber theoretisch erhellt sie nicht den Selbstüberstieg des Geschlechts durch (gemeinsame) Sprache und Symbolik. Erkenntnis bleibt tendenziell rückgebunden an Leib und Geschlecht.

Butler andererseits läßt eine entgegengesetzte tief problematische Ausblendung, fast überscharf, erkennen. Ihr «Linguizismus»[12] verstärkt sogar den Sex-Gender-Dualismus, den er aufzulösen beabsichtigt: Sie versteht den Körper als un-wirkliches, un-soziales, passives Objekt, nicht mehr als Subjekt des Diskurses: Er spricht nicht mehr mit, macht selbst keine Aussage mehr über sich. Dieses Verstummen oder Sich-willenlos-Überschreiben-Lassen weist auf ein entschieden dominantes Verhalten zum Körper hin: Keinesfalls ist er mehr «Leib» mit eigener «Sprachlichkeit», zum Beispiel in seiner unterschiedlichen Generativität von Zeugen und Empfangen/Gebären oder in seiner unterschiedlichen leibhaften Erotik von Eindringen und Annehmen/Sich-Nehmen-Lassen. Zum «Ding» reduziert, bleibt er gleichgültig gegenüber dem willentlich Verfügten. Aus Leib mit der Wortwurzel lb- (wie in «Leben» und «Liebe») wird endgültig Körper (corpus in der Nähe von corpse). Seine Symbolik wird nicht fruchtbar, die phänomenale Selbstaussage kastriert.[13]

Die radikal dekonstruktivistische Gender-Theorie steht dem Gedanken einer Gegebenheit des Geschlechts deswegen abweisend gegenüber, weil darin ein rascher Schritt vom Sein zum Sollen vermutet wird. Dieses Tabu wäre aber mittlerweile umgekehrt zu befragen: Statt des «biologistischen Fehlschlusses» herrscht hier ein «normativistischer Fehlschluß»: Normen werden einfach – je nach Situation, je nach Individuum – als willkürlich gesetzt verstanden und daher aufgehoben, ohne je einen sachlichen Bezug vorauszusetzen. Das Ich kennt keine Fleischwerdung; der Körper ist «‹Platzhalter des Nichts› und Hüter der ‹tabula rasa› seiner scheinbar völlig ausgeräumten Ankunfts-stätte»[14]. So gesehen liefert Butler eine erneute Variante der extremen Bewußtseinsphilosophie mit ihrer hartnäckigen Körper-Geist-Spaltung (die eigentlich als «phallozentrisch» angegriffen wird). Der Vorwurf maskulinistischer Subjektzentriertheit mit Fixierung des Objekts ist solcherart geradewegs umzudrehen. Butlers Epistemologie schaltet Ontologie einfachhin aus. Von woher der Wunsch zur Überschreibung (genauer: Beschriftung) des Körpers genommen wird, bleibt unklar – gibt es nicht wenigstens vage reale Vorgaben für diesen Wunsch? Wenn schon

Text: Ist der Leib nicht wenigstens ein «Palimpsest», will sagen ein Dokument, dessen Erst-Beschriftung, obwohl ausradiert, hie und da wieder durchschimmert? Ist er nicht sogar ein «Kryptogramm», ein «Intext», der im (beliebig?) dekonstruierbaren Text hartnäckig aufscheint?[15] Die Dekonstruktion des Leibes gerinnt zur Geste des Imperators, der in fremdes unkultiviertes Gebiet eindringt und es besetzt – obwohl er dies doch selbst «ist». Widerstandslos, ja nichtig, bietet sich der Leib als vorgeschlechtlichen «Körper» an.

Vorgabe und Anverwandlung

Der Gedanke der Selbstgestaltung des Menschen – im Blick auf Butler – ist an sich gesehen weder sachlich falsch noch moralisch böse. Er gründet in der merkwürdigen – auszeichnenden wie gefährlichen – Tatsache, daß der Mensch unter den anderen Lebewesen tatsächlich eine Sonderstellung einnimmt, auch im Blick auf sein Geschlecht – schon rein naturwissenschaftlich betrachtet. Die Sonderstellung beruht – nach Jahrzehnten der vergleichenden Verhaltensforschung bekannt – auf der Instinktarmut, der erstaunlichen «Unbehaustheit» des Menschen in der Welt. Positiv: Er hat zwar keine Reiz-Reaktions-Sicherheit wie ein Tier, dafür aber Freiheit vom Instinkt und Freiheit zur Welt und zu sich. Freiheit *von* bietet volles Risiko der Fremd- und Selbstgefährdung. Freiheit *zu* bildet zugleich die schöpferische Flanke: zur Gestaltung von Welt und Mensch als *homo faber*. Anthropologie kommt daher nicht umhin, den Menschen als spannungsreiche Wirklichkeit zu beschreiben, das heißt als zwischen Polen «ausgespannt»: dem Pol einer gegebenen Ausstattung der «Natur» und dem Gegenpol der Veränderung: einem Werden, einem Futur, der «Kultur». «Werde, der du bist», formuliert der orphische Spruch, aber was so einfach klingt, ist das Abenteuer eines ganzen Lebens. Abenteuer, weil es weder eine «gußeiserne» Natur noch eine beliebige «Kultur» gibt, sondern *datum* und *factum* in lebendiger Beziehung stehen: zwischen Grenze der Gestalt (positiv: dem «Glück der Gestalt») und Freiheit (positiv: «dem Glück des Neuwerdens»).

In Anwendung auf die vorliegende Frage heißt das: Ein Tier *hat* seine Geschlechtlichkeit und muß sie nicht gestalten; daher ist seine naturhaft gesicherte Sexualität frei von Scham und funktional eindeutig auf Nachkommenschaft gerichtet. Ein Mensch *ist* und *hat* seine Geschlechtlichkeit *und* muß sie gestalten: Sie ist nicht einfach naturhaft gesichert, vielmehr kulturell bestimmt und schambesetzt wegen des möglichen Mißlingens; außerdem ist sie funktional nicht notwendig an Nachkommenschaft gebunden. Wir sind nicht distanzlos eins mit der Geschlechtlichkeit, sondern von ihr distanziert: In ihr tut sich ein Freiraum für Glücken und Mißlingen auf, auf dem Boden der unausweichlichen Spannung von Trieb (naturhafter

Notwendigkeit) und Selbst (dem Freimut der Selbstbildung). Fleischwerdung im eigenen Körper, Anverwandlung der körperlichen Vorgabe in den eigenen Leib, «Gastfreundschaft» («hospitalité» bei Levinas) gegenüber dem anderen Geschlecht sind die Metaphern, die den Vorgang der Annahme, nicht der Rebellion oder Neutralisierung, Nivellierung und «Verachtung» der Vorgabe kennzeichnen.

Zugleich gilt es im Blick auf Irigaray, aus dem Geschlecht keine Barriere zu bauen, sich nicht ins Anderssein zu verbarrikadieren, der möglichen Verliebtheit ins Doppel-Rätsel des Eigenseins und Andersseins nicht nachzugeben. Auch die Mythen wissen von der Versuchung, in der «Brünne» Brunhildes, im Schlaf Dornröschens, im Namen-Rätsel der Turandot eigensinnig zu verharren, den Löser nicht zuzulassen, ihm unübersteigliche Hindernisse zu bauen, die er möglicherweise mit dem eigenen Tod bezahlt.[16] Gerade die älteren Mythen lassen den Geschlechterkampf zu Ungunsten beider enden – im tödlichen Missverstehen, in der Haßliebe des Unerreichbaren; erst das Märchen läßt die Beziehung glücken.

Daher ist das zwiefache Geschlecht einer kulturellen Bearbeitung nicht nur zugänglich, sondern sogar darauf angewiesen. Nur – im Unterschied zu Butler –: Selbstgestaltung ist in eine komplexe Ausgangslage gestellt. Geschlechtlichkeit ist zu kultivieren, aber *als* naturhafte Vorgabe (was könnte sonst gestaltet werden?). Kultivieren meint: weder sich ihr zu unterwerfen noch sie auszuschalten. Beides, Natur und «Überschreibung», läßt sich an den zwei unterschiedlichen Zielen der Geschlechtlichkeit zeigen: der erotischen Erfüllung im anderen und der generativen Erfüllung im Kind, wozu allemal zwei verschiedene Geschlechter vorauszusetzen sind. «Zur erotischen Rechtfertigung des Menschen gehört das Kind» – solche Sätze können neuerdings wieder philosophisch geschrieben werden.[17] Und auch das Kind selbst ist wiederum kein Neutrum, sondern tritt als «Erfüllung» des Liebesaktes selbst in das zweiheitliche Dasein.

Zur kulturellen Bearbeitung gehört andererseits, aus der Zweiheit in eine *gemeinsame* Welt zu blicken. Fruchtlos wird die Geschlechtsdifferenz dann, wenn sie aus der Zweiheit einen Antagonismus des Herrschens und Sich-Unterwerfens (beides auch noch gegenseitig) ableitet. Diese Verstörung der Geschlechter ist hinlänglich bekannt und kulturgeschichtlich wirksam (gewesen). Zu diesem Geschlechterkampf, zum Messen aneinander kann die zunächst «unschuldige» Vorstufe des Sich-Nicht-Verstehens durchaus verleiten. «Frauensprache»/»Männersprache» ist immer noch nicht die Sprache zweier gegenseitig Taubstummer, oder weniger dramatisch ausgedrückt: ist immer noch nicht Schicksal. Denn: Gerade auch das Geschlecht will noch einmal überstiegen, transzendiert werden – eben auf den anderen hin; in diesem Übersteigen liegt die Beglückung, eben im Finden des «Anderen». Wo das Geschlecht im leeren Suchen zerschellt, was

zu den tragischen Möglichkeiten gehört, ist damit nicht schon sein Kern des «Über-sich-Hinaus» trügerisch. Religiöse Kulturen wissen von der Möglichkeit eines Alleinseins, das sich auf ein göttliches Gegenüber bezieht – über das Geschlecht hinaus.

Welche Lösungen wahrt das Christentum?

Es macht die Not unserer Existenz aus, daß sie alle Lebensvollzüge degradieren kann. Es gibt die Zweckgemeinschaft Ehe, den Selbstgenuß im Sex, das frustrierte, leergewordene Zölibat, das erzwungene, lähmende Alleinsein. Bibel und Kirche, die an dieser Stelle immer seltener befragt werden, «wahren» jedoch eine «Lösung» der geschlechtlichen Phänomene. Wenn am Ende eines philosophisch argumentierenden Artikels das Christentum als Erkenntnisquelle eingeführt wird, scheint dies ein unzulässiger Ebenenwechsel zu sein. Es geht dabei aber gerade nicht um theologische Setzungen, sondern um jenen intellektuellen Thesaurus, der in den eher narrativen biblischen Sätzen und in den Theologien der Jahrhunderte phänomenal erschlossen werden will. Es ist aller Energie des Denkens wert, den Aussagen über den Ur-Sprung des Geschlechts nachzudenken. Was wird darin sachlich «verwahrt»?

Zunächst eine Einsicht in Fehlentwicklungen, an zweiter Stelle eine Formulierung von «Fleischwerdung», auch im Geschlecht.

Tatsächlich gibt es vor dem Maßstab der Bibel drei große (Fehl)entwicklungen schon antiker Art, die bis zum heutigen Tage wirksam sind. Zum einen: Die Vergötterung des Geschlechts wird wie alle welthaften Götzendienste abgewiesen (Ex 20,4f). In einer magischen Kultur sind alle ekstatisch-rauschhaften Zustände, auch der Sexualgenuss, als unmittelbare Anwesenheit eines geheimnisvoll Göttlichen (*Numinosen*) gesehen, gefeiert, ja angebetet worden, z.B. in der Form von Fruchtbarkeitsriten. In der heutigen Form hat sich dies als das verantwortungslose Überwältigen-Lassen durch den Trieb, dem man sich wie einer fremden Macht ausliefert, erhalten. Mit dieser Potenz wird auch in den Medien gespielt: mit dem Feuer einer tiefen, noch ungeordneten Faszination, die «wie von außen» anspringt.

Zum zweiten verwirft die Bibel den egozentrischen Ich-Genuß, der das Gegenüber nur werkzeuglich (sklavisch) nimmt – hier fällt das Wort «Unzucht» (Mk 7,22; Röm 13,13; Gal 5,19; 1 Petr 4,3). Aus seiner scheinbaren Antiquiertheit übersetzt: Man kann den Leib zum (animalischen) Körper degradieren, die Personalität ausklammern und den Trieb zum mechanischen Ablauf herabsetzen. Solche «Abspaltungen» bringen den ‹Sex› hervor, der im Grunde die Beziehung zu einer Ware erniedrigt und, noch deutlicher ausgedrückt, gerade die Frau, neuerdings auch den Mann, als Ware verkauft.

Noch im 19. Jahrhundert betrachtete übrigens eine atheistisch eingefärbte Medizin – im Soge der Aufklärung – alle Leibvorgänge als bloße Maschinenreaktionen (1748 erschien das berühmte Buch «L'Homme machine»/«Die Menschmaschine» von La Mettrie). Auch seelische Empfindungen, die Liebe eingeschlossen, wurden als steuerbare Abläufe gedeutet, als unfrei-mechanisch. In diesem Sinne konnte man auch von «Geschlechtsteilen» an der Körpermaschine sprechen. Solche «Teile» können verkauft oder hergegeben werden, aber «das Ganze» behält man für sich, auch in der Geschlechtsbeziehung.

Drittens widerspricht die Bibel aber auch einer nicht minder gefährlichen Einschätzung eines übersteigerten Idealismus: Der Leib wird vom Geist getrennt gesehen und diesem untergeordnet. Wieder wird hier die Person in ihre «Teile» zerschnitten, nur daß das Geistige als Maßstab empfunden wird. Hier kommt es zur Scham, überhaupt einen Leib zu haben (wie in der Spätantike häufig formuliert), ja der Bereich der Sexualität wird als tierisch empfunden. Das orphische Wortspiel «Körper-Gefängnis» (*soma sema*) wirkt durch die abendländische Geistesgeschichte in mannigfaltigen (auch christlichen) Umsetzungen. Diese Wirkung ist umso stärker, als ja tatsächlich Leib, Sexualität und Geist nicht einfach aufeinander zugeordnet sind; nicht zuletzt ist die Scham eine Antwort auf dieses Empfinden, in seinen Anlagen uneinheitlich zu sein. Auch außerhalb des Christentums gibt es, wie die Kulturgeschichte breit belegt, eine Fülle von unterschiedlichen Überformungen des Geschlechts durch Tabu, Askese, Triebverzicht.

Diesen Überformungen des Geschlechts stehen Entwürfe gegenüber, die den Leib – im Alten wie im Neuen Testament – als Träger der Personalität (subjektiv) sehen, und (intersubjektiv) weitergehend als Träger aller Beziehungen, zu Welt, den Menschen, zu Gott. Im Alten Testament ist die innere Nähe von Geschlechtsliebe und Gottesbeziehung mit großer Unbefangenheit ausgesprochen, am strahlendsten im Hohenlied, wo die leibliche Liebe der beiden Menschen zueinander auch auf die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf gelesen werden kann (und in der mystischen Tradition lange gelesen wurde). Nicht zuletzt: Gerade die *Fleisch*werdung Gottes ist ein Neueinsatz und eine Herausforderung: Wie kann Gott überhaupt einen Leib und ein Geschlecht annehmen? Dies ist entgegen allen Idealisierungen leibloser Göttlichkeit die eigentliche Unterscheidung von allen anderen religiösen Traditionen, sogar vom Judentum. *caro cardo* – das Fleisch ist der Angelpunkt. Die Inkarnation Gottes setzt das gesamte Leibphänomen in ein neues, unerschöpfliches Licht[18] – nicht minder die leibliche Auferstehung zu todlosem Leben. Auch Kirche wird als Leib gesehen, das Verhältnis Christi zur Kirche als bräutliches (Eph 5,25), und die Ehe wird zum Sakrament: zum Zeichen realer Gegenwart Gottes in den Liebenden. Es ist dieses Rückbinden des Geschlechts in seinen zentrifugalen

Möglichkeiten an den ganzen Menschen, das die Bibel vorstellig macht: damit der ganze Mensch sich übersteigt, und nicht nur seine Biologie oder sein Geist ins Leere, ins Du-lose wegstreben.[19] Stattdessen spricht die Sprache, wieder einmal überraschend, vom Gegen-Über: worin der Anteil des «Über» gerade am Du zu erfahren ist. Auch dahin muß Geschlecht bearbeitet, kultiviert werden, aber nicht um seiner Zähmung oder sogar Brechung willen, sondern seiner wirklichen und wirksamen Ekstase wegen.[20] Ekstase meint: «Liebe. Man verlegt den Mittelpunkt aus sich selbst heraus.»[21]

Allerdings: «Aber wiederum in eine endliche Sache.»[22] Das Glücken der Geschlechtlichkeit kann daher weder durch das Sakrament noch durch anderen Segen garantiert werden, aber christlich angeben lassen sich die Elemente, unter denen die schwierige Balance gelingen kann: a) den Leib in seinem Geschlecht und b) in der Anlage für das Kind als Vorgabe anzuerkennen. Anders: Im Endlichen zu verbleiben – im Geschlecht sich nicht selbst genug sein können, im Kind zu «sterben». Das ist kein naiver Naturbegriff mehr, sondern die schöpferische Überführung von Natur in kultivierte, angenommene, endliche Natur.

Dennoch und gerade deswegen steht sie im Raum der Übersteigung und nicht in einem flachen Materialismus. c) Auch der Eros wird in den Bereich des Heiligen gestellt: im *Sakrament*. Auch Zeugung und Geburt werden in den Bereich des Heiligen gestellt: Sie sind paradiesisch verliehene Gaben (Gen 1,28). Nie wird nur primitive Natur durch Christentum (und Judentum) verherrlicht: Sie ist vielmehr selbst in den Raum des Göttlichen zu heben, muß heilend bearbeitet werden. Hildegard von Bingen sagt den schönen Satz, Mann und Frau seien «ein Werk durch den anderen» (unum opus per alterum). Wie tief solches Werk im Leiblichen verankert ist, zeigt eben das Kind. «Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes», formulierte der Pietist Friedrich Christoph Oetinger. «Fruchtbarkeit ist das Ende der Werke Gottes», könnte man der Sache nach weiterformulieren, leiblich und geistig verstanden.

Geschlecht ist Selbstgewinn und Selbstverlust im anderen, es ist fleischgewordene Grammatik der Liebe. Leib ist schon Gabe, Geschlecht ist schon Gabe – aber nicht im Festhalten als «meine», «dir» unzugängliche Habe, sondern im Weitergeben, sogar im Entäußern, im Armwerden am anderen, zugunsten des anderen. Aber auch nicht im Verwerfen der Gabe und in ihrem Umschreiben zur Selbstbemächtigung, in der Sterilität der Verweigerung: Ich will mir nicht gegeben sein. Nicht zufällig entfaltet sich heutiges phänomenologisches Fragen an einem Denken der «Gabe», wie Husserls Letzt-Begriff der «Gegebenheit» weiterformuliert wird.[23]

Geschlechtlichkeit ist Grund und Ur-Sprung des von uns nicht Machbaren, der Passion des Menschseins. «Liebe, Schmerz der getrennten Existenz. Zwei Wesen sollen eines sein, doch wenn sie eines wären, würde sich dieses

Wesen selber lieben, und welchen schlimmeren Albtraum könnte man sich vorstellen? (…) Narziß verlangt von sich selbst, ein anderer zu werden, um ihn lieben zu können. Der Liebende verlangt von der Geliebten, daß sie er wird.»[24] Reich an dieser Zweiheit und arm durch sie – mit ihr begabt, uns selbst aber nicht genügend, wie Platon im Symposion zeigte, abhängig von der Zuwendung des anderen, hoffend auf die Lösung durch den anderen, die aus dem Raum des Göttlichen kommt und in ihrer höchsten, fruchtbaren Form dorthin zurückleitet (Gen 1,27f). Was also im griechischen Denken ein «Fehl» ist: die mangelnde Einheit, wird im biblischen Denken zum Glück der Zweiheit, die vom *einen* Ursprung unterfangen wird.

Zu modischer Breite angewachsen ist heute ein ideologisch unterfüttertes Ausweichen vor dem anderen Geschlecht, seiner Zumutung durch Anderssein. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet jeweils die Zwei-Einheit aus Gegensatz, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem (allerdings nur quasi, weil ein Partner doch die «andere» Rolle übernimmt). Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig greifen, die alte Genesis-Vision heute erneuert werden, daß sich in dem Einlassen auf das fremde Geschlecht eine göttliche Spannung, die Lebendigkeit des Andersseins und die Not(wendigkeit) asymmetrischer Gemeinschaft ausdrückt? Schöpferisches, erlaubtes, leibhaftes Anderssein auf dem Boden gemeinsamer göttlicher Grundausstattung – mit dem Antlitz von Frau oder Mann: Das ist der Vorschlag des Christentums an alle Einebnungen, Dekonstruktionen, Neutralisierungen.

Im Blick auf die programmatische Bedeutung des Geschlechts sieht Maximus Confessor ein einigendes Ziel dieser glücklichen Zweiheit, worin ihr jetzt noch mögliches Unglück: die postlapsarische Verstörung, der fruchtlose Kampf gegenseitiger Unterjochung, gegenseitigen Nicht-Verstehens aufgehoben ist. Geschlecht kann ja auch von seinem Wortsinn, dem «Geschlachtetsein» oder Hälftigsein, her gelesen werden. Die Brutalität des Nur-Geschlechts, der «Fluß-Gott des Bluts (…) ach, von welchem Unkenntlichen triefend»[25], muß daher nach Maximus Confessor (580-662) endgültig vermenschlicht werden: «Zuerst einigte Gott in sich uns mit uns selbst, indem er die Scheidung in Mann und Weib aufhob und uns aus Männern und Weibern, an denen diese Unterschiedenheit des Geschlechtes das Hervorstechendste ist, einfach und schlechthin zu Menschen machte, im wahren Sinne des Wortes, da wir ganz nach ihm geformt wurden, sein unentstelltes Ebenbild heil und unversehrt an uns tragend, an dem kein Zug von Vergänglichkeit und Verderbnis mehr sein kann; dann einigte er mit uns um unsertwillen die ganze Schöpfung, indem er durch das, was die Mitte einnimmt, die Extreme des Alls zusammenfaßte, wie die Glieder eines Ganzen, das Er selbst ist, um sich herum Paradieseswelt und Menschenwelt miteinander untrennbar verwebend: so verband er Paradies und Erde, Erde

und Himmel, Sichtbarkeit und Geisterwelt miteinander, da er Leib, Sinnlichkeit, Seele und Geist in sich vereinigte, ganz wie wir haben.»[26] Das meint nicht neue Leibferne, es meint den nach-denklichen Horizont verwirklichter Leiblichkeit, die ohne einen göttlichen Horizont nicht zu denken ist.

Nachklang aus Brüssel: Gender Mainstreaming

Besteht überhaupt eine Verbindung von der dargestellten radikalen Theorie des konstruierten Geschlechts zu dem heute – auch in Deutschland – politisch geforderten gender mainstreaming?

Befragen wir die eher unklare Definition des Europarates von 1998: «Gender mainstreaming besteht in der (Re-)Organisation, Verbesserung, Entwicklung und Evaluierung politischer Prozesse mit dem Ziel, eine geschlechterbezogene Sichtweise in alle politischen Konzepte auf allen Ebenen und in allen Phasen durch alle an politischen Entscheidungen beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubeziehen.» Im Übrigen gibt es kaum einen Versuch, dieses Ungetüm von Begriff (also Nicht-Begriff?) in andere Sprachen zu übersetzen.

Offenbar ist mit der vagen Formel kein radikal dekonstruktivistischer Ansatz verbunden. Im Gegenteil scheint damit eine Art Zauberformel gefunden, um allzu begrifflich spröde Überlegungen fernzuhalten und eher pragmatisch vorzugehen. In diesem vagen Sinn haben neuerdings muslimische Frauen aus Pakistan, Iran, Libanon, Marokko, Tunesien bis in die USA sogar den Gender-Jihad ausgerufen.[27]

Trotz dieses «weichen» pragmatischen Verständnisses ist zurückzufragen:

- Als gleichstellungspolitisches Instrument ist gender mainstreaming in dieser Definition global, daher diffus und wenig justitiabel formuliert. Wieweit kann es unter welchen Kriterien überprüft/evaluiert werden? Eine Veröffentlichung in 2004 versammelt dazu mehrheitlich kritische Beiträge.[28] Und auf welche Konzeption von Frau hin soll verändert werden? Weder zu den Kriterien der Evaluation noch zu den Kriterien einer «geschlechterbezogenen Sichtweise» ist etwas ausgesagt. Es gibt aber keine subjektlosen Prozesse. Wer befördert oder verhindert die neue Sichtweise? Wo beginnt eine neue Ideologie?[29]
- Ist gender mainstreaming ein stumpfes, nur modisches Instrument, das reale Fraueninteressen außer Acht läßt? Geschlechterforschung ist zweifellos deswegen notwendig, weil Ungleichheit und nachteilige Ungleichbehandlung – trotz aller Rechtsgleichheit – ein politisch weltweites Faktum und ein empörendes Faktum sind. In diese Forschung gehören aber auch nicht nur modische Begriffe wie Alterität, sondern die konkreten Gebiete, worin sich Ungleichheit manifestiert: Arbeit/Hausarbeit, Ehe, Kindererziehung (nicht: -betreuung), Alter. Zu diesen Stichworten verzeichnet das

neue *Lexikon Gender Studies*[30] auffallend wenig. Wird mit gender mainstreaming nur die weiße akademische Frauenschicht bedient?

- Abgesehen von der Frage der evaluierbaren Durchsetzung stellt sich die vorgängige Frage, ob durch den Begriff Gender nicht – wenigstens unterschwellig – ein leibfernes Selbstverständnis transportiert wird. Was bedeutet der in der Brüssler Definition zentrale Ausdruck «geschlechterbezogene Sichtweise»? Seit etwa zehn Jahren werden Diskussionen unter dem Titel *gender scepticism* geführt, die der Frage nachgehen, ob es überhaupt sinnvoll ist, bei allem und jedem vorrangig nach weiblichen oder männlichen Gesichtspunkten, Handlungsoptionen, Lesarten der Welt zu suchen. Wird damit nicht ein universaler Dualismus in die Welt gesetzt, der viele Dinge semantisch überschreibt, die Welt in eine weibliche und in eine männliche aufteilt? Falls dies sinnvoll sein sollte: Wie wird dieser Dualismus lebenspraktisch überbrückt? Wird der Ausbau «zweier Welten» zwingend?
- Kritisches Weiterdenken ist jedenfalls gefragt, um die beiden «blinden Flecken» der gender-Theorie aufzudecken: den übergangenen Leib und die übergangene Generativität. Leben und Lebengeben ist Folge biologischer Geschlechtlichkeit und nicht sozialen Geschlechtes.

Zwei katastrophale vernetzte Vorgänge bedrohen die europäische Gesellschaft zutiefst und bereits nachhaltig: die demographische Entwicklung und die (erneut gestiegenen) Abtreibungszahlen. Frauenpolitik kann daher nicht nur gender-Politik sein; sie hat Leiblichkeit und Generativität als zwei mehr als semantische Faktoren gezielt zu behandeln, zu stützen, aus dem bloß individuell «interpretierten» Bereich zu einer vorrangigen Aufgabe staatlicher Förderung zu machen. In diesem Sinne wäre deutlich ein neues «Kinder mainstreaming» anzumelden.

- Ist die Kategorie *gender* nicht zu einlinig und monokausal, um Wirklichkeit sinnvoll und human zu verändern? Daher sind in der Diskussion über gender mainstreaming ja weitere Kategorien der Ungleichheit benannt worden, die mit gender wenig zu tun haben: Klasse und Rasse/Ethnie. Angesichts eines religiös fundierten (und bejahten) Unterschieds der Geschlechter wie etwa im Islam, Hinduismus, Shintoismus etc. müßte dazu sogar noch die Religion treten. Nachhaltige Veränderung bedürfte also weit komplexerer Denkmuster als nur des gender-Begriffs. Bedeutet seine Durchsetzung eher eine «furchtbare Vereinfachung», die gerade unter globaler Rücksicht allenfalls in der «Ersten Welt» greift?
- Ist die «Schwesternschaft» aller Frauen eine problemfreie Selbstverständlichkeit? Ist die Universalität dieses Anspruchs nicht eine genehme Selbsttäuschung? Der Riß im Selbstverständnis von Frauen wird – gerade in globaler Wahrnehmung – immer größer. Kulturell und religiös begründete Sichtweisen von Frau lassen sich kaum vereinen; konkret gehört z. B. dazu ein «haariges» Thema wie Mädchenbeschneidung (in Europa!), die durchwegs von Frauen ausgeführt wird.

– *gender* könnte als ein spätes Ergebnis von Aufklärung angesehen werden; diese unterliegt bekanntlich immer einer immanenten Dialektik. In diesem Fall kann befürchtet werden, daß *gender* bisherige Maßstäbe des Weltverhaltens nicht nur positiv, sondern auch negativ verdrängt oder vereinseitigt z. B. die qualitative Beurteilung von Ethik: Ist Abtreibung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Ist die Ganzkörperverhüllung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Erlaubt die *gender*-Optik überhaupt noch gender-freie Wertmaßstäbe? Oder ist gender-freies Denken bereits maskulin oder politisch unkorrekt oder voraufklärerisch?

Es wäre der Katholizität des Nachdenkens angemessen, die Aussagen des Evangeliums als mögliches Korrektiv ins Spiel zu bringen. Auch für den neuen «Hauptstrom» des Denkens gilt: Weder «Natur» (Biologie) noch «Kultur» (zugeschriebene Rolle) sind von sich aus «heil» oder können durch soziale Maßnahmen zu einer überzeugenden Integrität und Identität ausgestaltet werden. Die grundsätzliche «Versehrtheit» der menschlichen Existenz bedarf selbstverständlich menschlicher Anstrengung zur Heilung oder wenigstens Linderung. Dennoch ist es entscheidend, den Horizont der Lösung nicht nur innergesellschaftlich anzusetzen.

Die biblische Genesis weiß von der «Verstörung der Geschlechter» und durch das Geschlecht; sie weiß auch von einem (Er)Löser. Eine solche Sicht belastet nicht, sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung, das Unterlegenheitssyndrom, die eingebaute Frustration des Nicht-ändern-könnens. Und hier beginnt ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Christentum lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und Verändern als notwendig, aber als vorläufig und kontingent. Säkulare Heilsideologien müssen christlich immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Christliche Gesellschaftspolitik erlaubt Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der «Befreiung».

Anmerkungen

[1] Vgl. die Sammelbände: Silvia Stoller/Veronica Vasterling/Linda Fisher (Hg.), Feministische Phänomenologie und Hermeneutik, Reihe: Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven NF 9, Würzburg: Königshausen und Neumann 2005; sowie aus der Argumentation des Christentums: Michelle M. Schumacher (Hg.), Women in Christ. Towards a New Feminism, Grand Rapids 2004.

[2] Vgl. den Artikel von Olivier Boulnois, Die sexuelle Differenz, in diesem Heft.

[3] Das Folgende führt weiter aus eine Argumentation von Veronica Vasterling, Zur Bedeutung von Heideggers ontologischer Hermeneutik für die feministische Philosophie, in: Silvia Stoller u. a. (Anm. 1), 67-95; hier: 87.

[4] Luce Irigaray, Ethik der sexuellen Differenz (1984), Frankfurt: Suhrkamp 1991, 21.

[5] Zur Bedeutung von «symbolischer Vermittlung» s. erneut den Beitrag von Olivier Boulnois in diesem Heft.

[6] Vgl. Judith Butler, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt: Suhrkamp 1997.
[7] Vgl. Ann Pauwels, Gender Inclusive Language: Gender-Aspekte der Globalisierung der englischen Sprache, Vortrag im Gender-Kompetenz-Zentrum der HU Berlin vom 16. April 2004. Sie betonte, in Singapur werde das singular verstandene «they» nur zu 3,6% benutzt, in Australien dagegen zu 74, 9% (geschrieben und gesprochen). Pauwels ist Professorin für Linguistik und Dekanin an der Faculty of Arts, Humanities and Social Science, The University of Western Australia.
Vgl.: http://www.teagirl.arts.uwa.edu.au/presentations_and_publications.
[8] Beim eben vergangenen Kongreß für die Familie in Valencia (Juli 2006), wozu der Heilige Vater erwartet wurde, sagte Kardinal Trujillo in Anspielung auf dieses Gesetz, man müsse wohl jetzt «the Holy Progenitor» begrüßen.
[9] Tatsächlich hatte auch die PDS 2001 in den Deutschen Bundestag den Antrag eingebracht, Geschlechtsbezeichnungen als diskriminierend aus dem Personalausweis zu tilgen.
[10] Vasterling, a.a.O., 89.
[11] «Admiration» im Sinne von «Erstaunen» wird zu einem zentralen Begriff in: Luce Irigaray, Passions élémentaires, Paris: Minuit 1982.
[12] Vasterling, a.a.O., 91.
[13] Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Zwischen Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung, in: IKZ Communio 3 (2001), 225-237, wo auch Edith Steins Phänomenologie der Leiblichkeit herangezogen wird.
[14] Ferdinand Ulrich, Der Nächste und Fernste – oder: Er in Dir und Mir. Zur Philosophie der Intersubjektivität, in: Theologie und Philosophie 3 (1973), 317-350; hier: 318.
[15] Ein Kryptogramm ist eine Folge von Buchstaben, die in einen Text eingelassen sind, aber durch eine Hervorhebung (z. B. durch Rahmen, eine Figur) in einem zweiten Zusammenhang zu lesen sind; meisterhaft sind etwa die Kryptogramme von Rabanus Maurus.
[16] Vgl. dazu H.-B. Gerl-Falkovitz, Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder aus der Kultur- und Geistesgeschichte, Mainz: Grünewald 3. Aufl. 1995.
[17] Ferdinand Fellmann, «Das Paar». Eine erotische Rechtfertigung des Menschen, Berlin: Parerga 2005.
[18] Eine phänomenologische Analyse dazu liefert: Michel Henry, Fleischwerdung, übers. v. Rolf Kühn, Freiburg: Alber 2000.
[19] Rilke thematisiert immer wieder eine Liebe, die über das Du des Mädchens hinweg in «Weltraum», ins «Offene»geht; vgl. die zweite Duineser Elegie.
[20] Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken, Gräfelfing 2001.
[21] Simone Weil, Cahiers. Aufzeichnungen, übers. v. Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. München: Hanser 1993, II, 83.
[22] Ebd.
[23] Vgl. dazu die phänomenologischen Arbeiten von Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Bernhard Waldenfels, Michel Henry, in einem weiteren Sinn auch von Martin Buber und Ferdinand Ulrich.
[24] Simone Weil, Cahiers II, 75.
[25] Rainer Maria Rilke, Die dritte Duineser Elegie, in: Rilke, Werke, Frankfurt: Insel 1980, II, 449.
[26] Maximus Confessor, All-Eins zu Christus, hg. u. übers. v. E. v. Ivanka, Einsiedeln 1961, 52f.
[27] Vgl. Alfred Hackensberger, Emanzipation im Namen des Islam. Muslimische Frauen proklamieren den «Gender Jihad», in: NZZ Nr. 159 vom 12. Juli 2006, 25.
[28] Ute Behning u. a. (Hg.), Was bewirkt Gender Mainstreaming? Evaluierung durch Policy-Analysen, Frankfurt 2004.
[29] Auf einige vermutbare Hintergründe zugunsten einer ideologischen Gleichgeschlechtlichkeit hat verwiesen: Volker Zastrow, Gender Mainstreaming. Politische Geschlechtsumwandlung, in: FAZ Nr. 138 vom 19. 06. 2006, 8.
[30] Metzler Lexikon Gender Studies / Geschlechterforschung. Ansätze, Personen, Grundbegriffe, hg. v. Renate Kroll, Stuttgart 2002, 450 S. Vgl. die Rezension von Wiebke Hüster, Beim Stichwort «Hausarbeit» fehlen die Literaturangaben, FAZ 3.1.2003. Vgl. Genus – Geschlechterstudien. Gender-Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften, hg. von Hadumod Bußmann/Renate Hof, Stuttgart 2005.

Christl Ruth Vonholdt · Reichelsheim

HOMOSEXUALITÄT VERSTEHEN

Wissenschaft kann keine Orientierung geben, sie setzt Orientierung voraus, hat der Soziologe Eugen Rosenstock-Huessy geschrieben. Auch Psychologie ist nicht wertneutral, verschiedenen psychologischen Schulen liegen unterschiedliche Menschenbilder zugrunde. Deshalb soll dieser Aufsatz mit einer Grundorientierung aus biblisch-anthropologischer Sicht beginnen.

Eine biblisch-anthropologische Perspektive

Seit der Frühe der Menschheit hat es wohl Homosexualität gegeben. Im Gegensatz zu vielen anderen Kulturen (z.B. Griechenland) wurde homosexuelles Verhalten in der Geschichte des Judentums und Christentums immer abgelehnt. Warum? Nach biblischem Verständnis gehören zum vollen Menschsein nach dem Bild Gottes von Anfang an zwei Geschlechter: das männliche und das weibliche. Ihr einzigartiges Aufeinandergewiesensein äußert sich gerade in der Geschlechtlichkeit.

Geschaffen «nach dem Bild Gottes» (Genesis 1,26-30) soll der Mensch in der sichtbaren Wirklichkeit etwas widerspiegeln vom Wesen Gottes. Dieser «Mensch» ist nach Genesis 1,27 – und das ist eine eigentümliche Spannung – zwar einerseits der je einzelne Mann und die je einzelne Frau und doch ist andererseits der ganze «Mensch» erst «männliches und weibliches Geschöpf» gemeinsam. Es ist wie bei den beiden Seiten einer Münze: Zwar ist auch der einzelne Mann und die einzelne Frau Träger der Ebenbildlichkeit Gottes, doch gleichzeitig ist der ganze Mensch nach dem Bild Gottes erst die einmalige dialogische Gemeinschaft von Mann und Frau. Nach biblischem Verständnis ist der Mensch gerade kein androgynes Wesen,

Christl Ruth Vonholdt, Dr. med., Fachärztin für Kinder- und Jugendmedizin, Leiterin des Deutschen Instituts für Jugend und Gesellschaft, Pf. 1220, 64382 Reichelsheim/Odw. – Das Institut gehört zur OJC-Kommunität, einer ökumenischen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft in Deutschland. Das Institut befasst sich schwerpunktmäßig mit den Fragen Sexualität, Homosexualität, weibliche und männliche Identitätsentwicklung, Ehe und Familie, Sexualität und Kultur. Leitwort des Instituts ist das Wort von Dietrich Bonhoeffer: «Die entscheidende Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie die nächste Generation weiterleben soll.»

die geschlechtliche Unterscheidung bleibt: Der ganze Mensch, «ha-adam», das sind erst zwei: männliches und weibliches Geschöpf.[1]

Wenn diese Einzigartigkeit der Zusammengehörigkeit und Aufeinanderverwiesenheit von männlich und weiblich in unserer Welt nicht mehr sichtbar wird, z.B. indem wir homosexuelle Lebensweisen der Ehe gleich oder ähnlich stellen, verletzen wir das geschöpfliche Bild des Menschen und verdunkeln dadurch das Bild Gottes auf der Erde.

Unser Frausein und Mannsein soll uns daran erinnern, dass wir auf Ergänzung – und in geschlechtlich-sexueller Hinsicht eben auf Ergänzung durch das andere Geschlecht hin – angelegt sind. Nach biblischem Verständnis sind Menschsein und Sich-transzendieren-müssen, Über-sich-selbst-hinausweisen-müssen, eines. Wir sind geschaffen, um aus uns herauszuweisen auf das hin, was wir nicht sind: der Mann auf die Frau, die Frau auf den Mann, und beide gemeinsam auf Gott.

Sichtbarer Ausdruck unserer Verwiesenheit auf das andere Geschlecht ist unser Leib. (Der überwiegende Teil unserer gesamten Physiologie von Eizelle und Spermien bis hin zu den Gehirnstrukturen ist komplementär, zum anderen Geschlecht hin, angelegt.) Unsere Sexualität ist die schöpferische Energie, kraft derer wir zum anderen Geschlecht hinüberreichen sollen. Erst in der Postmoderne entstand das gesellschaftstheoretische Konzept einer von unserer Leiblichkeit und damit von unserer Geschlechtlichkeit losgelösten Sexualität und Identität. In den neuen Gender-Theorien wird Sexualität als «freischwebend» gedacht, als könnten wir mit ihr tun, was wir wollten und neue Geschlechter erfinden: Homosexuelle, Bisexuelle, Transgender, fließende Identitäten usw.

Das irdische Abbild – nach Genesis 1,27 im Vollsinn erst «männliches und weibliches Geschöpf» gemeinsam – weist auf das göttliche Urbild hin. Jean Vanier, Begründer der internationalen «Arche»-Arbeit, bezeichnet deshalb die Ehe zwischen Mann und Frau als «Ikone Gottes», also als das «Abbild vom Urbild». Hier liegt meines Erachtens der tiefste Grund, warum homosexuelles Verhalten im Alten und im Neuen Testament so eindeutig abgelehnt wird: Homosexuelles Verhalten nimmt in eine Bewegung mit hinein, die nicht auf die gegenseitige Verwiesenheit von männlich und weiblich hinweist, sondern die die Geschlechter in entgegengesetzte Richtungen treibt. Homosexuelle Beziehungen (nicht der einzelne homosexuell Empfindende), in denen entweder das männliche oder das weibliche Element fehlen, sind nicht das «Abbild vom Urbild».

Eine psychologische Perspektive

Die Pioniere der Psychotherapie – Sigmund Freud, C. G. Jung und Alfred Adler – sahen alle Homosexualität als Neurose an, also als Ausdruck eines

unbewußten, ungelösten Kindheitskonfliktes. C. G. Jung sagte: «Der homosexuelle Mann ist unfähig, die Männlichkeit tief in seinem Innern zu finden. Deshalb versucht er, sie auf der biologisch-sexuellen Ebene zu finden.»[2]

Später trugen Therapeuten und psychoanalytisch orientierte Forscher wie Anna Freud, Irving Bieber, Otto Kernberg, und Charles Socarides wesentlich zu einem tieferen Verständnis der Homosexualität bei.

Anna Freud fand ein wichtiges Motiv für homosexuelle Neigungen beim Mann: Der homosexuelle Akt soll die in der Entwicklung des Jungen nicht gelungene Identifizierung mit der Männlichkeit «herstellen». Sie entwickelte den Begriff der Homosexualität als «reparativer (wiederherstellender) Antrieb», ein Konzept, auf dem die heutige «reparative Therapie» beruht.

Irving Bieber fand heraus, daß die nicht gelungene Beziehung zwischen Vater und Sohn in der Kleinkindphase ein typisches Merkmal in der Geschichte homosexuell orientierter Männer bildet. Diese Forschungen wurden nie widerlegt.

Ein Blick in die Geschichte: Der Paradigmenwechsel 1973

Siebzig Jahre lang blieb es Lehrmeinung von Therapeuten und Psychiatern, dass Homosexualität psychologisch gesehen einen ungelösten Geschlechts-Identitätskonflikt darstellt. Bis 1973 war deshalb Homosexualität als emotionale Störung in der einflussreichen Diagnoseliste der amerikanischen Psychiater-Vereinigung (APA) zu finden. Als sich das änderte, waren nicht neue Forschungsergebnisse der Grund, sondern ein verändertes gesellschaftliches Klima.

1970 – im Zuge der Antikriegsdemonstrationen in den USA – begannen kleine, gut organisierte Homosexuellengruppen durch skandierende Protestmärsche und die Taktik der öffentlichen Störung auf sich aufmerksam zu machen.

Der Zeitzeuge Socarides schreibt: «Homosexuelle schlossen sich zusammen, nicht um Hilfe… von der Ärzteschaft zu verlangen oder öffentliche Anerkennung dessen, was ihr Zustand ist – so wie andere Menschen mit einer anderen Form der Neurose oder einem emotionalen Problem – oder einfach, um gegen gesetzliche Ungerechtigkeiten zu protestieren, sondern um die ‹Normalität› der Homosexualität zu verkünden und jede Opposition gegen diese Auffassung zu attackieren. Diejenigen, die diese Meinung hatten, waren eine sehr kleine, aber lautstarke Minderheit unter den Homosexuellen verglichen mit denjenigen, die entweder mehr Hilfe wollten oder stumm blieben.»[3]

«Sprecher für die Homosexuellenbewegung behaupteten, dass Homosexualität keine Abweichung sei, homosexuell Empfindende seien lediglich eine andere Art Menschen, die einen gutzuheißenden Lebensstil lebten, der außerdem die perfekte Antwort auf die Bevölkerungsexplosion sei.»[4]

Eine kleine homosexuelle Splittergruppe hatte den «systematischen Versuch zur Störung der Jahresversammlungen der Amerikanischen Psychiatrischen Vereinigung (APA) geplant».[5] Man rechtfertigte die Methode der «Einflußnahme» damit, daß die APA «Psychiatrie als gesellschaftliche Institution» repräsentiere und damit Teil des gesellschaftlichen «Unterdrückungsapparates» sei.

Als Irving Bieber, Psychoanalytiker und Experte auf dem Gebiet der Erforschung der Homosexualität, sein Referat auf der APA-Jahreskonferenz 1970 hielt, wurde er von einem Aktivisten, der sich heimlich Zugang zu der Versammlung erschlichen hatte, abrupt unterbrochen: «(Biebers) Versuch, seine Position zu erklären… wurde mit höhnischem Lachen aufgenommen… Einer der Protestierer belegte ihn mit Schimpfworten.‹Ich habe ihr Buch gelesen, Dr. Bieber, und wenn darin so über Schwarze gesprochen würde wie über Homosexuelle, dann würde man sie vierteilen, und das hätten Sie verdient.»[6]

Für die folgende Jahrestagung forderten die Homosexuellenaktivisten eine Podiumsdiskussion – nicht über Homosexualität, sondern eine, die von Homosexuellen selbst veranstaltet wurde. Wenn es nicht dazu käme, würde man die ganze Jahrestagung durch gewaltsame Störungen sprengen und nicht nur ein Referat. «Ein mit Wut vorgetragener Egalitarismus… zwang Psychiater, die Frage der Pathologie der Homosexualität mit Homosexuellen selbst zu diskutieren. Das Ergebnis war nicht eine Entscheidung, die auf der Annäherung an wissenschaftliche Wahrheit, wie sie mit der Vernunft erfassbar ist, basierte, sondern auf den Forderungen eines ideologischen Klimas dieser Zeit.»[7]

Doch «trotz des Übereinkommens, es Homosexuellen zu gestatten, ihre eigene Podiumsdiskussion auf der Tagung 1971 durchzuführen, glaubten Schwulenaktivisten in Washington, dem psychiatrischen Berufsstand einen weiteren Schlag versetzen zu müssen… Ein zu glatter Übergang… hätte der Bewegung ihre wichtigste Waffe genommen – ihre Drohung, die öffentliche Ordnung zu stören. (Man) wandte sich an das Kollektiv einer ‹Schwulen Befreiungsfront› in Washington, um eine Demonstration für Mai 1971 zu planen. Zusammen mit dem Kollektiv entwickelte man eine umfangreiche Strategie der Störungen und überließ dabei selbst winzigste logistische Details nicht dem Zufall.»[8]

Mit gefälschten Papieren brachen Aktivisten u.a. in eine der hochrangigsten Preisverleihungs-Versammlungen der APA-Tagung 1971 ein und besetzten das Mikrofon. Einer der Agitatoren verkündete: «Die Psychiatrie ist die Verkörperung des Feindes. Die Psychiatrie hat einen gnadenlosen Vernichtungskrieg gegen uns geführt. Nehmen Sie das ruhig als Kriegserklärung.»[9]

Ton und Inhalt der Tagung hatten sich mittlerweile so entwickelt, daß niemand mehr widersprach. Diejenigen, die an der Diagnose «Homosexualität als emotionale Störung» festhielten, blieben still oder erschienen nicht mehr zu den Diskussionen. «Der Prozess, öffentlich gezeigte Wut in eine bestimmte politische Forderung zu kanalisieren, hatte begonnen.»[10]

Kurze Zeit danach setzten die Aktivisten eine Anhörung vor dem Ausschuss durch, der für die Überprüfung der Diagnoseliste verantwortlich war. Keiner der Mitglieder des Ausschusses war Experte auf dem Gebiet der Homosexualität. Einer der Berater (Robert Spitzer) war der Auffassung, dass Homosexualität vielleicht doch keine psychische Störung und vor allem nicht «so schlimm» sei.[11] Überzeugende wissenschaftliche Forschung für eine Änderung in der Diagnoseliste wurde nicht vorgestellt. Was normalerweise nach jahrelangen Debatten entschieden wird, geschah jetzt im Handumdrehen: 1973 beschloss der Ausschuss, dass Homosexualität aus der Liste psychischer Störungen zu streichen sei. (Heute weiß man mehr darüber, dass die Aktivisten nicht nur Sympathisanten, sondern Komplizen sogar innerhalb der APA-Spitze hatten.) Als 1978 eine Umfrage unter amerikanischen Psychiatern – allesamt Mitglieder der APA – durchgeführt wurde, sagten 68 Prozent derjenigen, die den Fragebogen zurückschickten, dass sie Homosexualität nach wie vor für eine emotionale Störung hielten.

«Viele Psychiater sahen die Entscheidung [von 1973] in naiver Weise als ‹einfache› Streichung einer Diagnose, um Ungerechtigkeiten zu beseitigen. In Wirklichkeit schuf es Ungerechtigkeiten für den homosexuell Empfindenden, denn es war ein Unrecht an der Wahrheit und verhinderte damit, dass Homosexuelle psychoanalytische Hilfe suchen und finden konnten.»[12]

Ist Homosexualität angeboren?

Eine der Folgen der Entscheidung von 1973 war, dass psychoanalytische und tiefenpsychologische Ursachenforschung zur Homosexualität tabuisiert und geächtet, ja aus Bibliotheken verbannt wurde. Sie war politisch nicht mehr «korrekt».

Gefördert wurde dagegen die biologische Ursachenforschung. Doch trotz aller Anstrengungen: Bis heute gibt es keinen Beweis dafür, dass Homosexualität angeboren ist.

Martin Dannecker, Professor am Institut für Sexualwissenschaft der Universität Frankfurt/M. und Protagonist der Homosexuellenbewegung, fasst den Stand der Forschung zusammen: «Alle in der Vergangenheit angestellten Versuche, die Homosexualität biologisch zu verankern, müssen als gescheitert bezeichnet werden. Auch in allerjüngster Zeit wurden einmal mehr beträchtliche Forschungsanstrengungen unternommen, das ausschließliche sexuelle und erotische Interesse am eigenen Geschlecht als biologisch

determiniert nachzuweisen… Bei diesen Forschungen handelt es sich sowohl um psychoendokrinologische und genetische Forschungen als auch um Hirnforschung sowie um Forschungen an monozygoten und heterozygoten Zwillingen… Diese Forschungen haben bislang nicht zu tragfähigen und konsistenten Resultaten geführt. (…) Diese immanente Kritik an der biologisch orientierten Homosexualitätsforschung bedarf jedoch einer Ergänzung. Ihr, die das Ziel hat, die sexuelle Orientierung als ein primär biologisches Phänomen zu verankern, liegt ein völlig reduktionistisches Verständnis von sexueller Orientierung zugrunde. (…) Eine sexuelle Orientierung ist aber eine hochkomplexe Angelegenheit, die angemessen nur verstanden werden kann, wenn sie biologisch, entwicklungspsychologisch, interpersonell, auf lebensgeschichtlicher Erfahrung basierend und als sozial konstruiert begriffen wird.»[13]

Eine aktuelle, im März 2005 veröffentlichte Studie, in der das gesamte menschliche Erbgut untersucht wurde, konnte keine statistisch signifikante Verbindung zwischen DNS-Strukturen und Homosexualität nachweisen.[14]

Deutungsmodelle zur Homosexualität

Doch was ist dann Homosexualität? Als Folge der Entscheidung der APA von 1973 werden in der Öffentlichkeit heute fast nur noch zwei Deutungsmodelle für Homosexualität angeboten, wobei das erste Modell in den Medien und der öffentlichen Meinung weit überwiegt. Das zweite Modell wird im Wesentlichen an Universitäten verhandelt. Das dritte Modell gilt als «politisch nicht korrekt», weil es nach wie vor Homosexualität als emotionale Störung, als Ausdruck eines ungelösten Geschlechts-Identitäts-Konflikts sieht. Aus diesem Grund wird es in der Öffentlichkeit bewusst verschwiegen. Doch allein das dritte Modell eröffnet Menschen, die ihre Homosexualität konflikthaft erleben, unter ihr leiden und sich eine Veränderung hin zur Entwicklung einer reifen Heterosexualität wünschen, Wege dorthin.

Allen drei Modellen – und deshalb war so wichtig, den Aufsatz mit einer anthropologischen Orientierung zu beginnen – liegen sehr unterschiedliche Grundorientierungen, Sichtweisen, Menschenbilder und ethisch-moralische Vorentscheidungen zugrunde.

Modell 1: Es gibt Homosexualität ebenso wie es Heterosexualität gibt. Beide sind nicht veränderbar (*essentialistische Richtung*). Die Ursachen von beiden sind multifaktoriell, teilweise ungeklärt, aber unwichtig.

Da es Homosexualität gibt (statistische «Norm»), ist sie auch zu akzeptieren und «normal». Jeder hat ein Recht auf «seine» Sexualität. Die Befürworter dieses Modells berufen sich oft auf den Sexologen Alfred Kinsey,

obwohl gerade dieser gezeigt hat, dass sexuelle Vorlieben lebenslang veränderbar sind. Die ethische Vorentscheidung, die nicht hinterfragt wird, lautet: Die homosexuelle Lebensweise ist ebenso gutzuheißen wie die heterosexuelle Lebensweise.

Modell 2: Jede sexuelle Orientierung wird in einem komplizierten, multifaktoriellen und keineswegs unumkehrbaren Entwicklungsprozess erworben (*konstruktivistische Richtung*). Sexualität wird im Wesentlichen durch nichtsexuelle Motive bestimmt und ist auch gesellschaftlich konstruiert. Sexualität ist grundsätzlich etwas Plastisches und Formbares, deshalb sind auch Homosexualität und Heterosexualität grundsätzlich beide lebenslang fließend und veränderbar. Man sollte nicht mehr von Homosexualität und Heterosexualität reden, das sind starre «Schubladen», sondern von verschiedenen fließenden Sexualitäten. Als ethische Grundentscheidung wird die «Konsensmoral» angeführt: Verschiedene Sexualitäten sind als gleichberechtigte Lebensweisen gutzuheißen, solange Erwachsene im Konsens miteinander handeln.

Sexualwissenschaftler, die diese Sicht vertreten, sehen auch die Pädosexualität als eine der Sexualitäten, die aber wegen der «Konsensmoral» nicht ausgelebt werden darf. In Erklärungsnot kommt die «Konsensmoral» zur Zeit, weil Lobbygruppen versuchen, auch Sadomasochismus als eine normale Variante der Sexualität darzustellen. Sadomasochismus wird (noch) in den international gültigen medizinischen Diagnoselisten als emotionale Störung aufgeführt. Die Gründe, die für eine Streichung aus der Diagnoseliste angeführt werden, sind dieselben, die 1973 zur Streichung der Diagnose Homosexualität führten.

Von anderen Wissenschaftlern wird aber schon die Grenze zur Pädosexualität u.a. mit dem Argument auszuhebeln versucht, Eltern würden schließlich auch in anderen Bereichen entscheiden, was für Kinder «gut» sei, ein Konsens sei daher nicht erforderlich.

Wo es Forschungsergebnisse gibt, an denen niemand vorbei kann und die deutlich darauf hinweisen, dass Homosexualität nicht einfach eine *Variante* der Norm, sondern eine *Abweichung*, ein Problem darstellt, werden diese von Vertretern des ersten und zweiten Modells radikal umgedeutet, zum Beispiel:

a) Forscher – auch diejenigen, die sich zur Homosexuellenbewegung zählen – haben übereinstimmend festgestellt, dass bei Jungen, die später homosexuell empfinden, eine anhaltende Geschlechtsrollen-Nonkonformität im Alter von 5-12 Jahren wesentlich häufiger vorkommt als bei Jungen, die später heterosexuell empfinden. Jungen, die später homosexuell empfinden, ziehen zum Beispiel häufiger in der Grundschulzeit auch einmal Mädchenkleider an verglichen mit Jungen, die später heterosexuell empfinden. Ob-

wohl die prä-homosexuellen Jungen unter diesem «sich weniger männlich fühlen» leiden, wird solche Entwicklung zunehmend nicht mehr als Störung gesehen, sondern als eine neue Entwicklung einer besonderen «Art» von Menschen, der «Homosexuellen». (Ähnliche, aber nicht gleiche Forschungen gibt es für Mädchen.)
b) Die in der männlichen Homosexualität immer vorhandene Promiskuität wird nicht mehr als Abweichung von der Norm, sondern als besondere Begabung Homosexueller umgedeutet.

Dabei ist es gerade die Promiskuität – und der anale Sex –, die dazu führen, dass homosexuell lebende Männer in Deutschland die größte Risikogruppe für die Krankheit AIDS bilden.

Eine holländische Studie fand außerdem heraus, dass das größte Risiko bezüglich AIDS wiederum diejenigen unter den homosexuell lebenden Männern haben, die in einer festen Partnerschaft leben, weil auch sie weiterhin promisk leben, doch gleichzeitig seltener Kondome verwenden.[15]

Modell 3: Das dritte Modell ist ein tiefenpsychologisch orientiertes Entwicklungsmodell. Es teilt einige sexualwissenschaftliche Einsichten mit dem zweiten Modell. Allerdings haben die Anhänger dieses Modells ein anderes Menschenbild, eine andere Ethik. Sie gehen von einer grundsätzlichen Aufeinanderverwiesenheit der Geschlechter aus. Sie haben eine andere Vorstellung von der Bedeutung der Leiblichkeit. Sie sind der Auffassung, dass Sexualität nicht nur etwas Plastisches ist, sondern auch etwas, das der Formung *bedarf*. Sie glauben, dass es einen bestimmten Sinn und ein bestimmtes Ziel für menschliche Sexualität gibt – und dass es für den Menschen eine Aufgabe sein kann, sich nach diesem Sinn auszustrecken. Sie haben auch eine andere Perspektive: Sexualität ist nicht nur Lust heute, sondern eingebettet in die Frage nach zukunftshaltigem Leben.

Die wissenschaftlichen Erkenntnisse dieses Modells fußen auf psychoanalytischen und tiefenpsychologisch orientierten Forschungen vor und nach 1973. Die Forschung hat zahlreiche Hinweise darauf, dass bestimmte Umwelt- und psychologische Faktoren eine wichtige Rolle in der Entwicklung zur Homosexualität spielen. Dazu gehören bestimmte Probleme innerhalb der familiären Beziehungen in der Kleinkindphase, sexueller Missbrauch, Gefühle der Minderwertigkeit und des Nicht-Dazugehörens gegenüber gleichaltrigen Gleichgeschlechtlichen und aus dem allen folgend Verunsicherungen in der eigenen männlichen oder weiblichen Identität.

Dieses Modell allein bezieht die jahrzehntelangen Erfahrungen von Therapeuten mit ein, die trotz zahlreicher gesellschaftlicher Widerstände, Menschen begleitet haben, die unter ihrer Homosexualität litten und sich eine Abnahme ihrer homosexuellen Empfindungen und die Entwicklung eines reifen heterosexuellen Potentials wünschten.

Tiefenpsychologisches Entwicklungsmodell zur Homosexualität

Das Modell kann der Kürze halber nur am Beispiel der (häufiger vorkommenden) männlichen Homosexualität vorgestellt werden, da die Entwicklung des Mädchens anders verläuft. Es kann auch nur beispielhaft geschehen: So sieht ein Entwicklungsweg zur Homosexualität sehr häufig, nicht immer, aus.

Der Säugling ist, wenn es gut geht, in einer symbiotischen Beziehung mit der Mutter. In einem Entwicklungsschritt, den das Mädchen so nicht hat, muss sich der Junge aus der engen Beziehung zur Mutter lösen und mit dem Vater verbinden. Um zu einer eigenen, sicheren Identität als *Junge* zu kommen, muss er erfahren, dass er «anders» ist als die Mutter, und dass dieses Anderssein darin besteht, dass er ist «wie der Vater».

Damit dieser Entwicklungsschritt gelingt, muss die Mutter den Jungen loslassen. Sie darf ihn nicht emotional gegen den Vater einnehmen. Vater und Mutter gemeinsam müssen dem Jungen vermitteln, dass Männlichkeit etwas ist, wonach es sich auszustrecken lohnt. Der Vater hat die wichtigste Aufgabe. Er muss sich dem Jungen aktiv zuwenden, ihn ermutigen. Männlichkeit vermittelt sich durch *Tun*, auch durch gemeinsames Raufen und Körperkontakt mit dem Vater. Der Vater muss die sich im Jungen entwickeln wollende Männlichkeit stärken, bestätigen, zurückspiegeln. Nur in der Beziehung und Bindung an das «Gleiche» (das gleiche Geschlecht) kann der Junge seine *eigene* psychische Männlichkeit entdecken und entfalten. Das gilt für jeden Jungen. In doppelter Weise gilt es für den sehr sensiblen oder vielleicht ängstlichen Jungen. Er braucht umso mehr die liebevolle Zuwendung und Bestätigung durch den Vater.

In einer Meta-Analyse sämtlicher Studien stellen Fisher und Greenberg fest: Die weit überwiegende Mehrzahl der psychologischen Studien zeigt auf, dass homosexuell lebende Männer ihre Väter in der Kindheit als emotional kühl, unfreundlich, strafend, brutal, distanziert oder emotional nicht zugänglich erlebten. «Es gab keine einzige, auch nur einigermaßen gut kontrollierte Studie, die wir finden konnten, in der homosexuell lebende Männer ihre Väter als positiv oder liebevoll zugewandt beschrieben.»[16]

Gelingt die Identifikation mit dem Vater, aus welchen Gründen auch immer, in dieser Phase nicht, zieht sich der Junge möglicherweise verletzt zurück. Er hat sich nach dem Vater ausgestreckt – aber dieser war emotional nicht da. Aus der Verletztheit heraus baut der Junge eine innere Mauer zum Vater auf. Es ist, als ob er sagen würde: «Wenn der Vater mich nicht braucht, brauche ich ihn auch nicht. Wenn ich unwichtig bin für ihn, ist er und alles, wofür er steht, auch seine Männlichkeit, auch unwichtig für mich.»

Durch diesen emotionalen Rückzug vom Vater verschließt sich der Junge aber nicht nur gegen den Vater, sondern verschließt sich damit auch den Zugang zur Entwicklung der *eigenen* Männlichkeit.

Wie oben schon beschrieben, zeigen Untersuchungen: Der Junge, der später homosexuell empfindet, hat oft bereits in der Latenzphase (Alter 5-12 Jahre) in seiner Selbstwahrnehmung das Gefühl, den anderen Jungen nicht gewachsen zu sein, weniger «männlich» als sie zu sein. Er trägt schon die erste tiefe Verunsicherung und Verletzung in sich: «Ich gehöre nicht zum Vater».

In der Folge zieht er sich beim Kräftemessen und Raufen mit den anderen Jungen schneller zurück – und wird deshalb gehänselt. Der Kreislauf des «Nicht-dazu-Gehörens» – nicht zum Vater, nicht zur Gruppe der anderen Jungen – dreht sich immer weiter.

Die Sehnsucht nach der Zugehörigkeit zur männlichen Welt bleibt aber, mit ihr allerdings auch die Angst vor neuen Verletzungen und Zurückweisungen.

In der Pubertät, der Zeit erneuter Identitätsfindung, verbinden sich die sexuellen Gefühle des Jungen, seine stärksten Gefühle, mit seiner größten emotionalen Not und seiner tiefsten Sehnsucht: Endlich Anschluss an die Männlichkeit zu finden. Im homosexuellen Sex versucht er, sich die idealisierte Männlichkeit anderer «einzuverleiben». Er begehrt bei anderen, was er selbst in sich nicht entwickeln konnte.

Für jeden Menschen ist das, was ihn erotisch anzieht, immer das Nicht-Vertraute, Nicht-Selbstverständliche, das Geheimnisvoll-Andere. Der heterosexuell empfindende Adoleszente begehrt die Weiblichkeit, weil sie ihm geheimnisvoll-anders vorkommt. Der homosexuell empfindende Adoleszente dagegen begehrt die Männlichkeit, weil sie ihm nicht vertraut ist, weil sie ihm immer noch ein «Geheimnis» ist.

Wenn Jungen, deren «Vaterhunger» vom eigenen Vater nie gestillt wurde, in der Zeit vor dem Erwachsenwerden homosexuellen Missbrauch, besonders durch einen erwachsenen Mann erleiden, ist oft der Weg in die Homosexualität gebahnt.

Studien zeigen auf, dass homosexuell empfindende Männer häufiger als heterosexuell Empfindende in der Kindheit oder Adoleszenz homosexuellem Missbrauch ausgesetzt waren. (Bei homosexuell empfindenden Frauen scheint sowohl heterosexueller als auch homosexueller Missbrauch in der Kindheit und Jugendzeit häufiger zu sein.)

Mit diesem entwicklungspsychologischen Modell arbeitet heute erfolgreich u.a. die «reparative Therapie». Der Begriff stammt, wie schon erwähnt, von Anna Freud. Anna Freud begleitete Männer mit ich-dystoner (nicht-gewünschter, konflikthaft erlebter) Homosexualität, die Wege heraus aus homosexueller Neigung suchten und fanden.

Der Begriff «reparative Therapie» bedeutet nicht, dass Homosexualität zu «reparieren» wäre, sondern dass die Homosexualität selbst einen «reparativen Antrieb» darstellt. Homosexualität ist ein Hinweis darauf, dass etwas

Tieferes, und zwar das Gefühl für die eigene geschlechtliche Identität geheilt werden soll. Zudem steht Homosexualität für den «reparativen Antrieb», unbeantwortet gebliebene Bedürfnisse des Kindes nach Nähe, Bestätigung, Zuwendung und Ermutigung durch den gleichgeschlechtlichen Elternteil zu stillen. Sex kann aber keine dieser Identitäts- und emotionalen Bedürfnisse stillen. Dies ist einer der Gründe, warum der homosexuelle Lebensstil ein süchtiger Lebensstil ist.

Homosexualität und psychische Störungen

Eines der Argumente, das 1973 zur Streichung der Homosexualität aus der Diagnoseliste psychischer Probleme angeführt wurde, war, dass Psychopathologien unter homosexuell Lebenden nicht häufiger vorkämen als unter heterosexuell Lebenden. Schon damals war dies nicht die Wahrheit. Mittlerweile wächst die Zahl der Studien, die auf einen Zusammenhang zwischen psychischen Erkrankungen und Homosexualität hinweisen, beständig. Auf einige wenige Studien soll hier hingewiesen werden.

a) Eine neuseeländische, repräsentative Longitudinalstudie (1999), die über 21 Jahre lief, untersuchte die psychische Gesundheit von über 1000 Jugendlichen im Alter von 14-21 Jahren. Sie stellte fest, dass Jugendliche, die sich als homosexuell oder bisexuell bezeichnen, häufiger an schweren Depressionen, Angstneurosen, Nikotinabhängigkeit und Verhaltensstörungen leiden als heterosexuelle Jugendliche. Auch Suizidversuche waren in der Gruppe der homosexuellen Jugendlichen häufiger.[17]

b) Unter homosexuell lebenden Männern sind Essstörungen häufiger.[18]

c) Eine repräsentative Studie aus den Niederlanden (2001) kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Personen, die homosexuellen Sex praktizieren, leiden häufiger an psychischen Erkrankungen als Personen, die sich nur heterosexuell verhalten. Bei Männern, die Sex mit Männern haben, fällt die große Zahl der Angstneurosen und schweren Depressionen auf. (Eine AIDS-Erkrankung als mögliche Ursache für solche psychischen Störungen wurde ausgeschlossen.) Frauen, die sich homosexuell verhalten, leiden häufiger an Medikamenten- und Alkoholabhängigkeit (substance abuse) als Frauen, die sich nur heterosexuell verhalten.[19]

d) In einer US-amerikanischen Studie wurden über viertausend Schüler und Schülerinnen der 9.-12. Klasse nach Risiko-Verhaltensweisen befragt. Die Autoren weisen nach, dass Jugendliche, die sich als homosexuell oder bisexuell bezeichnen, wesentlich häufiger gesundheitsschädigendes Verhalten ausüben als andere Jugendliche. Dazu zählt auch ein erheblich höherer Alkohol- und Drogenmissbrauch. Jugendliche, die sich als homosexuell/

bisexuell bezeichnen, haben zudem sehr viel öfter sexuellen Missbrauch erlebt und häufiger schon mehrere Sexualpartner gehabt.[20]

Neue Studien aus England (2003)[21] und Neuseeland (2005)[22] bestätigen diese Ergebnisse.

Eines wird aus den Studien klar: Viele homosexuell empfindende Menschen leiden. Doch was ist die Antwort? Nachdem die Homosexuellenbewegung 1973 sagte, es gäbe keine Unterschiede, sagt sie heute, die Ursache für den Zusammenhang zwischen psychischen Erkrankungen und Homosexualität liege allein in der Diskriminierung durch die Gesellschaft. Wissenschaftliche Beweise gibt es dafür aber nicht. Und warum nehmen die psychischen Erkrankungen dann in Ländern wie Holland oder Neuseeland nicht ab, Länder, die doch für ihre liberale Haltung gegenüber Homosexualität bekannt sind? Liegen die Ursachen nicht doch tiefer? Sind die gefundenen Zusammenhänge nicht doch ein deutlicher Hinweis darauf, dass auch Homosexualität selbst ein emotionales Problem ist, Ausdruck eines nicht gelösten inneren (neurotischen) Konfliktes?

Was ist «Sexuelle Identität»? – Das neue «Gleichbehandlungsgesetz»

Seit dem 1. August 2006 gilt in der Bundesrepublik Deutschland das «Gleichbehandlungsgesetz». Es kann hier nicht darum gehen, die Gründe darzulegen, warum es ein fatales Gesetz ist, das an Totalitarismus grenzt oder diese Grenze schon überschritten hat. Aber ein Punkt soll genannt werden: Eines der Merkmale, gegen die aufgrund des neuen Gesetzes nicht «diskriminiert» werden darf, ist – neben Rasse, Geschlecht und anderen – das Merkmal der «sexuellen Identität». Worum handelt es sich dabei?

Seit Jahrzehnten hat die Homosexuellenbewegung monoton wiederholt, Homosexualität sei nicht zuerst eine Frage des *Verhaltens* (das man möglicherweise ändern kann, auch wenn es sich, wie bei Homosexualität, in der Regel um süchtiges Verhalten handelt) oder eine Frage von Empfindungen (die sich ändern können), sondern eine Frage der *Identität*. Homosexualität sei ein unabänderliches Merkmal wie Rasse oder Geschlecht. Die gesamte Strategie der Homosexuellenbewegung baut auf einer gedachten, aber nicht stimmigen Analogie zur Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in den USA im letzten Jahrhundert auf. Ziel dieser Strategie ist es, dass nicht mehr über Verhalten gesprochen wird. Verhalten kann nämlich ethisch beurteilt werden, eine Identität aber, die ein «neutrales» Merkmal sein soll wie die Hautfarbe, ist jenseits ethischer Beurteilungen.

Gerade darum ist wieder die Anthropologie gefragt: Gibt es nur zwei Geschlechter, Mann und Frau, die grundsätzlich, von ihrer geschöpflichen Bestimmung her, auch von ihrer Leiblichkeit her, auf Komplementarität zum anderen Geschlecht hin angelegt sind – dann ist Homosexualität ein

Problem. Oder gibt es außerdem noch andere «Arten» von Menschen, die wie ein drittes, viertes und fünftes Geschlecht sind: Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transgender usw.?

Das theoretische Konzept der Homosexualität als einer «eigenen Identität», der «schwulen» oder «lesbischen» Identität stammt aus dem 19. Jahrhundert. Es wurde von dem homosexuell lebenden Rechtsanwalt Karl-Heinrich Ulrichs entwickelt und in einer mehrbändigen Anthropologie veröffentlicht. Ulrichs stellte als erster die Behauptung auf, Homosexuelle seien wie ein eigenes drittes Geschlecht. Dieses Konzept wurde später von der Homosexuellenbewegung übernommen. Es stellt die ideologische Grundlage für das Lebenspartnerschaftsgesetz und das Gleichbehandlungsgesetz dar. Als Ulrichs im Lauf seines Lebens immer mehr verschiedene sexuelle Vorlieben entdeckte, war er zuletzt davon überzeugt, dass es mehr als zwölf verschiedene Geschlechter geben müsse.

Neue wissenschaftliche Forschungen stellen aber in Frage, ob es solch eine feste, unabänderliche «homosexuelle Identität» überhaupt gibt – abgesehen von der Tatsache, dass sich ein Mensch natürlich subjektiv für eine solche Identität entscheiden kann.

In einem aktuellen Artikel der wissenschaftlichen «Zeitschrift für Sexualforschung» heißt es: «Die These einer starren, unveränderbaren sexuellen Orientierung wurde in letzter Zeit aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven in Frage gestellt, vor allem durch die Lebenslaufforschung, die Evolutionspsychologie, die ‹Labeling›-Theorien sowie den sozialen Konstruktivismus. (…) Demzufolge könnte sich die sexuelle Orientierung von Individuen im Lauf ihres Lebens verändern. Sexuelle Orientierung entwickelt sich in dieser Lesart kontinuierlich und wird dabei von individuellen sexuellen und emotionalen Erfahrungen, sozialen Interaktionen und kulturellen Rahmungen beeinflusst.»[23]

Der Forscher Edward Laumann und sein Team von der Universität von Chicago haben eine der wichtigsten repräsentativen Studien zum sexuellen Verhalten in den USA veröffentlicht.[24] Der Psychotherapeut Jeffrey Satinover fasst einige Ergebnisse daraus zusammen: «Eine der wichtigsten Punkte in der Laumann-Studie ist…, dass ‹Homosexualität› als unveränderbares Merkmal fast nicht zu existieren scheint. ‹Eine bestimmte Ziffer für die Häufigkeit, mit der Homosexualität vorkommt, anzugeben, ist ein vergebliches Unterfangen›, schreibt Laumann im ersten Abschnitt eines Kapitels, das er ganz dieser Frage gewidmet hat. Es ist vergeblich, nicht wegen Voreingenommenheit oder weil zu wenige über ihre Homosexualität Auskunft geben, wegen methodischer Probleme oder wegen der Komplexität des Verhaltens, sondern ‹weil es von Annahmen ausgeht, die glattweg falsch sind, nämlich dass Homosexualität ein einheitliches Merkmal bei verschiedenen Individuen sei, das über längere Zeit stabil bleibe und einfach

gemessen werden könne.› Alle Daten weisen darauf hin, dass Homosexualität kein ‹stabiles Merkmal› ist. Zudem fanden die Autoren zu ihrer Überraschung, dass die Instabilität der Homosexualität im Lauf eines Lebens nur in eine Richtung geht: in Richtung Abnahme – und das sehr signifikant.»[25]

Der Sexualwissenschaftler und Protagonist der Homosexuellenbewegung Erwin Haeberle weist auf eine andere Studie hin: Amerikanische Wissenschaftler analysierten 228 Artikel zur Homosexualität und fanden heraus, dass die verschiedenen angebotenen Definitionen der «sexuellen Orientierung» so weit voneinander divergierten, dass zuletzt «nichts mit nichts» verglichen wurde und eine einheitliche Definition nicht möglich war. «Die Kritiker kamen zu dem Schluss, dass alle diese Forschungen unfruchtbar bleiben, solange sie die Existenz einer homosexuellen Identität oder einer klar abgrenzbaren homosexuellen Orientierung unterstellen.»[26] Entgegen dieser wissenschaftlichen Einsichten, so Haeberle, habe die Homosexuellenbewegung eine eigene «sexuelle Identität» kultiviert. Denn «ihre Forderungen schienen viel leichter durchsetzbar, wenn man doch die Existenz von homosexuellen Personen postulierte, die sich dann als große sozialpolitische ‹Minderheit› organisieren ließen.»[27]

Wie aber kann ein Gesetz auf einem Merkmal («sexuelle Identität») aufbauen, das zwar subjektiv empfunden werden mag, aber objektiv nicht nur nicht definiert, sondern offensichtlich *objektiv* auch gar nicht definier*bar* ist?

Homosexuelle Gefühle hat niemand gewählt. Eine homosexuelle Identität aber wählt man – oft allerdings, weil Menschen nicht wissen, dass es auch *andere* Möglichkeiten gibt, mit homosexuellen Gefühlen umzugehen. Bei den zahlreichen Anfragen, die unser Institut erreichen, erleben wir immer wieder: Viele Menschen, die ihre Homosexualität konflikthaft erleben und unter ihr leiden, haben nie davon gehört, dass es Therapien gibt, die denjenigen helfen können, die sich eine Verringerung ihrer homosexuellen Neigungen und eine Entwicklung eines reifen heterosexuellen Potentials wünschen. Die «Political Correctness» unserer Gesellschaft verhindert, dass sie diese Botschaft hören können. Sie verhindert auch, dass Therapeuten in ihrer Ausbildung noch davon hören. Die Folge ist: Therapeuten sind immer weniger dafür ausgerüstet, Menschen mit ich-dystoner Homosexualität auf ihrem Weg heraus aus homosexuellen Empfindungen zu begleiten. Menschen mit ich-dystoner Homosexualität werden deshalb beständig diskriminiert – ohne dass ihnen ein Anti-Diskriminierungsgesetz hilft.

Veränderung durch geeignete Therapie ist möglich

Mithilfe geeigneter Therapie oder geschulter Seelsorge ist eine gezielte und echte Veränderung homosexueller Anziehung in vielen Fällen möglich. «Auch die schwierigsten Fälle von Homosexualität sind für eine Therapie

[zur Veränderung] zugänglich, wenn der Klient das wünscht und wenn er sehr darunter leidet – nicht einfach, weil er sich schuldig fühlt oder Scham empfindet, sondern weil das homosexuelle Leben für ihn sinnlos ist»,[28] schreibt der Psychoanalytiker Charles Socarides, der sein gesamtes berufliches Leben Menschen gewidmet hat, die von der Homosexualität frei werden wollten.

Unter den Studien, die zum Thema Veränderung veröffentlicht wurden, seien exemplarisch zwei genannt: 1979 veröffentlichten die bekannten Sexualforscher Masters und Johnson ihre Studie zur Veränderung, in der sie eine Erfolgsrate von 60 Prozent angeben. In den letzten Jahren machte die Studie von Robert Spitzer, einem renommierten Wissenschaftler an der Columbia Universität in New York, Schlagzeilen.[29]

1973 war Spitzer (siehe oben) an der Entscheidung, Homosexualität aus der Diagnoseliste zu streichen, mitbeteiligt gewesen – aus sozialpolitischen, nicht aus wissenschaftlichen Gründen, wie er sagt. 1999, anlässlich einer Jahrestagung der APA sprach er wieder mit Demonstranten. Diesmal ging es friedlich zu. Ehemalige Homosexuelle waren auf die Straße gegangen, um für das Recht auf eine Therapie zur Veränderung homosexueller Neigungen zu demonstrieren. Spitzer war offen und begann eine Studie mit dem Ziel, zu klären, ob wirkliche Veränderung – Veränderung der Empfindungen, nicht nur des Verhaltens – möglich ist. Als er die Studie begann, war er skeptisch, später aber sagte er: «Die Ergebnisse sind beeindruckend, weil viele wirklich erhebliche Veränderungen von der Homosexualität zur Heterosexualität erlebt haben. Sie bekunden, dass es ihnen jetzt wesentlich besser geht. Die meisten von ihnen sind heute verheiratet und fühlen sich in diesem Lebensstil viel wohler.»[30]

Die Spitzer-Studie kommt zu dem Schluss: Von den 200 Männern und Frauen, die die strengen Kriterien für eine Teilnahme an der Studie erfüllten, hatten 66 Prozent der Männer und 44 Prozent der Frauen eine erhebliche Veränderung erfahren und lebten jetzt ein «gutes heterosexuelles Leben». Die Veränderung bezog sich dabei ausdrücklich nicht nur auf das Verhalten, sondern auch auf das Begehren, die Phantasien und die empfundene Anziehung.

2001 stellte Spitzer seine Arbeit auf der APA-Jahrestagung vor. Es dauerte dann noch zwei Jahre, bis sie veröffentlicht wurde. Zuvor hatte man ihm gedroht, man werde ihn öffentlich diskreditieren, falls seine Studie publiziert würde.

Ausblick

Wir sollten alles versuchen, um in unserer Gesellschaft den Freiraum zu erhalten, damit Männer und Frauen, die unter ihrer Homosexualität leiden

und sich Wege der Veränderung hin zu einer reifen Heterosexualität wünschen, solche Wege noch finden und gehen können. Und was unsere Gesetze betrifft: Wir sollten nicht gleich *nennen*, was nicht gleich *ist*.

Anmerkungen

[1] Ausführlich dazu: Trible, Phyllis: Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993. Siehe auch Vonholdt, C.R., Ehe – die Ikone Gottes in der Welt, Salzkorn, Nr. 194, 2001, hrsg. von OJC, Pf. 1220, 64382 Reichelsheim, E-mail: institute@dijg.de.
[2] Jacobi J., A Case of Homosexuality. Journal of Analytical Psychology, 14, 1969, S. 48-64.
[3] Socarides, Ch., Sexual Politics and Scientific Logic, in: J. of Psychohisory, 10, 3, 1992, S. 308.
[1] Socarides, Ch., a.a.O. S. 308.
[1] Bayer, R., Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis, New York 1981, S. 102.
[6] Bayer, R., a.a.O., S. 102f.
[7] Bayer, R., a.a.O., S. 3-4.
[8] Bayer, R., a.a.O., S. 104.
[9] Bayer, R., a.a.O., S. 105.
[10] Bayer, R., a.a.O., S. 107.
[11] Siehe Satinover, J., The Trojan Couch, www.narth.com/docs/TheTrojanCouchSatinover.pdf
[12] Socarides, a.a.O., S. 308.
[13] Dannecker, Martin: Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Homosexualität. In: Basedow, Jürgen et al.: Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, Tübingen 2000, S. 339-340.
[14] Brian S. Mustanski et al, A genomewide scan of male sexual orientation. Human Genetics, 116, 4, 2005, S. 272-278. Das sehr kleine y-Chromosom wurde nicht untersucht.
[15] Xiridou, M., The contribution of steady and casual partnerships to the incidence of HIV infection among homosexual men in Amsterdam, in: AIDS 17, 2003, S. 1029-1038.
[16] Fisher, S., Greenberg, R.P, Freud scientifically reappraised, New York 1996, S. 135f.
[17] Fergusson, David M. et al., Is sexual orientation related to mental health problems and suicidality in young people? Arch Gen Psychiatry, 56, 1999, S. 876-880.
[18] Carlat DJ, Camargo CA Jr., Review of bulimia nervosa in males. American J. of Psychiatry, 1991, 148, S. 831-843.
[19] Sandfort, T. et al.: Same-Sex Sexual Behavior and Psychiatric Disorders: Findings from the Netherlands Mental Health Survey and Incidence Study), Arch. Gen. Psych. 58, 2001, S. 85-91.
[20] Garofalo, R. et al.: The association between health risk behaviors and sexual orientation among a school-based sample of adolescents. In: Pediatrics 101, 5, 1998, S. 895-903.
[21] King, M., Mental Health and Quality of Life of Gay Men and Lesbians in England and Wales. Brit. J. Psychiatry, 183, 2003, S. 552-558.
[22] Fergusson, D. M., Sexual orientation and mental health in a birth cohort of young adults. Psychological Medicine, 35, 2005, S. 971-981.
[23] Kinnish, K.K., Geschlechtsspezfische Differenzen der Flexibilität der sexuellen Orientierung, Z Sex-Forsch 17, 2004, S. 26-45.
[24] Laumann, E., The Social Organisation of Sexuality: Sexual Practices in the United States, University of Chicago 1994.
[25] Satinover, J., a. a. O.
[26] Haeberle, E., Bisexualitäten, Stuttgart 1994, S. 32. Siehe auch: Graf, M., Stellungnahme zum Antidiskriminierungsgesetz, in: Bulletin des DIJG, Suppl. 2003, www.dijg.de.
[27] Haeberle, E., a.a.O., S. 21.

[28] Socarides, Ch., zit nach: Report or the Commission on Sexual Orientation and the Law, Appendix F-2, http://www.hawaii.gov/lrb/rpts95/sol/solapf2c.html.
[29] Spitzer, R., Can Some Gay Men and Lesbians Change Their Sexual Orientation? 200 Participants Reporting a Change from Homosexual to Heterosexual Orientation, Arch Sex Behavior, 32, 5, 2003, S. 403-417.
[30] Interview R. Spitzer mit der Autorin, Bulletin des DIJG, Herbst 2001, www.dijg.de.

Romano Guardini

PARSIFAL
1914

Ein neuaufgefundener Text

Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Entstehung und Fundort des Manuskripts

Vom Wintersemester 1912/13 an war der Mainzer Kaplan Guardini, Weihejahrgang 1910, zum Promotionsstudium nach Freiburg freigestellt. Seine Dissertation über Bonaventura schloß er bereits im Sommersemester 1915 bei Engelbert Krebs ab. Während dieser Schaffenszeit nahm er tiefen Anteil am Kulturleben Freiburgs, vor allem – was im Lichte späterer Entwicklungen erstaunlich ist – am musikalischen Leben, wie die noch unveröffentlichten Briefe an den im Tübinger Studium 1906 gewonnenen Freund Josef Weiger ausweisen. So ist 1913 vom Besuch eines «Liederabends Hugo Wolf» die Rede, ebenso am 2.11.1914 vom *Deutschen Requiem* von Johannes Brahms, das ergriffen geschildert und sogar mit einer kleinen Noten- und Textprobe an Weiger gesandt wird.

In diesen Briefen ist am 15. Februar 1914 ebenfalls eine hymnische Schilderung vom Eindruck der Oper Richard Wagners enthalten: «Ich war auch im Parsifal. O, lieber Josef, wie ist der schön und groß! Die sechs Stunden vergingen wie ein starker, tiefer, nie sinkender Ton. Ich muß manches Urteil über Wagner ändern, da er *das* fertig gebracht hat. Zweimal, an zwei Sonntagen hintereinander hab ich ihn gehört, war mit ungünstigem Vorurteil hingegangen – ja was soll ich sagen; beidemale hat er mich besser gemacht, hat mich beten gemacht. Wenn's nur gelingt, will ich niederschreiben, was ich aus ihm herausgehört habe, und schicke Dirs dann. Ich kann mir nicht helfen, es ist ganz tiefes Christentum. […] Freilich hat er tausendmal recht, daß der Pars. nicht auf die Dutzendbühne gehört; aber sag, ist das nicht schließlich die Forderung für jedes große Kunstwerk? Wird «das Volk», an das jedes sich wendet, das jedes sucht, nicht immer eine unerfüllte Sehnsucht bleiben, und in Wahrheit immer nur Einzelne sein, die ihm ihr Herz auftun? Und soll man, um der Hoffnung willen, solche zu finden, nicht auch das größte Werk zuversichtlich hinstellen?»

Durch einen Glücksfall entdeckte die Editorin im Sommer 2003 im alten Pfarrhaus von Mooshausen (nahe Leutkirch), wo Weiger von 1917 bis 1966 wirkte, unter Papieren von Maria Knoepfler eine alte schwarze Kladde. Maria Knoepfler

(1881-1927), die Wangener Müllerstochter von der Aumühle an der Argen, war es, die ab 1912 in geistiger Gemeinschaft mit dem damaligen Wangener Vikar Josef Weiger und seinem Freund Romano Guardini Texte von John Henry Newman (1801-1890) zu übersetzen begann. Die ungewöhnliche, hochbegabte Frau führte ab 1917 bis zu ihrem unerwartet raschen Tod auch den Haushalt im Mooshausener Pfarrhaus. Sie war es auch, die hoch zuverlässig und in einfühlendem Mitdenken Guardinis Dissertation aus seinem Stenogramm fehlerlos abschrieb. Während ihrer freien Zeit machte sie sich Exzerpte aus philosophischen und theologischen Werken – einige schwarze Schreibhefte sind in Mooshausen erhalten.

Darunter fand sich bei genauer Durchsicht auch der vorliegende Text, der bis auf die Überschrift, einige Namen und die Datierung gänzlich in Stenogramm abgefaßt war. Die zitierte Briefstelle weist den Text als von Guardini stammend und wohl auch von ihm diktiert aus. Das säuberliche Stenogramm, das einige Eigenheiten der Schreiberin enthielt, wurde 2004 durch Irmgard Möller aus Neusäß/Augsburg in Abgleichung der Zitate mit dem Originaltext von Wagner transkribiert. Für diese beträchtliche Mühe sei Frau Möller dankbare Anerkennung ausgesprochen! (Noch unklare Lesarten sind kursiv gedruckt oder in spitze Klammer gesetzt.)

Inhalt und spätere Veränderung

Im Unterschied zu der zitierten Briefstelle geht Guardini in dem Aufsatz kaum auf die *Musik* Wagners ein; sein Nachdenken gilt ausschließlich dem Text und seiner dramaturgischen Spannung, darin vor allem der Gestalt von Parsifal und Kundry.

Jahre später, in den Gesprächen 1933 mit seinem Berliner Sekretär Erich Görner, wird Guardini sagen, er habe Wagner früher sehr geliebt, ihn dann aber «ausgespien»[1]. Der starke Ausdruck verweist auf eine willentliche Abwendung von einer Art Verführung. Worin könnte sie bestanden haben? Wohl in einer lügnerischen Schwüle, dicht neben der Wahrheit des Gefühls. Guardini wird dem Rauschhaften und Orgiastischen abhold – auch wegen einer verlockenden Verwandtschaft dazu, wie auch im Falle Nietzsches, den er kritisch umkreist.

Die Gestalt Parsifals erscheint auch später noch einige Male bei Guardini, dann aber nicht mehr im Spiegel Wagners, sondern im ursprünglichen Spiegel Wolframs von Eschenbach. Zweifellos ist von einer tiefen Berührung Guardinis durch diese ritterliche Welt *par excellence* auszugehen. 1922 rückt die geliebte, alle Kräfte des gemeinsamen Aufbruchs fordernde Burg Rothenfels am Main, *die Burg*, in die Szenerie von Montsalvatsch ein: *Parsifal reitet* heißt eine kleine, in ihren Sprachbildern anrührende Skizze Guardinis vom «neuen Anfang» beim 4. Deutschen Quickborntag in Rothenfels[2]. In der zeitgleich 1920 gegründeten Zeitschrift *Die Schildgenossen*, deren Hauptautor und Herausgeber Guardini werden wird, scheint schon im Namen die höfische Welt des Mittelalters auf.

Auch im Umkreis der Dantestudien Guardinis zeichnen sich die ritterliche Gestalt und der ihr zugeordnete selbstbeherrschte weibliche Adel nochmals ab: Parzival wird gesehen als «der nach der letzten Hoheit suchende Kämpfer»[3]. Und: Die Schönheit Beatrices «ist etwas ganz anderes als die einer Helena oder einer Isolde. Eher verwandt mit der Diotima des Hyperion, und sicher mit der Kondwiramur des Parzival.»[4] In dieser Welt sah Guardini die vom Christentum geschulten Haltun-

gen Frucht bringen: *contra naturam*, aber auch die Natur bezwingend und steigernd. Männliche und weibliche Vollendung – oder Kampf um die Vollendung – lassen die Gestalt Christi in den fernen Helden der Sage durchschimmern. Von deren Deutung her fällt ein Licht auch auf den jungen Theologen selbst, weniger auf seinen Idealismus, was abwertend klingen könnte, vielmehr auf seine Urbilder des Männlichen und Weiblichen, denen er später noch eingehendere Deutungen und Brechungen abgewinnt. Aber in dem jetzt entdeckten Text, in der «Morgenfrühe» seines Denkens, scheint eine schlagartige Inspiration zu wirken, welche die Tore zu der künftigen Geschlechterwahrnehmung aufstößt.

Anmerkungen

[1] Romano Guardini im Gespräch mit Erich Görner 1933/34, hg. v. H.-B. Gerl, Rothenfels o. J., 8: «3. II. 34 […] Guardini hat einen Abscheu vor Wagner. Er selbst hat Wagner früher sehr geliebt, sagte er, habe ihn dann aber «ausgespien». Er ist ihm im Grunde zuwider. Wie kann der Nationalsozialismus auf Nietzsche und Wagner *zugleich* schwören?»

[2] Romano Guardini, Parzival. Ansprache beim 4. Deutschen Quickborntag, in: Der neue Anfang. Vierter deutscher Quickborntag 1922, 17f.

[3] Romano Guardini, Dantes Göttliche Komödie. Ihre philosophischen und religiösen Grundgedanken. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Mercker, Mainz/Paderborn: Grünewald/Schöningh, 1998, 284.

[4] Ebd., 442.

Der Text wurde transkribiert von Irmgard Möller. Der Katholischen Akademie in Bayern sei für das Copyright herzlich gedankt!

Lesehinweis

Die erwähnten Schreiben an Weiger werden erstmals vollständig editert in: Romano Guardini, Briefe an Joef Weiger 1908-1964, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, 2006

Zu der Beziehung Guardini–Weiger–Knoepfler, vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens, Mainz 2005

PARSIFAL

Dem Helden Titurel erschienen einst die Apostel und übergaben ihm den Gral. Es war der heilige Kelch, den der Herr seinen Jüngern beim letzten Abendmahl gereicht hatte, und derselbe, in dem sein erlösendes Blut unter dem Kreuz aufgefangen wurde. Tit. baut dem Heiligtum eine hohe Burg, tief im Walde. Niemand findet den Weg zu ihr, als wen der Gral selber rief. Und niemanden rief er, der nicht reinen Herzens war, bereit, ihm in Keuschheit zu dienen. Die Berufenen waren seine Ritter; sie bewachen ihn und jeden Tag stärkt er sie mit geheimnisvoller Speise. Er sandte sie aus, wenn irgendwo in der Ferne ihre Hilfe nötig wurde, und nach vollbrachter Sendung kehrten sie wieder in den heiligen Bezirk zurück, in dem alles in Frieden lebt, selbst die Tiere.

Ihrer aller Herr ist der Gral und zugleich ihr Kleinod, das des zärtlichsten Schutzes bedarf. Es war das Zeichen des Höchsten, die lebende greifbare Gegenwart Gottes, jene Nähe, nach der aller Menschen Verlangen steht, das Heil, das alle Augen schauen wollen. Hier aber tut sich zugleich das tiefst Christliche auf: daß sie ihn, der ihr Herr, ihrer aller Leben, ihrer aller Heil ist, doch hüten müssen, daß ihm kein Leid geschieht. Mehr noch. Ihr Herr ist er und doch wehrlos in ihrer aller Händen, wehrlos in der Gewalt ihrer menschlich schwachen Herzen. Das ist das Geheimnis der Erhabenheit, die innere Tragik des Heiligen und die Wurzel des ganzen Stückes: daß das Höchste, Gott, Christus, der Herr der Menschen und ihr Alles zugleich ihrer ganzen Schwäche ausgeliefert sei. Daß die Menschen nicht nur Gottes Hüter sein müssen gegen seine Feinde, sondern daß sie ihn schützen müssen gegen Selbstsucht. Es ist das Geheimnis von der Liebe Gottes, von seiner unbegreiflichen Kühnheit, seine unendliche Hoheit in die furchtbaren Möglichkeiten des menschlichen freien Willens zu *wagen*, von seinem Vertrauen, das vom Menschen erwartet, er könne dem wehrlosen Gott die völlige Treue halten.

Als der Herr zum Tode ging, begegnete ihm ein Weib, eine Heidin, und sie lachte über ihn. Da schaute er sie an und sie wurde verdammt, *auf* der Welt zu wandern, bis sie dem Blick wieder begegnen und ihn verehren würde. Des Weibes tiefste Aufgabe ist es, das Hohe zu schauen, es mit ganzer Seele zu begreifen, daran zu glauben, es zu hüten, und weil der Weg des Hohen der des Kreuzes ist, in Mitleid mit ihm zu gehen, in ihrem Mitleid es zu tragen, zu stützen, seinem einsamen Leiden einen Halt in ihrer Seele zu geben. Jenes Weib aber wollte die sinnliche, sich durchsetzende, kraftvolle Natur, und wie sie den Herrn unter dem Kreuz sah, da sah sie sein Leiden als Schwäche, sein Dulden als Verächtlichkeit: sie lachte über ihn. In diesem Lachen nahm sie ihm alles, soweit es an ihr lag, sie nahm Größe und Hoheit von ihm, ganz und gar zerstörte ihn dieses Lachen, vernichtete ihn in seinem innersten Wert und Sinn. Dieses Lachen nahm aber auch ihr alles, es war für sie die Prüfung der Torheit Christi: Sie hatte die höchste Probe des Weibes vor Christus nicht bestanden. Christi Blick zeigt ihr, was sie getan, und nun muß sie suchen, wo sie dem Blick, dem Blick des leidenden Gottes wieder begegnen und ihn verstehen, ihn verehren könne. Dann ist sie erlöst. Aber jenes Lachen ist ihr beigegeben. In ihr ist erwacht, was des Weibes innerste Gefahr ist, weil sie *(Ms. 2)* ihre eigenste Aufgabe bedroht: daß sie die Ehrfurcht verliere, daß sie das Hohe und

die Seele nicht mehr ernst nahm, daß sie darüber lachte. Und d*araus kommt* jene Stellung gegen Ideal und Leben, die Grausamkeit heißt, weil sie aus innerer Vertrautheit mit dem Leben hervorgeht und es im Innersten trifft. Und so geschah es, daß Kundry in manchem reinen Menschen, in manchem Ritter des Grals dem Blick der Hoheit Christi begegnete, aber sofort stand die Ehrfurchtslosigkeit auf, daß sie nur das Kleine, Lächerliche in diesem Menschen sah, und sie lachte über ihn. Damit aber ist in ihr des Weibes schlechte Natur entfesselt und er und sie der Sünde verfallen. Als es aber dann geschah, daß sie dem Ritter seine ungebrochene reine Kraft genommen hatte, da gewann die Zerstörung, die sie gewirkt, das «Grauen», das Namenlose, die Verachtung, der Wahnsinn Macht über sie, und sie mußte schlafen, einen Kampf (Schlaf?) des Todes, der Angst, kalter Starrheit, um beim Erwachen von neuem in verzehrender Sehnsucht nach Erlösung auf die Suche zu gehen. Aber ein Zeichen innerster Ideale hat sie nie verloren. «Nie lügt K.» *(Wagner, S. 37)*[1]. Sie war böse, aber nicht schlecht.

So ist sie der schlimmste Feind der Gralsritter, seit sie in böser Stunde einem Einzelnen begegnete. Aber doch zieht es sie immer wieder hin; dort wo im Gral Gottes liebendes Wort, wo das Heil ist, ist die Hoffnung, daß dort ihr der begegnen wird, der sie erlöst. Und dort tut sie, was des Weibes Sinn und Hoheit ist: dienen, als Botin und Helferin der Ritterschaft.

In üppigem Heidenland hat Klingsor gewartet und dort schwer gesündigt. Da raffte er sich auf, wollte heilig werden, einer von der Ritterschaft des Grals. Aber er suchte sich dadurch rein zu machen, daß er sich entmannt. Doch Tit. wies ihn zurück. Da wurde er des Grals bitterster Feind. Er gewann sich Zaubergewalt und baute ein Wunderschloß. Darin bereitete er alle Lockungen der Sinnlichkeit und zwang einen um den anderen der Ritter hinein. Sie ergaben sich der Sünde und verfielen ihm. So wollte er den Krieg führen, bis er den Gral selbst in seine Gewalt bekäme. Der kalte, klare Geist ist es, mit furchtbarer Sinnlichkeit gepaart. Er wollte heilig werden, aber er wollte es als Erfolg, nicht als Gesinnung. So legt er äußerlich Hand an sich und zwingt die Triebe äußerlich nieder. Nun herrscht in ihm nur eines, der ungeheure, unbezwingliche Stolz, der Wille, Macht zu haben, zu herrschen, aus tiefer Verachtung für alles.

Selbst K. muß ihm gehorchen. Über ihn hat ihre Weibeskraft keine Gewalt. Sie haßt ihn, aber vermag nichts über ihn. Er ist das Zerrbild jenes Reinen, an dessen Lauterkeit ihre Macht auch versagen und der sie erlösen sollte. Er kennt ihren Fluch und er braucht sie für seine Zwecke, sie, die über den Heiland gelacht hat, muß dem Teufel dienen.

Tit. ist dem Gral treu geblieben. Er ist alt geworden und sein Sohn Amfortas ihm gefolgt. Er kann Kl. verderbliches Treiben nicht ertragen, zieht in den Kampf, aber vor der Türe der Zauberburg sieht er K., die Kl. ihm entgegen gesandt hat. Mit banger innerer Erwartung schaut sie auf ihn, ob er stark sein wird, der Hüter des Grals, der in Reinheit das Amt Christi verwalten sollte. Sie sieht in ihm den Blick der Hoheit, aber er zwingt sie nicht, sie kann auch über ihn lachen und er verfällt ihr. Da entsinkt ihm der Speer, die heilige Lanze. Die Apostel hatten sie zugleich mit dem Gral ihm gegeben als Zeichen der Macht, der reinen, für Gott gebrauchten

Kraft. Und Kl. ergreift sie und stößt sie ihm in die Seite. *(Ms. 3)* Der Hüter hat den Gral vergessen, hat ihn verraten. Es ist der Verrat des Menschen an Gottes Vertrauen, die innere Tragik der Erhabenheit.

Dieselbe Lanze aber, die er zum Schutze des Heiligtums gebrauchen sollte, verwundet ihn. Die Kraft, die heilige Gewalt, die dem Menschen gegeben ist, Gott zu halten und zu hüten, die wendet sich gegen ihn. Und wie er Christi Bild ist in seinem Amt, so wird er es auch in seiner Strafe; es ist Christi Wunde, die er trägt.

Er wird zurückgetragen, gepflegt, aber die Wunde schließt sich nicht mehr. Sein Amt selber ist die Wunde, denn es kehrt sich gegen ihn. Er hat Gott verraten, den Heiland im Gral verraten. Aber sein obg. Amt bleibt, denn Gott zieht sich nicht mehr zurück, nachdem er sich der Menschheit geschenkt hat. Und dieses Amt, dem gegenwärtigen Gott zu dienen, muß er weiterführen, muß in unheiligen Händen den Heiligsten halten, muß als Sünder den Reinsten hüten; den andern aus dem Gral die hl. Speise geben. Das ist seine Qual, die Qual des Treulosen, dem Gott doch die Treue hält, daß ein Gottestreuer seine Untreue fühlt.

Wenn die andern die heilige Nahrung empfangen und er selbst auch, Christi Blut durch seine Adern fließt, dann *trägt* es seiner Sünde Blut vor sich her und es bricht aus der Wunde hervor. Er muß leben, denn wer den Gral sieht, der kann nicht sterben. Aber was ihn am Leben hält, Gottes lebenspendende Gegenwart, das läßt auch seine Wunde nie schließen, denn an dieser Gegenwart des Treuesten erfährt er immer aufs neue wieder seinen eigenen Verrat, so ist es seine Qual, die Qual des gefallenen Menschen, als Verräter zu leben aus des verratenen Gottes nie versiegender Treue.

Ihm ist aber Rettung verheißen. Der Gral selbst hat ihm gesagt, daß einst der reine, mitleidige Tor kommen wird und durch sein Mitleid ihn erlösen wird. Gar tief ist das: Amf., der des leidenden Christus Bild ist, wird dann gerettet werden, wenn einer kommt und ihm das tut, was damals K. dem Herrn versagte.

Weit fern im Walde ward Parsifal geboren. Herzeleide hieß seine Mutter. Und wie sollte die Mutter auch anders heißen? Ihr Gemahl Gamuret war von ihr *gezogen*, Abenteuer zu suchen, und war gefallen. So wollte sie ihr Kind bewahren, wollte es in der reinen Natur in ihrer Liebe, in ihrem Schmerz behüten, damit es nichts von der Welt erfahre. Und im Schoß des tiefen, ungebrochenen, reinen, quellfrischen Lebens wuchs P. auf, allem Menschenwesen fremd, ein Kind. Alles Reine, Starke, Große liegt in diesem Wort. Mit ungebrochener, un ‹…› Seele schaut er hinein in die Dinge, tief innerlich ihnen vertraut, ohne Furcht, ohne Mißtrauen.

So begegnet ihm das Leben: die fahrenden Ritter. Die Welt des Wirklichen, Wahren, die kennt er am tiefsten, aber die Welt des Menschenwesens, des Scheins, die kennt er nicht; der Glanz, das Waffengerassel nehmen ihn gefangen; unwissend läuft er ihnen nach und gerät in die Welt.

Um die tiefen Dinge weiß er, um das Äußere nicht; unbewußt auch seiner selbst: sein Leben weiß er nicht.

Nur eine ist ihm ähnlich, wissend und Törin zugleich, lebend aus den Tiefen des Lebens und deshalb wie ein Narr vor der Welt; aus den großen Wirklichkeiten heraus, aus den Wirklichkeiten der Schuld und der Sehnsucht und deshalb ein

Spott, ein Gegenstand des Mißtrauens vor denen, die in der Welt der Pflichten wohl zu Hause sind; bewußt des Tiefsten und sich selbst nicht w*ertend* zu bekennen: K., beide sind Menschen, die nach anderem Maßstab messen als die Welt, beide Toren, doch Pars. *(Ms. 4)* ist rein, sie aber schuldig. Eine geheime Verbindung besteht zwischen beiden. K. ist es, die allein Auskunft zu geben vermag über ihn, die um sein Leben weiß, um seinen Vater, um seine Mutter; sie rühmt ihn, bewundert ihn, sie kennt seinen Wert, da er ihn selber noch nicht kennt.

So tritt P. in das Drama ein mit einer Tat unüberlegter Torheit, da er den Schwan erschießt.

«Wie konntest du die Schuld begehen?» «Ich wußte sie nicht…» *(S. 35)*

P. ist rein. Der Gral ruft ihn. Er sieht im Raum das heilige Mahl vor sich gehen, sieht Amf. leiden, hört seine Klage, die sein ganzes Geschick erfordert, aber er versteht sie nicht. Wohl sieht er mit großem Mitleiden seinen Schmerz, wohl greift er nach dem Herzen, als fühle er die Wunde selbst. Aber es ist nur das Mitleid mit dem leidenden Menschen, es hat nicht die Kraft, den Bann zu durchbrechen, der für den *freien* Menschen, wenn er einmal mit der Welt zusammengeraten ist, so schwer zu brechen ist: daß er *fragt*, daß er vor all den vielen Augen aus sich herausgeht, daß er den andern, auch wenn sein Herz noch so stark für ihn schlägt, anredet. So schweigt er, und die Hoffnung, die Amf. und Gurnemanz auf ihn setzten, ist verfehlt.

Es ist seine Schuld. Er weiß, daß er sprechen müßte. Aber es kann verziehen werden. Es ist eine *kindliche* Schuld. Ja, er kann sogar vergessen und stürmt in die Welt hinaus, dem Zauberschloß Kl. zu.

Nun ruft Kl. K. wieder in seinen Dienst. Sie ist eingeschlafen, er zwingt sie hinauf, sie soll P. entgegentreten. Sie will nicht, *daß sie auch (ganz) um ihn* ist und wehrt sich. Da faßt sie Kl. in ihrer innersten Wunde: «Feil sind sie alle, biet ich den rechten Preis …» *(2. Aufzug, Dialog Kundry – Klingsor; S. 46)*. Er faßt sie an ihrer Verachtung, an ihrer Skepsis, und sie gehorcht.

Pars. tritt in den Garten. Die vielen Blumenmädchen sind eine Versuchung für ihn, bereiten nur einer den Weg, K.

Mit wunderbarer Sicherheit setzt sie dort ein, wo seine Seele am innigsten liebt: sie erzählt ihm von seiner Mutter. Sie läßt ihn ihren Tod miterleben. Und wie er erschüttert niederfällt, gebrochen in seiner fröhlichen Zuversicht, wie ein verlassenes Kind, fremd, demütig, verzweifelt, da verschmilzt sie gleichsam in *sich selbst* Mutter und Versucherin. Sie kleidet sich in die Gestalt der Mutter, in ihren Armen, in ihrem Kuß nähert sie sich ihm als das Weib. Und P. nimmt den Kuß an. Der ewige Zauber, den das Andenken der Mutter, der Schmerz, die Verlassenheit, die *Bestärkung* K.s ge*wob*en, hat ihn gefangen, hat die Stimme der Sendung, die in seiner Seele lebt, betört. Er hat gesündigt. Jetzt kommt der Augenblick von höchster Wucht, da er plötzlich in seinem Herzen den Schmerz des Amf. fühlt. Und ich meine, um dieser einen Stelle willen hat Gott Wagner das *Heil* ge*ge*ben, denn sie ist selbst ein Werk der Gnade.

(Am Anfang des Absatzes zwischen die Zeilen geschrieben ohne Zuordnung: der wurde schuldig).

P. hat Amf. Schmerz nicht begriffen: nachdem er aber gesündigt, in dem Augenblick, da er selbst in Gefahr steht verlorenzugehen, läßt die Gnade ihn in seiner Seele Amf. Wunde fühlen.

Erst findet er sich nicht zurecht, er meint, die verderbliche Wunde sei es, die *(Ms. 5)* er damals allein gesehen und begriffen hat, aber gleich weist sie ihn tiefer: im Herzen, in *der* Seele ist der Schmerz. Er erlebt jetzt in dem tiefen Wesen, das die Gnade dem sündigen, aber doch guten Herzen gibt, die ganze Not des Königs, er fühlt das Verlangen der Sinne, «wie alles schauert, bebt und zuckt» *(S. 59)*, die ganze furchtbare Gewalt des sündigen Begehrens, und da*rin* erst begreift er sein Leid. Er steht selbst vor dem Gral, sieht das heilige Blut erglühen, fühlt, während alle *sich des Heiligen freuen,* die Qual des Verräters. … Aber noch tiefer geht es jetzt. Über das Mitleid mit dem körperlichen Leiden, mit dem Seelenleiden des Königs geht es hinaus: er fühlt Christi Schmerz, den göttlichen Schmerz über den Verrat, die Klage des treuen Gottes über die Untreue des Menschen, die Klage des Gottes, *den seine Liebe und seine Treue in schuldbefleckten Händen hält*, und das geheimnisvolle und *undenkbare* Leiden, das er da erduldet. Und er fühlt diese Klage mit eigenem Herzen als eigenen Schmerz, er nimmt sie an, liefert sich ihr aus, er erlebt das Schmerzlichste, was wohl ein Mensch erleben kann, die Tragik Gottes, den Schmerz Gottes, die Trauer Gottes über den Verrat, über den Menschen, über ihn selbst. Es ist die Trauer, welcher der Herr am Berge den Trost verheißen hat, die höchste Gnade, die einem sündigen Menschen werden kann. – Gott weiß, woher Wagner seine Kenntnis kam. *(Parsifal, 2. Aufzug, Dialog Parsifal – Kundry)*. Es ist, als tue sich das tiefste Geheimnis der Erhabenheit auf. Er *redet* wie ein Hellsehender. – Und P., der den Ruf der Gnade gehört und aufgenommen hat, schaut jetzt ganz klar. Er trägt Gottes Schmerz in sich, er trägt die Seele des Amf. in sich, er ist jetzt auch seiner selbst ganz bewußt. Und die Versuchung, die Amf. niederwarf, wiederholt sich jetzt vor ihm; jede Bewegung K. kennt er schon, hat er in *der* Seele des Königs schon erlebt. … Ganz klar ist alles, klar und mit höchster Kraft trifft er seine Entscheidung: «Verderberin, weiche von mir!.» … Dichter: «Ewig – von mir!» *(S. 60)*

K. weiß nun, daß der vor ihr ist, der sie erlösen kann; sie kann nicht lachen; aber die Sünde, die in ihr ist, wirkt *sich* in furchtbarster Kraft aus. Die Sehnsucht nach der Erlösung schmilzt in ihr zusammen mit dem sündigen Verlangen. Sie sieht wieder des Heilands Blick, erlebt ihr ganzes schreckliches Geschick. Der ganze Schmerz über jene Sünde kommt über sie, die Sehnsucht nach dem Heiland, nach dem Erlöser ersteht mit voller Macht. Aber verschmolzen in das sündige Verlangen nach P. Er aber bleibt klar. Nie kann der «Quell, aus dem ihr Leiden floß» *(S. 62)* die selbstsichere sinnliche Natur, ihr zugleich doch Befreiung, das Heil geben: «Oh, Weltenwahns Umnachten, in höchsten Heiles heißer Sucht nach der Verdammnis Qual zu schmachten!» *(S. 62)* – Stärker setzt K. Versuchung ein: «So war es mein Kuß, der welthellsichtig dich machte.» *(ebd.)* Gottes Gnade war es mitten in der Sünde; sie nimmt es für sich; so will er sie erhören, «das läßt sie die Gottheit erlangen» *(ebd.)* Eritis sicut dii, tönt es auf; die Sinnlichkeit lockt, die Verheißung höchster göttlicher Herrlichkeit dazu. Mit dieser Macht will er das Gewaltigste leisten, «die Welt erlösen, ist dies dein Amt?» *Schwindelnd ist* die Versuchung für P.,

der sich gesendet weiß, wirklich zu erlösen: den höchsten Genuß und Welterlöser-*glanz* bereitet sie ihm, die Freude des eritis sicut dii, die seiner Natur die gefährlichste ist … dann will sie selbst auf Erlösung verzichten … P. bleibt klar und fest, da kommt die allertödlichste Gefahr: «Laß mich dich Göttlichen lieben, Erlösung gäbst du dann auch mir …» *(S. 63)* Jetzt stellt P. sie vor die innerste Entscheidung: «Erlösung soll dir lohnen, zeigst du zu Amf. mir den Weg.» *(a.a.O.)* Amf., das ist der, in dem sie aufs neue den Heiland verlacht hat, den sie jetzt unter der Gewalt des Fluchs aufs tiefste haßt und verachtet, dem soll sie helfen, darin ihre Schuld *ablegen (absagen);* das kann sie nicht und will es nicht; die Sünde in ihr *(Ms 6)* bäumt sich förmlich auf in Wut: «Nie sollst du ihn finden … den Schmachlüsternen, den ich verlachte … den traf ja der eigne Speer.» *(ebd.)*

«Wer hat ihn getroffen,» fragt P. und ruft ihr alles ins Bewußtsein, – «er, der einst mein Lachen bestraft, sein Fluch – mir gibt er Kraft: gegen dich selbst ruf ich die Wehr, gibst du dem Sünder des Mitleids Ehr!» *(ebd.)* Der Fluch wirkt immer furchtbarer, alle Maßstäbe verschieben sich ihr, «Wahnsinn» ruft sie selbst aus; es ist ein wildes Chaos in ihrer Seele, die verzehrte *(sic)* Sehnsucht nach Erlösung, die sich in das Verlangen der Sinnlichkeit verloren hat, der Haß und die Verachtung gegen ihn, den sie damals verdarb. Sie fühlt die Gewalt des Fluchs und meint, es sei Kraft. Da erscheint ihr Rettung, was ihr Verderben ist, das haßt sie, was sie lieben sollte, und mit einer wahrhaft dämonischen Sicherheit steigt *über all dem* die Versuchung herunter, die für P. *völlig* die tödlichste ist: «Mitleid! Mitleid mit mir! Nur eine Stunde mein … und des Weges – sollst du geleitet sein.» (S. 63) Sie will selbst auf ihren Haß verzichten, nur eines will sie, Mitleid; und damit greift sie ins tiefste Herz P., dessen Wesen und dessen ganze Sendung Mitleid ist: aus Mitleid verlangt sie das, was ihr und P. Verderben ist. Alles andere läßt sie fallen, nur der eine Ton klingt; aber alles *Streben* in P. Natur ruft er auf: Mitleid, Verlangen, der Erlöser-*hochmut* … die letzte Versuchung. Daß ihm in diesem Wirbel selbst die Maßstäbe verschwinden, daß er das, was seine Natur und sein Stolz begehrt, vor sich selbst als Mitleid rechtfertigen werde mit dem Zweck, als Lohn dafür den Weg zu Amf. zu erfahren …

Jetzt ist die Zeit für die höchste Treue, daß er aus der Selbstlosigkeit der Treue die vollkommene *Klarheit* behält, daß er in dem Wirbel festbleibt, während rings um ihn herum und in seiner eigenen Seele alles in einem Chaos von sinnlichem Verlangen, von Verwirrung, Wahnsinn, Durcheinander rast, in seiner Treue, in Gott einen unverrückbaren Halt findet, die nicht aus den Angeln zu hebende, letzte, höchste Wirklichkeit in all dem Blendwerk, all dem Schein. Und er findet sie. Klar schaut er in die Wirrnis, und bestehen bleibt sein Wille. Er weist sie von sich. … P. hat gesiegt.

Aber während an diesem Fels der unverrückbaren, freien Treue ihre Versuchung zerbricht, während sie erlöst wird, da kommt die ganze Flut des Wahnsinns über K. Sie verflucht ihn …

Übergibt ihn dem Fluch, den sie selbst getragen, der «Irre». *(S. 64)* Aber es ist wie das letzte wilde Aufschäumen der zusammenbrechenden Wogen. Die innere «Irre» hat keinen Teil an ihm. P. hat Gott die Treue gehalten. Damit hat er Amf. das Heil erwirkt und den Gral, den Erlöser, Gott aus der Gewalt des sündigen Menschenherzens erlöst; aber nicht P. war es, sondern aus göttlicher ‹…› Gnade, die in ihm

wirkte. Er hat sein eigenes Heil gefunden, als er auf sie hörte, als er in ihr ausharrte und K. überwand. Da aber hat er auch ihr Erlösung gebracht.

In breiter, mannigfaltiger, unendlich *metaphysischer Tragik* hat sich der erste Akt aufgebaut, aus der äußerlich gestalteten Vergangenheit die innere Welt der Seele vor dem Zuschauer aufgetan. Im zweiten hält der Kampf an, nach kurzem, wildem Vorspiel einsetzend im Reigen die Blumenmädchen und dann zwischen den Seelen von P. und K. Es ist ein ganz innerer, seelischer Kampf, der sich Satz auf Satz steigert. Gnade und Hölle ringen in diesem Kampf der Seelen miteinander. Immer gewaltiger werden die Kräfte, die *rein* gebrochen werden, immer tiefer ins Innere der Herzen eingreifend, immer wilder, bis *(Ms. 7)* schließlich alle Seelenmächte aufgerufen sind wie in einem furchtbaren Wirbel Leidenschaft, Finsternis, Irrwahn durcheinander rasen, alles Feste, alles Heilige unterzugehen scheint. Nur eines steht fest: der Fels des Willens, der in freier Treue sich Gott ergibt und in ihm wurzelt.

Der letzte Akt ist äußerste Erfüllung, ein Strom voller unermeßlicher Liebe, die aus diesem Augenblick der höchsten Treue quillt. Die «Irre», der K. P. übergab, hat keinen Teil an ihm, aber doch hat er gesündigt, und so ist K. Fluch nicht ohne Macht. So muß er lange wandern, doch voll Mühe und Kampf hindurch sucht er den Weg zum Gral. Dort auf der Burg hat Amf., um den Tod zu finden, *sich* wider sein Amt *gewehrt (verwahrt?)*, und wehrt sich, es zur verwalten. Der heiligen Speise beraubt, welken die Ritter dahin. Tit. ist gestorben, Gurn. wartet in der Einsamkeit auf den Tod. Zum letzten Mal ist K. in Schlaf versunken und büßt in ihm die letzte Schuld.

Aufblühend aus dem Karfreitag hört Gurn. ihre Stimme und weckt sie. Aber sie ist eine andere geworden. Der Fluch ist von ihr genommen, sie weiß, das Heil wird ihr gegeben werden. Wann es kommen wird, weiß sie nicht, nicht wo, nicht wie. Aber sie ist gewiß, es ist auch für sie da und wird kommen, wenn es Zeit ist und ein tiefer Friede ist in ihrer Seele. All die Angst und der Hohn, die Sehnsucht und der *Spott*, die Unruhe und Unstetigkeit, all das sündige Begehren und all der Ekel davor … alles ist verstummt, ein unendlicher Friede lebt in ihr. Es liegt noch alles im Ungewissen, aber des einen ist sie gewiß, das Heil wird kommen. So bleibt sie in einem tiefen, ruhevollen Vertrauen, das keinen Zweifel mehr kennt. Sie eilt nicht fort, sie sucht nicht mehr, wo sie das Heil finde, sie *drängt* nicht. Für das Heil gibt es kein Hindernis, keinen Weg und keine Zeit: es kommt, wenn seine Stunde da ist. Torheit ist es, da zu hasten und zu drängen. Sie lebt in völligem Vertrauen, dem gegenwärtigen Augenblick, sie harrt des Heiles, wartet seiner. Aber es ist das Warten, das sich *lohnt*, nicht müßig ist, sondern ihrer stillen, friedvollen Stetigkeit der Demut, der Liebe: sie dient, dort, wo sie gerade steht. Wie sie für den Augenblick lebt, der Zukunft gewiß, so dient sie dort, wo der Augenblick sie hinstellt: in der Hütte des Greises – es ist alles so un*wesentl*ich, wo dies oder jenes … vor dem kommenden Heil, aber es ist auch alles so gut und sinnvoll, wie der Augenblick es bringt, denn dieselbe Weisheit fügt den Augenblick und seine Pflicht, die die ganze Stunde der Erfüllung schon ge*ändert* hat. So fragt sie auch nicht, redet auch nicht. Wieder ein Wort nur, das das ganze Fühlen der Gegenwart unterstreicht, sagt sie: «Diene» *(S. 67),* dann nichts mehr. Ganz überirdisch ist dieses Schweigen. Das Schweigen, das nichts mehr sagt, weil alles gut ist, weil nichts mehr zu sagen ist, nichts mehr zu *spielen*, nichts mehr zu fragen. Es ist das Schweigen, das der Erfüllung

entgegenharrt, ganz, tief, voller Sehnsucht, aber einer Sehnsucht, die im Frieden ist; es umfängt alles, den ganzen 3. Akt, alles, was in dem geschieht, alle Menschen, alle Ereignisse, alles andere wird umhüllt von ihm. Sein Wohllaut ist es, der unter allen Tönen hinströmt, es ist das Schweigen, in dem Gegenwart und Zukunft, Hoffnung und Erfüllung, *Werdung* und *Ziel, Ereignis,* Zuversicht und Dank eins werden und *hin*singen in einer Melodie, die die Seele nicht müde wird zu vernehmen …» Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden …»

K. ist es, die P. zuerst sieht. Sie hat ihn erkannt, lange bevor Gurn. es weiß, wer der Ritter ist; aber sie *(Ms. 8)* geht ruhig in die Hütte in ihren Dienst. *Sie* wird alles sagen, alles zu seiner Zeit.

Es ist Karfreitag, der Tag, an dem Gott treu *ist* bis in den Tod gegen den Menschen, der ihm die Treue brach, der Tag, der uns höchste Verheißung und Erfüllung zugleich brachte.

Gurn. und K. geleiten P. zur Quelle, und sie, die ihm die schwerste Prüfung bereitet hatte, wäscht ihm die Füße; in tiefer dienender Demut kniet sie vor ihm; sie salbt ihm die Füße und trocknet sie mit ihren Haaren. Dem Herrn, den sie verlacht, erweist sie in P. den Dienst *als* Magd. Auch P. wird still; kurz ist der Schmerz über seine Sünde noch einmal in ihm aufgestiegen, als er von dem schlimmen Schicksal der Ritterschaft erfuhr, aber auch er wird ruhig bei G. lossprechenden Worten. Es ist ein stilles, feierliches Tun an der Quelle, eine leise Handlung voller Liebe, voller Segen, ganz umhüllt vom wunderbaren Frieden, der aus K. Schweigen kommt. Und P. lohnt ihr den Dienst: er spendet ihr das heilige Zeichen, das sie entsühnt: die Taufe. Da löst sich alles Leid, die ganze bittere Vergangenheit in Weinen, in stilles Weinen auf; und nun ist alles gut. Sie sagt kein Wort, aber er versteht ihren Blick und küßt sie auf die Stirn: der Friedenskuß, die letzte Antwort auf jenen Kuß der Versuchung.

Was ist noch zu sagen? Vor K. *gestellt* hat der Schauende das wunderbarste gesehen, was *menschliche* Kunst einem Menschen zeigen kann: er hat gesehen, wie eine Seele des Heiles gewiß wird. Einen Hauch von Simeons Seligkeit kann er da erfühlen: «Mein Auge hat dein Heil gesehen» – und mit einem feierlichem Glück sieht sie nun, wie dieses Heil, das da in den beiden Menschen erfüllt wird, nun in wunderbarem, breitem Strom sich in den Tempel des Grals ergießt, um nach kurzer schmerzlicher Trauer alles emporzutragen in den alten hohen Gesang: «Höchsten Heiles Wunder, Erlösung dem Erlöser!»

P. ist ein Drama Gottes, das Drama der Erhabenheit, aber geschaut dort, wo es allein geschaut werden kann, in der Seele. Nicht in abstrakten Symbolen, sondern in der lebendigen Menschenseele, eben dort, wo die Tragik der Erhabenheit, die Tragik – wenn es *gestattet* ist, so zu sagen – Gottes liegt. … –

1./11. 14.

[1] Richard Wagners Tondramen. Hg. von Georg Richard Kruse, Reclam-Verlag Leipzig o.J. (etwa 1912, mit dem Libretto der Aufführung von 1882 in Bayreuth). Der Wortlaut der Zitate im Diktat stimmt mit diesem Druck völlig überein. Die Seitenverweise beziehen sich auf diese Ausgabe.

Reingard Möbius · Siegsdorf

«LA BETULIA LIBERATA» – EIN ÜBERSEHENES FRÜHWERK MOZARTS

Mancher Mozartianer mag das Wort «Betulia» im italienischen Titel des Oratoriums uninteressant finden und darüber hinweggehen, denn nur ein bibelfester Zeitgenosse verbindet mit «Betulia» die Geschichte der Heldin des Buches Judit, die den Feind Israels, den assyrischen Feldherrn Holofernes durch eine List tötet. Betulia ist der Geburtsort der Judit und der Schauplatz des Geschehens, der befestigte Ort, in den sich das kleine Volk Israel, das als einziges Volk dem Feind widersteht, zurückzieht. «Das Buch ist kein historischer Bericht (widersprüchliche Angaben), sondern beispielhafte Erzählung. Es zeigt: die Gewalt widergöttlicher Mächte in dieser Welt; die Hilfe Gottes für alle, die sich in ihrer Schwäche ganz ihm anvertrauen; die Kraft der Gottesherrschaft, die je nach Gottes Willen zum Ausdruck kommt.»[1]

Der Stoff war sehr geeignet für ein Oratorium, was Alfred Einstein, der Verfasser eines Standardwerkes über Mozarts «Charakter» und «Werk», und nebenbei bemerkt, Vetter Albert Einsteins, näher erläutert: «Nun ist ein italienisches Oratorium keine Oper, wenn es auch durchaus die Form der Oper hat. Ein Oratorium hat zwei Akte, nicht drei wie eine Opera seria; ein Oratorium räumt dem Chor eine größere Rolle ein; ein Oratorium wendet sich an die Phantasie des Hörers und kann Dinge darstellen, die vor Augen zu führen auf der Bühne unmöglich war, so zum Beispiel wenn, wie in unserem Falle, Judith das blutige Haupt des Holofernes vorweist. Das ging erst in späteren Zeiten. Aber wie die Oper, sollte auch das Oratorium Ereignisse und Menschen vorführen, in denen das Biblische, Religiöse, das Gotteserlebnis glaubhafte und kraftvolle Form annimmt. […] - Für Metastasio (den Librettisten, Anm. d. Verf.) steht nicht Judith im Mittelpunkt der Handlung, und noch weniger Holofernes, der gar nicht zum Vorschein kommt. Für ihn ist die Hauptsache die Bekehrung eines ammonistischen Fürsten, Achior , der, von Holofernes schlecht behandelt, zu den Juden überläuft; der mit Ozia, dem ‹Principe› der belagerten Stadt, über

Reingard Möbius, Jahrgang 1944, verheiratet, zwei Kinder. Studium der lateinischen und französischen Sprache, 10 Jahre Unterrichtstätigkeit, seit ihrer Jugend Interesse an Mozart.

religiöse Fragen disputiert und erst durch Judiths Tat bewogen wird, seinen Skeptizismus und sein Heidentum aufzugeben. […] Das alles hat der junge Mozart mit Haut und Haaren komponiert; aber nicht er allein, sondern ein paar Dutzend erwachsene Komponisten vor und nach ihm ebenfalls. *Wie* er es komponiert hat, das gehört mehr in die Geschichte seiner musikalischen als dramatischen Entwicklung. Doch ist sein Stilgefühl immerhin erstaunlich.»[2]

Mozart erhielt den Auftrag zu «La Betulia liberata» während seiner ersten italienischen Reise, im Frühjahr 1771; ob das Oratorium überhaupt jemals aufgeführt wurde, steht nicht fest. Mozart hatte bereits eine erste Opera seria, «Mitridate, re di Ponto», geschrieben, die am 26. Dezember 1770 in Mailand zur Aufführung gelangte, und er sollte zwei Jahre später sein anerkanntermaßen erstes Meisterwerk, «Lucio Silla», seine letzte Opera seria für Italien, an Weihnachten 1772 zur Aufführung bringen.

«Zwischen ‹Mitridate›, der ersten Mailänder Opera seria, und dem ‹Lucio Silla›, der letzten, liegt ein Mailänder Intermezzo. Es heißt ‹Ascanio in Alba› und ist eine ‹Serenata teatrale› oder ‹Festa teatrale› … gelegentlich der Feierlichkeiten zur Vermählung des Erzherzogs Ferdinand (17. Oktober 1771, A. d. Verf.) […] Man denkt bei dem Ganzen an einen französischen Gobelin, auf dem Schäfer sich heroisch und Heroen schäferisch gebärden.»[3]

Also eigentlich ein typisches Rokoko-Stück, basierend auf Vergils Aeneis, und komponiert fast zur selben Zeit, im selben Jahr wie «La Betulia liberata». Für Mozarts Person gilt ja, was Alfred Einstein 1945 schreibt: «Für viele Leute war und ist Mozart der echte musikalische Vertreter des ‹Rokoko›, der anakreontischen Anmut, des Ancien Regime, vermutlich weil er als Kind einen Zopf und einen Galanteriedegen getragen hat. Das trifft jedoch weder auf Mozarts Wesen zu noch auf seine äußere Erscheinung.»[4]

Nun, seit Wolfgang Hildesheimers Buch «Mozart» aus dem Jahr 1977, dem, wie das Vorwort sagt, ein Vortrag aus dem Mozartjahr 1956 zugrunde liegt, erschienen 1966 unter dem Titel «Wer war Mozart?», dürfte sich manches geändert haben. Aber für Hildesheimer ist Mozart ein «Rätsel»: «Mozarts Deuter können den Wert seines Werkes nur umschreiben; an den Kern, die Emotionen auslösende Botschaft, gelangt niemand. […] Das Rätsel Mozart liegt ja eben darin, dass sich der ‹Mensch› als Schlüssel versagt».[5]

Und im Vorwort kommt Hildesheimer zu dem Schluß: «An diesem Werk ist alles von sublimer Fremdheit, alles unheimlich und, objektiv gesehen, alles wesentlich. Umso mehr erleuchten seine Selbstäußerungen nur immer wieder das Faktum, dass sich uns die Gestalt entzieht, indem sie sich hinter ihrer Musik verbirgt, und auch sie ist uns, in ihrer tiefsten Bedeutung, unzugänglich, insofern sie keine außermusikalische Begrifflichkeit zulässt.»[6]

Warum sind Hildesheimers Worte hier wichtig? Weil er, Agnostiker jüdischer Herkunft, sich allen Ernstes fragt, ob Mozart «wirklich gläubig»

war. «Gewiß war Mozart vordergründig und, vor allem, retrospektiv gesehen, eine ‹katholische Erscheinung›, großgeworden in einer Region, in der – atmosphärisch, geographisch und gedanklich betrachtet – der Glaube das Leben beherrschte oder zumindest eine allgegenwärtige Stimme in der Partitur des Lebensvollzugs darstellte.»[7]

Ich habe in einem unveröffentlichten Werk dargelegt, wie sehr Mozarts tiefe Religiosität durch die beim Tod der Mutter in Paris an den daheimgebliebenen Vater geschriebenen ersten drei Briefe bewiesen wird, deren religiöse Passagen nur dadurch verständlich werden, indem man ihnen als jeweiligen Oberbegriff die Worte «Weg, Wahrheit, Leben» (Joh 14, 6) zuordnet. Aber diese christozentrische Botschaft Mozarts ist verschlüsselt überliefert; der Mozartianer fragt mit Recht nach einem unmittelbaren Glaubensbekenntnis Mozarts. Hildesheimer findet keines; die allgemein als opernhaft kritisierten Messen Mozarts sind ja als Auftragswerke entstanden, wie denn Mozart fast immer von Aufträgen abhängig war. Auch in der wunderbaren Motette «Ave verum corpus» aus Mozarts Todesjahr, die Mozart dem Chorregenten Anton Stoll in Baden (bei Wien) zum Dank für seine Gefälligkeiten bei der Zimmersuche Constanzes schrieb, kann Hildesheimer nichts Bekenntnishaftes entdecken, sondern nur einen erneuten Beweis für Mozarts Rollenspiel sehen: « … [es] erscheint uns zumindest gewagt, auch bei diesem Werk von religiöser Inbrunst zu sprechen. Wir wissen, dass ihm nichts leichter fiel, als sich in Gegenstand und Thematik der jeweiligen Aufgabe momentan einzuleben. […] Mozarts Leben besteht ja eben aus den Rollen, die er sich unbewusst anpasst, um sein Bestes dort zu geben, wo ihm das Thema vorgegeben ist: So sind auch hier Rolle und Verkörperung und das Ich eins geworden.»[8]

Dem wäre entgegenzuhalten, dass im «Ave verum» in den ersten Takten ein leichtes pantomimisches Kreisen in der Vertonung des einmal wiederholten Wortes «Ave» enthalten zu sein scheint. Mozart war von Jugend auf an Pantomime interessiert; hier bedeutet ein pantomimischer Anklang aber, dass der Mensch zur Gänze absorbiert ist: Körper und Geist schwingen in einer gemeinsamen Anstrengung zum Ausdruck einer absoluten Verehrung.

Wiederum ist die Religiosität Mozarts verschlüsselt dargeboten. Umso überraschter ist der aufmerksame Hörer und Mozartianer aber, wenn ihm beim Anhören der «Betulia liberata» eine unverstellte Religiosität entgegenschlägt; Mozart hat dies Oratorium tatsächlich, wie Einstein sagt, «mit Haut und Haaren komponiert», aber in einem etwas anderen Sinn. Ich bin kein Musikwissenschaftler, aber man meint hier die Intensität des Requiem aus Mozarts letzten Lebensmonaten zu vernehmen – eine Intensität, die man in Mozarts Kirchenwerken, trotz der innigen Sätze des «Benedictus» und «Agnus Dei», fast vermisst. Das machtvolle «Kyrie» etwa der «Krönungsmesse» scheint eher Mozarts Willen anzudeuten, eine «positive» Glaubens-

sicht entgegen dem «Prinzip der Finsternis …, das ‹der Vater der Lüge›» ist (Joh 8,44)[9], zu forcieren.

Aber in der «Betulia» war Mozart in seinem Element, sozusagen eingetaucht in das Leben des auserwählten Volkes. Denn man sollte es nicht länger verschweigen: Mozart war, allem Anschein nach, teilweise jüdischer Herkunft, was weder Vater noch Sohn Mozart wußten. Das habe ich in dem erwähnten unveröffentlichten Werk näher ausgeführt. Eine Augsburger Ahnfrau, deren Familienname trotz der bestens erforschten Genealogie Mozarts nicht eruiert werden kann, wurde die Stammmutter dreier Nachkommen mit dem israelischen Königsnamen «David»: Sohn, Enkel, Urenkel. Weiter: Die Ehefrau des ersten David, mit Namen Anna Langenegk, knüpfte eine Verbindung zu einem jüdischen Mitbewohner von Pfersee, des jetzigen Augsburger Stadtteils: «Hertzog Jud ist inn Anna Motzhardin behausung.»[10]

Was gibt es sonst noch für «jüdische» Äußerungen Mozarts? – Er hat, vermutlich für ein neues Salzburger Gesangbuch, zwei Kirchenlieder im schlichten protestantischen Stil geschrieben, wovon eines ein jüdisches Thema hat, nämlich den Auszug Israels aus Ägypten:

> Als aus Ägypten Israel, vom Volke der Barbaren,
> Gezogen aus dem Heidentum
> Die Kinder Jakobs waren,
> Da ward Judäa Gott geweiht.
> Und Israel gebenedeit
> Zu seinem Reich und Erbe.
>
> Daß nun nicht mehr mit Frevlerspott
> Das Volk der Heiden fraget:
> Wo ist ihr allgewaltger Gott,
> Der ihrer Sorge traget?
> Im Himmel thront Gott, unser Herr,
> Und was er will, das schaffet er
> Allmächtig, gütig, weise.

Mozart ging das Lied offenbar leicht von der Hand. Der Vollständigkeit halber muß aber angemerkt werden, daß Mozarts bekanntlich scharfer Zunge auch nicht die Juden entgingen; so schreibt er: «– die fl: v: Auerhammer und ich erwarten die 2 DoppelConcert mit Sehnsucht – ich hoffe wir werden nicht so fruchtlos darauf warten wie die Juden auf den Messias» (Wien, 26. September 1781, an den Vater).

Anmerkungen

[1] Kleines Stuttgarter Bibellexikon. Stuttgart 1977; Artikel «Betulia» und «Judit»
[2] Alfred Einstein: Mozart. Sein Charakter – sein Werk. Frankfurt am Main 1968, 368f.
[3] ebd., 377f.
[4] ebd., 104
[5] Wolfgang Hildesheimer: Mozart. Frankfurt am Main 1977, 50
[6] ebd., 17
[7] ebd., 372
[8] ebd., 284
[9] Johannes Paul II: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hamburg 1994, 161
[10] Deininger Heinz Friedrich/ Josef Herz: Beiträge zur Genealogie der ältesten schwäbischen Vorfahren Wolfgang Amadeus Mozarts in: Neues Augsburger Mozartbuch 1962, 62./63. Bd., S. 49

Bernd Urban · Flörsheim

SINNLICHKEIT, ERKENNTNIS, FASZINATION

Spuren der literarischen Thomas von Aquin-Rezeption bei Claudel, Hesse und Eco

I

Dass am Beginn des 20. Jahrhunderts Freuds *Traumdeutung* steht, ist dem Zeitgenossen vertraut; weniger bekannt ist die eigenartige und einzigartige Verbindung von moderner Lebensphilosophie und thomistischem Denken in Claudels philosophischem Essay *Ars poetica mundi* (1904, erw. 1907),[1] der im Spannungsbogen der Thomas-Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) von Leo XIII. und dem Dekret der römischen Studienkongregation mit den 24 *Bestätigten Thesen der thomistischen Philosophie* (1914)[2] unter Pius X. liegt. Aber weniger der französische Neuthomismus[3] soll im Blick sein als zunächst der biografische Hintergrund: Paul Claudel (1868-1955) konvertierte im Dezember 1886, Jahre intensiven Thomas-Studiums (1895-1900) schließen sich an, verbunden mit Staatsdienst (China) und Erforschung der Mallarméschen (1842-98) «genauen Sicht der Dinge», ein Symbolismus, der zum eigenen Stilmittel wird, durchtränkt von der Lektüre der theologischen *Summa* des Thomas, die zu einer «Art Grammatik» wird, mit deren Hilfe Claudel «das Universum zergliedert und in seiner Struktur den ihm innewohnenden Sinn»[4] zu entdecken sucht. Erstes Ergebnis ist der «Phaidon» Claudels, das Totengespräch und der Dialog über das Jenseits *Der Ruhetag* (1901),[5] in dem das Leib-Seele-Verhältnis als «Form»- und «Stoff»-Relation begriffen wird, eingebunden in das Geheimnis des Bösen, das «ist, was nicht ist». Der Dämon und der Engel des Reiches belehren den Kaiser, wie zuerst das höchste Wesen – in ihm sind «Sein und Wesen ungetrennt» – zu fassen sei, aber auch der «Grund des Übels»: das Geschöpf «machte sich selbst zum Zweck»[6] und zerstörte das ursprüngliche Schöpfungsgefüge:

> «(…) dem Menschen wurde zugleich ein Geist gegeben und mit dem Auge, das schaut, eine Einsicht; und wie er greift, begreift er.

Bernd Urban, Jahrgang 1941; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik in Frankfurt a.M. Promotion dort über Hofmannsthal, Freud und die Psychoanalyse.

(…)
Vom endlichen Zweck führt die unendliche Einsicht
zum unendlichen Urgrund», dem Anfang:
«Wie Gott seine Geschöpfe vom Anbeginn an geliebt hat,
so liebt er sie bis ans Ende.
Er entzieht ihnen nicht das Wesen, womit er sie einmal begabt hat,
sein Entschluss ist ohne Reue. Was er liebt in ihnen:
sich selbst, im erkennenden Geschöpf erkennt er sich.»[7]

Der Kaiser begreift, wie nur verantwortungsvolles, priesterliches, ja sakramentales Verhalten die Kluft wieder schließen kann und den göttlichen Frieden bringt:

«Ich habe den Willen der Menschen in der Furcht des Herrn
zu lenken,
Damit ein jeder seine Stunde richtig erfülle
Und das Ewige ein rechts Maß des Zeitlichen erhalte.»[8]

Die Grundfiguration der «Thomas-Grammatik» wird im *Ruhetag* deutlich: es ist das Problem des Bösen, dann die Verschränkung von biblisch-christlichem Glaubensgut und Philosophie, schließlich der Fächer der Begriffe von der Thomassprache selbst zu ihrer Paraphrase und zu dichterischen Ersatz- und Neubildungen. Zugleich zeigen sich aber auch erste Entschlüsselungsmöglichkeiten der zugrunde liegenden Ebene der Begrifflichkeit, wenn man über die Einzelbegriffe in das Thomas-Werk einsteigt.[9]

Claudels *Ars poetica mundi* ist die auf den *Ruhetag* folgende Schlüsselphilosophie seiner weiteren Werke, seines dichterischen Selbstverständnisses und der in zeitlicher Nähe entstehenden sprachgewaltigen *Fünf großen Oden* (1900-1910).[10] Thomas von Aquin wiederum rückt damit in literaturphilosophische Bezüge enormer Komplexität, auch in ihren Wirkpotentialen – über Rilkes *Duineser Elegien* (1912-1923) hinaus.

Ausgangspunkte der *Ars poetica* sind in *Erkenntnis der Zeit* Claudels Überlegungen zur Ursache und in der Abhandlung *Über das Mit-Sein mit der Welt* die zu Erkenntnis, Abhängigkeit, Geist und Leben, zu Konstanz und Form der Dinge, zu Tätigkeit und Akt, zu Tod, Materie und Geist. Kerngedanke ist die «Solidarität alles Geschaffenen», die Solidarität «aller Dinge in der Zeit» im «Mit-Sein», das die «universelle Erkenntnis», auch die Harmonie zwischen allen Teilen der Schöpfung «vom Seraph bis zum Wurm» ermöglicht. Die Analogie des Seins ist die Bedingung für Erkenntnis: «Es ist für einen Menschen unmöglich» – so Claudel in ‹Gedanken über die dichterische Erkenntnis› – «ein einziges Wort auszusprechen, einen Satz zu bilden, wenn man nicht anerkennen will, dass zwischen der Welt der Körper und der des Geistes ein Zusammenhang besteht, eine Ähnlichkeit, eine Korrespondenz, eine legitime, wirkliche Beziehung, Folgerichtigkeit und berechtigter Übergang, wie von einem Text zu seiner Bedeutung (…).»[11] Die Erkenntnisweise ist die, «wie sie jeder Stufe des Seins eigen ist»: die Pflanze «bezeugt das Dasein der Dinge, das Tier antwortet auf seine Absicht», der Mensch stellt selbst «eine Mitte dar», er wird «auf Grund seiner Existenz ‹hier› zum Schnittpunkt der verschiedensten Phänomene»,[12] auch Ort zwischen Gott und Schöpfung.

Aus diesen Essenzen gewinnt Claudel die Bestimmung des Menschen, des Philosophen, des Künstlers, des Dichters: «Mit Hilfe des Körpers, den er sich erschaffen hat, und der Sinne, die er gebraucht, verknüpft er sich mit den Phänomenen, die ihn umgeben, ist eingestimmt auf den schöpferischen Akt, enthält in sich dessen Maßstab und verkleinertes Bild und besitzt in sich das Mittel, um dessen Haltung und Spannung zu messen. Alle Dinge reagieren auf ihn wie auf ihren Ursprung. Wie er erkennt, so erkennt er sich als ihr Urheber und Herr aufgrund jenes Urhebers und Herrn, von dem er Vollmacht empfangen hat.»[13] Dies ist so nüchtern und richtig wie eine «Kurzformel» thomasischen Denkens, wie sie jüngst versucht worden ist.[14] Aus ihr heraus erfolgt die Aufgabe des Dichters, der Gott die Schöpfung in sprachlicher «Verkürzung» vor Augen stellt, indem er die Dinge erkennt, mit Worten hervorruft und mit Namen beschwört: «Der Dichter, der der Lehrer aller Wörter ist, und dessen Kunst darin liegt, sie anzuwenden, vermag durch eine kunstvolle Anordnung der Gegenstände, die sie darstellen, in uns einen harmonischen und angespannten, richtigen und starken Zustand der Einsicht hervorzubringen.»[15] Ergänzend dazu hat sich Claudel in seinem *Brief an den Abbé Bremond über die dichterische Eingebung* geäußert, über den subtilen «dritten» Sinn dieses Wortes, nachdem der «arbeitsame, alltägliche, unterwürfige Teil» der Seele beschäftigt ist und sich nun die anima «inmitten der reinen Dinge» bewegen kann; es heißt dort: «Ich verstehe unter ‹reinem Ding› nicht das Ding, soweit es uns zum täglichen Gebrauch dient, sondern insoweit es in der Fülle seines Sinnes ein Teilbild Gottes ist, begreifbar und Freude erweckend, und insoweit das vollkommene Wort, das ‹Wort› in seinem ureigentlichen Sinne, ich meine als Wurzel und Schlüssel, unserem Geist die vollkommene Einsicht vermittelt, doch immer eingewoben in jene Phrase, die uns mitfortreißt. Wir begreifen (im poetischen Sinne des Wortes), indem wir über das Vergehende hinweggehen.»[16]

Damit rücken die Thomas-Positionen in den Claudelschen Formulierungen in mehrere Bezüge: in die Poetik-Reflexionen des 20. Jahrhunderts,[17] in die Theorien von «Ding» (res), «Denken», Erkenntnis und Seele[18] und in eine Wirkungsfaszination, deren «Wahrheit» und «Entwurf» gesucht und dichterisch gestaltet wird, z.B. bei Hesse und Eco.[19] In den *Fünf großen Oden* sind sie wortmächtig verknüpft mit biographischen Elementen, der antiken Philosophie und Poesie, der Technikerfahrung am Jahrhundertbeginn, mit Problemen dichterischer Intuition, Elementen aus Altem und Neuem Testament, dem Reich der Toten; in der poetischen Ausgestaltung der zweiten Ode lautet dies so vor dem durchscheinenden diskursiven Hintergrund:

> «Gruß dir, gernspendende Welt, die ich sehe!
> Nun weiß ich das Geheimnis deiner Gegenwart,
> Denn der Ewige ist mit dir, und wo immer Erschaffenes
> ist, der Schöpfer verließ es nicht.
> Ich bin in dir, und du bist in mir, und dein Besitz ist
> der meine.
> (…)
> Und es zieht der unsterbliche Geist in Betracht die vergänglichen Dinge.

(…)
Jedes Wesen, wie es ein
Werk der Ewigkeit ist, trägt auch ihr Siegel.
(…)
Und wie alle Dinge von Dir
Ihr Dasein erhielten, so stellen sie zeitlich das Ewige
wieder her.»[20]

Die weitere Lektüre kann leicht die Thomas-Schicht der besprochenen Lehrelemente herauslösen,[21] die Ernst R. Curtius schon früh einem eher allgemeinen Gottesglauben und -erleben Claudels zuordnete,[22] obwohl er selbst sich in scholastischen Fragen auskannte.[23]

In dem Briefwechsel Claudels mit Jacques Rivière (1907-1914)[24] wird die Thomas-Rezeption explizit. Neben der *Ars poetica mundi* ist er der zweite hervorragende Schlüssel zum Werkverständnis des Dichters und eines der bedeutendsten Dokumente der literarischen Thomas-Rezeption. Das Nachwort sieht sogar in ihm einen Weg, «über Claudel» zu Thomas von Aquin zu finden, andererseits werde das Werk Claudels deshalb mitunter nicht verstanden, weil das Werk des Thomas nicht mehr «lebendiger Besitz»[25] sei. Der Ältere gibt dem jüngeren, suchenden und geschüttelten Philosophen Lebens- und Lesehinweise, darunter den heiligen Thomas: «Lesen Sie ihn, sobald Sie können» – heißt es in einem der ersten Briefe – «doch nicht sofort hintereinander. Das wird Jahre in Anspruch nehmen.»[26] Dies war aus eigener Erfahrung gesagt, und souveräne Kenntnis verraten nun die Zitate, Belehrungen und Traktate, die der Dichter gibt und schreibt über Potenz und Akt, Subjekt und Objekt, Gott und das Sein, über die Ordnung der Dinge sowie über das Böse und die Gnade. Das Schwierigste: das Problem des Bösen und: «Was ich auch tue» – so im Oktober-Brief von 1907 – «ich werde Ihnen niemals die katholische Wahrheit evident machen können, weil Gott nicht will, dass sie evident sei, sondern von uns einen hochherzigen und freien Willensentschluss verlangt, um sie zu erfassen. *Vere tu es Deus absconditus*.»[27] Die Thomas-Welt beschwört auch die künstlerische Legitimation – Weihnachten 1908 an Rivière: «Ich bin kein Schöngeist, sondern ein einfacher und ernster Mensch; als Künstler verachte ich die Virtuosen, und die Gaukler verstehe ich nicht. Das Hohngelächter, das von Voltaire bis Anatol France geht, ist mir immer als das Zeichen der Verdammten erschienen. Sobald ein Mensch von Hass gegen Gott besessen ist, kann er nicht umhin zu lachen. (…) Haben nicht alle ‹großen› Schriftsteller des zu Ende gegangenen Jahrhunderts uns genugsam die Nichtigkeit des Lebens, die Illusion jeder Freude, die einzige Gewissheit der Hölle und der Verzweiflung unaufhörlich wiederholt? Sie mögen also dies Brot der Kunst und des Traumes essen, dem Sie so viel Geschmack abgewinnen. Ich glaube an einen Gott, der gut ist, und an ein Leben, das um des Guten willen vorhanden ist und in dem es nicht gleichgültig ist, ob man diesen Weg einschlägt oder einen anderen.»[28]

Die Thomas-Welt muss aber auch gegenüber einer Realität bestehen, die Claudel noch vor dem ersten Weltkrieg so beschreibt: «Wie sollte der Gedanke an das ewige Leben, an die ewige Schönheit, an die ewige Liebe, an all diese Dinge, die so mild und feierlich uns aufrufen, und auf der anderen Seite der

Gedanke an unsere zerstörerischen Leidenschaften, unser Elend, unsere Undankbarkeit, an dieses Leben voll Staub, Wirrwarr und Eitelkeiten, der Gedanke an die Hölle, die das stipendium peccati ist, und der Gedanke an die gegenwärtige Hölle, die wir rings um uns sehen, wie sollten alle diese Gedanken, wenn wir sie wirklich denken, uns nicht einen Begriff geben von unserem entsetzlichen Zustand und von der Abhängigkeit, in der wir gegenüber Gott stehen?»

Die Antwort wird im selben Brief mit Thomas gesucht (und das Zitat entwirft zugleich die Jahrhundertperspektive der Thomas-Rezeption): «Das Gute ist schwerer als das Böse: 1. weil es eine große Reinheit und Empfindsamkeit der Seele fordert, die nur durch Geduld und innere Einsamkeit erworben wird; 2. weil das Böse ein teilweiser Mangel, das Gute aber ein Zusammenwirken aller unserer Kräfte ist. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Aber die Horizonte, die es uns öffnet, sind unvergleichbar, weil allein das Gute in der Richtung unserer Wirklichkeit, unserer Natur, unseres Lebens und unserer Berufung liegt.»[29]

Diese Problematik begegnet uns eindringlich erneut und verändert bei Hesse und Eco.

Bei Claudel ist eine dritte, exquisite Rezeptionsspur zu finden: die des Thomas als «Dichter» und Schriftausleger.[30] Neben den eucharistischen Hymnen *Pange lingua*, *Sacris solemniis* und *Verbum supernum* – unter die *Opuscula* eingeordnet – ist die Sequenz des Fronleichnam-Offiziums *Lauda Sion* gemeint, der Claudel mit der *Hymne an das heilige Sakrament* (in ihr sind «Hypostase», das Fest und die «Eucharistie» beschworen) und der *Hymne an die heiligen Engel* («Jeder, Typus und Vorschattung, / Urbildhaft die Schöpfung spiegelt») antwortet.[31] Claudel schätzt und liebt die Schriftstellen in den Messtexten und hat den mehrfachen Schriftsinn z.B. in den exegetischen Passagen der *Summa* des Thomas genau studiert, wovon seine Bibelauslegung und die umfänglichen Gedanken z.B. in *Vom Bildsinn der heiligen Schrift*[32] zeugen.

Die Lektüre des Claudel-Werkes fügt die Spuren der Thomas-Rezeption zu dem Ganzen zusammen, das W. Grenzmann im Nachwort zum *Buch von Christoph Columbus* beschrieben hat: «(…) der tief verborgene Gott ist zugleich offenbar und zu erkennen, die Schöpfung ein zweites Evangelium, und wer den Menschen verstehen will, der muss sich nicht immer in den Kellergewölben der Dämonen aufhalten, sondern den Blick richten auf die Berufung zur Heiligkeit.»[33] Das ist zwei Jahre nach der Darstellung blasphemischer Spielarten des Marienkultes in G. Grass' *Blechtrommel* (1959) geschrieben, aber wenn das geschichtsmetaphysische Drama *Christoph Columbus* (1927) in einem «imaginären Paradies» schließt, in dem die Welt über sich erhöht und die Überwindung aller Schmerzen, Irrtümer und Frevel in denjenigen Raum verlagert wird, wo der mystische Chor sein «Alleluja» singt, dann hat der «Princeps scholasticorum» im klösterlichen Sanatoriumsleben des *Zauberberg* (1924) längst auch Thomas von Aquin ins Spiel gebracht, aber nun in Diskussionen über Sozialismus und Diktatur, Wirtschaftsmoral und Geldherrschaft, Kommunismus, Proletariat und Terror, Weltstaat und himmlisches Reich, Freiheit, Aufklärung und Scholastik;[34] begonnen hatte es im Streit um den «Pantheismus» des Aristoteles – Naphta korrigiert und belehrt Settembrini: «Geben Sie den Individuen substantiellen Charakter, denken Sie das Wesen der Dinge aus

dem Allgemeinen fort in die Einzelerscheinung, wie Thomas und Bonaventura es als Aristoteliker taten, so haben Sie die Welt aus jeder Einheit mit der höchsten Idee gelöst, sie ist außergöttlich und Gott transzendent. Das ist klassisches Mittelalter, mein Herr.»[35] Claudel hatte das in der *Ars poetica mundi* anders gesehen.

II

Im Jahr der *Ars poetica* (1904) empfindet der junge Peter Camenzind tiefe Sehnsucht nach dem, was sich hinter allem schulischen Stückwerk verbirgt: das «reine Geistige, eine zweifellose, sichere Wissenschaft des Wahren.» Dort würde er erfahren, «was die dunkle Wirrnis der Geschichte, die Kämpfe der Völker und die bange Frage in jeder einzelnen Seele bedeuten.»[36] Nach erfahrungstiefer Steppenwolfzeit trifft Hermann Hesse (1877-1962) ein Vierteljahrhundert später auf ein folgenreiches Buch, das die Werkphase der dreißiger Jahre, die «Hinwendung zum Geist»,[37] entscheidend prägt – es ist die umfangreiche Einführung *Der heilige Thomas von Aquin* des französischen Neuthomisten Antonin Sertillanges.[38] In seiner Bücherschau *Winterabend* spricht Hesse von ihr: «Lange hat mich das große Buch von Sertillanges über den heiligen Thomas von Aquin beschäftigt (…). Dass es einmal in Europa eine solche Bemühung um reine Geistigkeit gab, dass aus Griechentum und Christentum dieses ätherische Gewächs einer idealen Abstraktion hat entstehen können, ist ebenso merkwürdig, wie dass diese geistige Hochzucht so völlig wieder verloren gegangen ist.»[39]

Sertillanges' Werk ist Quelle und Grundlage der Scholastik-Gespräche und des Thomas-Einflusses in *Narziss und Goldmund* (1930). Sertillanges referiert, zitiert und übersetzt die Hauptwerke des Thomas[40] in dichter Weise, so dass der Leser nah am Originaltext bleibt, der dann verwandelt, verkürzt, bearbeitet, verdichtet in den entsprechenden Passagen des Romans auftaucht. Auch Sertillanges' Gliederung in sechs Bücher scheint in den Dialogpartien des Romans durch: das erste widmet sich dem Sein und seinen Prädikamenten (die Wahrheit, das Gute, das Übel, Potenz und Akt, Substanz und Individuation, Tun und Leiden); das zweite bedenkt die Ursprünge des Seins, legt die Gottesbeweise dar und die Natur Gottes, seine Unendlichkeit und Allgegenwart, seine Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Dem folgt im dritten Buch die Entstehung des Seins (die Schöpfung, die Einheit der Welt), im vierten die Natur (ihre Prinzipien, Materie und Form, Ziel und Zeit, das Unendliche und die Zufälligkeit). Das fünfte Buch widmet sich dem Leben und Denken (Zeugung und sinnliche Erkenntnis; Geistigkeit, Ursprung und Unsterblichkeit der Seele); das sechste Buch trägt die Überschrift ‹Das Wollen und die Tätigkeit› und handelt vom Begehrungsvermögen, den Leidenschaften, dem freien Willen und dem sittlichen Prinzip im menschlichen Handeln.

Wie intensiv Hesse diese Thomas-Einführung «ausschreitet», zeigen insbesondere die Roman-Kapitel drei, vier, sieben und 17-19, in denen sich die Thomas-Sertillanges-Rezeption am dichtesten zeigt. In den anfänglichen Kapiteln diskutieren die Freunde über das Verhältnis von Natur und Wissenschaft, Dichterberuf und «Geistmensch»; das siebte Kapitel entfaltet in den Reflexionen Goldmunds die Gewissensproblematik mit dem Empfinden von Schuld und Sünde, verlorener Harmonie und Erbsündenbewusstsein , woran das 17. Kapitel inhaltlich anknüpft mit

den Reflexionen über die Welt als Harmonie oder Hölle, über Sünde und Gerechtigkeit, Urbild und Idee und mit der Frage, wie gut oder böse der Mensch ist. Schließlich: «(…) was heißt das eigentlich: sich verwirklichen?» Narziss beantwortet die Goldmund-Frage: «Es ist ein philosophischer Begriff, ich kann es nicht anders ausdrücken. Für uns Schüler des Aristoteles und des heiligen Thomas ist der höchste aller Begriffe: das vollkommene Sein. Das vollkommene Sein ist Gott. Alles andere, was ist, ist nur halb, ist teilweise, es ist werdend, es ist gemischt, besteht aus Möglichkeiten. Gott aber ist nicht gemischt, er ist eins, er hat keine Möglichkeiten, sondern ist ganz und gar Wirklichkeit. Wir aber sind vergänglich, wir sind werdend, wir sind Möglichkeiten, es gibt für uns keine Vollkommenheit, kein völliges Sein. Dort aber, wo wir von der Potenz zur Tat, von der Möglichkeit zur Verwirklichung schreiten, haben wir teil am wahren Sein, werden dem Vollkommenen und Göttlichen um einen Grad ähnlicher. Das heißt: sich verwirklichen.»[41]

Die tragenden Begriffe des Textes lassen sich über das Begriffsregister bei Sertillanges in den Thomas-Kontext verfolgen, so die Teilhabe am Sein, die «Schönheit der Dinge» als Abbilder des Geistes, der sie geschaffen hat (18. Kap.), die Wege und Arten der Erkenntnis, die Spannung von Geist und Materie im Menschen, bis Narziss – im Dialog mit Goldmund – die Thomas-Positionen zusammenzieht: «Unser Denken ist ein beständiges Abstrahieren, ein Wegsehen vom Sinnlichen, ein Versuch am Bau einer rein geistigen Welt. Du aber nimmst gerade das Unbeständigste und Sterblichste ans Herz und verkündest den Sinn der Welt gerade im Vergänglichen. Du siehst nicht davon weg, du gibst dich ihm hin, und durch deine Hingabe wird es zum Höchsten, zum Gleichnis des Ewigen. Wir Denker suchen uns Gott zu nähern, indem wir die Welt von ihm abziehen. Du näherst dich ihm, indem du seine Schöpfung liebst und nochmals erschaffst.»[42]

Hesse führt in den Problemgestaltungen des Romans (Krankheit, Pest, Tod, Verfall, Sexualität, Verbrechen) die Claudel-Blicke auf die Realität fort und trägt sie an die Thomas-Welt heran, auch weil er in ihr philosophische Lösungen sucht. Die Wirkung ist nachhaltig: der Dichter greift angesichts des heraufziehenden Ungeistes der Zeit zu in deutscher Übersetzung erscheinenden Thomas-Ausgaben und rezensiert sie mehrfach. Den von Joseph Bernhart eingeleiteten und erläuterten ersten Band der *Summe der Theologie,*[43] des «größten und reinsten Werkes des ganzen Mittelalters», das «klassische Hauptwerk jener Wissenschaft und Geisteshaltung, die wir ‹Scholastik› nennen», begrüßt er mit dem Wunsch, dass «mancher dieser Bernhartschen Ausgabe den Eintritt und ersten Blick in diesen Dom» verdanke, «in welchen aus den Kämpfen des Tages immer wieder einzukehren wie ein Heilbad für die Seele»[44] sei.

Die Einleitung Bernharts weist Anstreichungen Hesses auf, die zeigen, wie sehr Hesse am «Wesen der Scholastik», an der Synthese von Glaube und Vernunft, an der Ontologie interessiert war; ein Randstrich gilt der Wiedererkennung des metaphysischen Hintergrundes von *Narziss und Goldmund* und weist in die Arbeit am *Glasperlenspiel* – Bernhart schreibt: das «gebundene Leib-Seele-Sein entspricht der Verfassung einer Welt, die bei aller Stofflichkeit im letzten Grunde aus einem geheimnisvollen denkerischen Entwurf hervorgeht, so dass die Seele und die Welt komplementär sind von Natur. Das ist festzuhalten, wenn man die thomistische Erkenntnislehre, die so wenig welt-flüchtig ist wie sein System von Sein und

Sollen, als ganzes nicht verkennen will», und diese Erkenntnislehre «beruht auf der Voraussetzung, dass sich das Sein als Erkennbares und das Sein als Erkennendes im Verhältnis urangelegter Entsprechung und gegenseitiger Zuordnung befinden. So gibt es ein echtes Ankommen unserer Geisteskraft bei der uns umgebenden Wirklichkeit (…).»[45]

Besonderes Augenmerk richtet Hesse auf die Übersetzung und das Deutsch, das jedes Fremdwort vermeiden will, ein schwieriges Unternehmen, weil «Thomas gleich dem ganzen Mittelalter lateinisch gedacht und geschrieben» und in seinem Latein «eine Sprache von höchster Feinfühligkeit und Klassizität geschaffen» habe, eine «unsinnliche begriffliche, abstrakte, eine Disputations- und Buchsprache (…), beinahe jedes sinnlichen Reizes entkleidet, aber dennoch eine klassische Sprache, da sie für ein bestimmtes außerordentlich hochgezüchtetes Denken, das christliche Denken des Mittelalters, den idealen, vollkommenen, absolut biegsamen und brauchbaren Ausdruck bietet. Man kann in dieser Sprache auch ganz wohl, wenn man sie einmal beherrscht, weiter denken, weiter schaffen, weiter phantasieren (…).»[46]

Ein Jahr später kann Hesse in seinen *Bemerkungen zu neuen Büchern*[47] den zweiten Band des «neu verdeutschten Thomas von Aquin» mit dem Untertitel ‹Die sittliche Weltordnung› begrüßen als «wohl überlegten Versuch, das Werk unserer Zeit nahezubringen.» Diese Veröffentlichung lenkt offensichtlich den Blick Hesses auf das andere Werk des Thomas, die *Summa contra Gentiles*, das ebenfalls in deutscher Übersetzung zu erscheinen beginnt,[48] eine «rein philosophische Darlegung», der man gerade heute, «wo in neuen Formen Christentum und Heidentum sich auseinanderzusetzen haben»,[49] nicht ausweichen könne. Hesses Gedicht *Nach dem Lesen in der Summa contra Gentiles* ist im Juni 1935 entstanden; diese Reflexion und das Ergebnis einer Lektüre sind eingebettet in die Thematik des *Glasperlenspiels*, das Gedicht ist in *Josef Knechts hinterlassene Schriften* aufgenommen worden.[50] Es greift die Narziss-Goldmund-Spannung auf und stellt dem «Kampf», den «Zweifeln» und «Ironien» der Gegenwart die Thomas-Welt kontrastierend gegenüber:

> Ach, und so oft wir in des Aquinaten
> Wohl abgemessnen Summentempel traten,
> So schien uns eine Welt der reifen, süßen,
> Der lautern Wahrheit ferneher zu grüßen:
> Alles schien dort so licht, Natur von Geist durchwaltet,
> Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,
> Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,
> Zum Ganzen alles ohne Bruch gegründet.[51]

Die Thomas-Welt gehört aber auch zu den Vorbildungen des Glasperlenspiels, die Spur seiner «Vorgeschichte» führt über die Scholastik,[52] und neben den Weisen der Antike, der Chinesen, den Hochphasen der römischen Kirche erschienen manche «ihrer größten Gestalten, wie etwa der heilige Thomas von Aquino… gleich frühgriechischen Plastiken, mehr als klassische Vertreter von Typen denn als Einzelpersonen»:[53]

Sternbildern gleich ertönen sie kristallen,
In ihrem Dienst ward unserm Leben Sinn,
Und keiner kann aus ihren Kreisen fallen,
Als nach der heiligen Mitte hin.[54]

Diese letzte Strophe des Gedichtes *Das Glasperlenspiel* beschließt Josef Knechts hinterlassene Schriften und beschwört mit die thomasische Ordnungslehre der Engel und der Himmelskörper.

Scholastischer Wissenschaftsbegriff, Systematik und Enzyklopädie, die «ordnende Macht unseres Geistes und unserer Methoden» tauchen dann noch einmal schemenhaft in den «Disputationen, Angriffen und Rechtfertigungen» auf, die sich zwischen Pater Jakobus und Josef Knecht im Kapitel ‹Zwei Orden›[55] abspielen, hier aber nun als Ergebnis der Beschäftigung Hesses mit den schwäbischen Theologen Bengel und Oetinger.

Noch einmal ist 1939 die Rede von Thomas von Aquin; in einem Brief an den Theologen Kuno Fiedler schreibt Hesse von der «großen Bewunderung», die er für die *Summen* des Thomas habe und findet, «die scholastische Philosophie sei vielleicht neben der Musik diejenige Disziplin, in der das christliche Europa das Vollkommenste geleistet habe.»[56] Es ist das Jahr, in dem der Band *Gott, der Dreieinige* der deutsch-lateinischen Thomas-Ausgabe erscheint, die Hesse ebenfalls kennt.[57] Und gerne hätte man gewusst, wie und warum die Frühschrift des Thomas, der *Tractatus de ente et essentia*[58] in die Bibliothek des über 80-jährigen Dichters gekommen ist.

III

Der 1932 geborene Umberto Eco suchte in seinem 1980 erschienenen Roman *Der Name der Rose* nach eigenem Bekunden wissenschaftstheoretische Probleme zu lösen und zu bewältigen, die ihn seit seiner Dissertation über *Probleme der Ästhetik bei Thomas von Aquin* (1954) beschäftigten, denn es seien Lesarten und Sinnzusammenhänge entstanden, «an die man beim Schreiben nicht gedacht hatte.»[59]

In dem 1991 erschienenen Buch *Kunst und Schönheit im Mittelalter*[60] geht Eco Problemen der Ästhetik bei Thomas von Aquin nach[61] bzw. stellt im Kapitel ‹Thomas von Aquin und die Ästhetik des Organismus› das Form- und Substanz-Problem dar und erläutert die Begriffe «proportio», «integritas» und «claritas»[62] – die Kriterien des Schönen bei Thomas.[63]

Die Arbeiten von 1954 und 1991 bilden die Klammer für das thomasische und scholastische Theoriegefüge, das in *Der Name der Rose* verarbeitet ist;[64] Zeitatmosphärisches und Epochenspezifisches prägen es postmodern aus. Schon in seiner *Laudatio auf Thomas von Aquin* (1975) hatte Eco gefragt, was Thomas wohl tun würde, wenn er «heute» lebte und geantwortet: «Auf keinen Fall würde er eine neue Summa Theologica schreiben. Er würde sich mit dem Marxismus und der Relativitätstheorie auseinandersetzen, mit der formalen Logik, dem Existentialismus und der Phänomenologie. Er würde nicht Aristoteles kommentieren, sondern Marx und Freud»; schließlich würde ihm klar werden, dass er kein «abgeschlossenes Gebäude» errichten kann und darf, sondern nur eine Summa «aus losen Blät-

tern», «denn in seine Enzyklopädie der Wissenschaften wäre der Begriff der historischen Vorläufigkeit eingegangen. Ich weiß nicht, ob er noch gläubig wäre.»[65]

Diese Einschätzung Ecos geht ein in die Thomas-Rezeption des Romans, die dreifach in «Substanz», «Akzidenz» und Wirkung geschichtet ist – gemeint sind die von Eco zitierten Thomas-Passagen als Lehrelemente und Philosophie, «Beiwerk» zu Leben und Person, schließlich die Wirkung, die im kontextverbindenden Leser, der wechselnd am historischen oder kriminalistischen Roman interessiert sein kann, erzielt wird, wenn er die Philosopheme auf Gültigkeit hin überprüfen muss. Die These sei gewagt, dass das scholastisch-thomasische Gewebe – es gibt nahezu 30 Verweisstellen im Romantext – den Erfolg des Buches mitbewirkt hat, trifft doch der Leser auf entscheidende Momente seiner ästhetischen, moralischen und philosophischen Selbstwahrnehmung, deren postmoderne Diskrepanz von Kunst und Moral[66] ihn erwartungsvoll auf Thomas blicken lässt – eben immer wieder mit der Wahrheitsforderung des verlorenen Paradieses: «Die geistige Schönheit der Seele» – so Thomas – «ist darin gelegen, dass der Wandel und das Tun des Menschen gemäß und wohl angepasst sei der geistigen Klarheit der Vernunft»; oder: «Wer immer das Gute erstrebt, verlangt eben darin auch nach dem Schönen… Es ist das gleiche Verlangen, das sich auf das Gute richtet, auf das Schöne und auf den Frieden»; schließlich – romangestaltet – : «Vornehmlich die Tugend der Zucht und des Maßes beansprucht unter den Tugenden eine besondere Schönheit; und Hässlichkeit ist am meisten den Sünden der Zuchtlosigkeit eigen.»[67] In solcher Weise wird der Leser konfrontiert mit scholastischen Lehren, schon am «ersten Tag» im Gespräch zwischen William und dem Abt: «Der Doktor von Aquin», gab Abbo zu bedenken, «scheute sich nicht, mit der Kraft seiner bloßen Vernunft die Existenz des Allerhöchsten zu beweisen, indem er von einer *causa* zur anderen zurückging bis zu der durch nichts verursachten *causa prima*.»

«Wer bin ich», erwiderte demütig Bruder William, «dass ich dem hoch gelahrten Aquinaten widersprechen könnte? Auch wird ja sein Beweis der Existenz Gottes durch so viele andere Zeugnisse unterstützt, dass seine Argumentation sich von alledem nur bestärkt sieht. Gott spricht zu uns im Innersten unserer Seele, wie bereits Augustinus wusste, und Ihr, Abbo, hättet das Lob des Herrn gesungen und die Evidenz seiner Gegenwart anerkannt, auch wenn der große Thomas nicht…» Er unterbrach sich und fügte hinzu: «So denke ich jedenfalls.»

«Oh, gewiss doch», beeilte sich der Abt zu versichern – und in dieser sehr feinen Weise beendete mein kluger Meister eine scholastische Diskussion, die ihn sichtlich nicht sehr zu reizen vermochte.»[68]

Anders der Leser, dessen Blick hier abgelenkt wird, um erneut auf die Thomas-Lehre zu treffen, eine «treffliche Philosophie» in einem weiteren Dialog, nun zwischen William und Adson, ganz auch in der Manier platonischer Rede: «…versuchen wir, einige *distinctiones* zu setzen, und tun wir es ruhig zunächst in den termini der Pariser Schule. Also, wie man dort zu sagen pflegt: Alle Menschen haben ein und dieselbe *forma substantialis*. Stimmst du mir zu?»

«Gewiss», bejahte ich, nicht ohne Stolz auf meine Bildung. «Der Mensch ist ein Tier, aber ein vernunftbegabtes, ein *animal rationale*, und sein besonderes Merkmal ist, dass er zu lachen vermag.»

«Richtig. Aber Thomas ist anders als Bonaventura, Thomas ist massig und Bonaventura ist mager, und es kann sogar vorkommen, dass Uguccione schlecht ist, während Franziskus gut ist, und Aldemarus verhält sich phlegmatisch, während Agilulf leicht aus der Haut fährt. Habe ich recht?»

«Ohne Zweifel.»

«Mithin gibt es zwischen verschiedenen Menschen Identität im Hinblick auf ihre *forma substantialis* oder Wesensform und Differenz im Hinblick auf ihre vielfältigen *accidentia* oder äußerlichen Erscheinungsformen.»

«Keine Frage.»[69]

Diese expliziten Thomas-Stellen vernetzt Eco mit den Denk- und Strömungswegen der Früh- und Hochscholastik,[70] hält durch Anekdotisches (ob nun Thomas' Empfehlung des Badens bei Trübsal oder der Beryll als Zeichen seiner «rechten» Lehre und Wissenschaft)[71] die Erinnerung und Aufmerksamkeit im Leser wach und legt sogar dem Teufel-Jorge im Nacht-Gespräch des siebten Tages Bewunderung in den Mund: «Wir wussten alles über die Namen Gottes, doch verführt vom PHILOSOPHEN hat jener von Abbo zu Grabe getragene Dominikaner sie neubenannt gemäß den stolzen Denkwegen der natürlichen Vernunft. So wurde der Kosmos, der sich für den Areopagiten demjenigen offenbarte, der die Lichtflut der exemplarischen *causa prima* am Himmel zu schauen vermochte, zu einem Sammelbecken irdischer Anhaltspunkte für die Benennung einer abstrakten Wirkungskraft. Einst schauten wir zum Himmel empor und hatten für den Schlamm der Materie nur einen verächtlichen Blick, heute sehen wir zur Erde und glauben nur noch kraft ihres Zeugnisses an den Himmel.»[72]

Wie konnte William das Rätsel der Bibliothek «durch Betrachtung von außen» lösen, während es ihm verschlossen blieb, als er drinnen war? Er erklärt dem Schüler die Thomas-Lehre und beantwortet die Zwischenfrage: «Das ist wie mit dem Gesetz der Welt. Gott kennt es, weil er die Welt, bevor er sie schuf, in seinem Geist konzipierte, also gleichsam von außen ersann. Wir Menschen dagegen erkennen es nicht, weil wir in der Welt leben und sie bereits fertig vorfinden.»

«Also kann man die Dinge durch Betrachtung von außen erkennen?»

«Die Dinge der Kunst jedenfalls, denn wir können die Operationen des Künstlers in unserem Geist nachvollziehen. Nicht aber die Dinge der Natur, denn die Natur ist kein Werk unseres Geistes.»[73]

In der Mitte des Romans, in der Tertia des vierten Tages, «worin Adson sich in den Schmerzen der Liebe windet», entfaltet Eco die appetitus-Lehre und die Lehre von den Leidenschaften des Aquinaten in zitierender Paraphrase, was zugleich eine intensive Auseinandersetzung des Lesers mit den Gedanken des Doctor angelicus über Liebe («amor est magis cognitivus quam cognitio»), Eifersucht, Ekstase, das Gute und das Schöne provoziert, obendrein hermeneutisch angeregt durch den Zeichendeuter: «Oft ist ein harmloses Buch wie ein Samenkorn, das in einem gefährlichen Buch aufkeimt, oder es ist umgekehrt die süße Frucht einer bitteren Wurzel. Könntest du nicht z.B. erfahren, was Thomas gedacht hat, wenn du Albertus liest? Oder aus den Schriften des Thomas erraten, was Averroës lehrte?»

«Ja, das ist wahr», sagt Adson und mit ihm der Leser, der begreift, «dass die Bücher nicht selten von anderen Büchern sprechen, ja, dass es mitunter so ist, als sprächen sie miteinander»,[74] womit zugleich die Thomas-Spur bei Claudel und

Hesse mitgefasst ist und deutlich wird, dass der Thomas-Einfluss im Roman im Rahmen eines Aufsatz-Kapitels bei Spurenbenennung bleiben muss, bei Spurenerkennung aber auch, was im Falle der Wahrheitsdefinition («die bekanntlich nichts anderes ist als die Adaequatio zwischen den Dingen und dem Intellekt») leicht ist, in der Namensphilosophie («nomina sunt consequentia rerum»)[75] etwas schwieriger, will man die Kontexte bei Thomas berücksichtigen, noch schwieriger, wenn der geistesgeschichtliche Streit um die Universalien («univsersalia sunt realia ante rem») zum Figurationsprinzip der Romangestalten wird – Williams Lehrer ist der Nominalist Wilhelm von Ockham –, und, wie Sertillanges für Hesse, wurden die Schriften des Neuthomisten E. Gilson für Eco zur unbenannten Fundgrube.[76]

Claudel, Hesse, Eco – alle drei Autoren sind auf ihre Weise am Anfang, in der Mitte, am Ende des 20. Jahrhunderts fasziniert von Thomas von Aquin, die französische, deutsche, italienische literarische Thomas-Rezeption bildet zusätzliche Untersuchungsstränge. Warum hat sich jenseits biographischer Anlässe das Erkenntnisinteresse dreigestaltig ausgerechnet auf Thomas gerichtet – könnte man eine zusammenfassende Formel versuchen? Sicher ist es die Union von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie, die sich in Thomas verkörpert und dessen Metaphysik gesucht und von dessen Jahrhundert-Hintergrund (einst und jetzt) die Schriftsteller-Dichter nicht loskommen, verständlich, wenn man eine jüngste Skizzierung bedenkt: «T[homas] ist der bedeutendste Philosoph und Theologe des Hochmittelalters (…). Bahnbrechender Neuerer seiner Zeit, anfangs viel bekämpft, gewann T. neben Augustinus den größten Einfluss auf die weitere Entwicklung des philos.-theologischen Denkens. T. verbindet die vorausgehende christliche Tradition mit dem über die arabische Philosophie (Avicenna, Averroës) neu eindringenden Aristotelismus zu einer großartigen Einheit, wobei er freilich auch historische Umdeutungen vornimmt. (…) Phänomenologisch meisterhaft sind seine Analysen von Wesenssachverhalten nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktisch-ethischen Weltverhältnis des Menschen.»[77] Eco fügt – in Überlegungen zum historischen Roman – hinzu: «Müßig zu sagen, dass alle Probleme des modernen Europa, wie wir sie heute kennen, im Mittelalter entstanden sind, von der kommunalen Demokratie bis zum Bankwesen, von den Städten bis zu den Nationalstaaten, von den neuen Technologien bis zu den Revolten der Armen: Das Mittelalter ist unsere Kindheit, zu der wir immer wieder zurückkehren müssen, um unsere Anamnese zu machen.»[78] Vor allem Hesse hätte zugestimmt.

Anmerkungen

[1] Art poétique; Übers.: Ars poetica mundi. In: Paul Claudel, Gesammelte Werke (G.W.), Hg. von Edwin M. Landau, Einsiedeln-Heidelberg 1958-63, Bd. 5, S. 7-99.
[2] H. Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verb., erw., übers. und hg. von P. Hünermann, Freiburg 1991 (37. Aufl.), S. 843-846 und S. 976-980.
[3] Der hatte «keine eigene Sprache und Terminologie entwickelt» und für den Dichter sei die Bildung einer «eigenen Anschauungsweise» um so verlockender gewesen «als er gewiss war, etwas Neues zu formulieren, eine Botschaft, die so noch unbekannt war. Seine philosophischen Ausführungen wirken wie Paraphrasen auf ein Thema von Thomas, von Augustin, von Origines, auf die spanische Mystik: das sind die Quellen seines Denkens (…)» – so C. Hohoff im Nachwort zu den ‹Kritischen Schriften› (G.W., Bd. 5, S. 586).
[4] P.A. Lesort: Paul Claudel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1964, S. 43.
[5] Le repos du septième jour; Übers.: Der Ruhetag. In: G.W., Bd. 2, S. 407-473.
[6] Ruhetag, Anm. 5, S. 437.
[7] Ruhetag, Anm. 5, S. 445 und S. 439.
[8] Ruhetag, Anm. 5, S. 471.
[9] Dazu etwa Thoma von Aquin: Sentenzen über Gott und die Welt. Lat.-dt. zus. gestellt, verdeutscht und eingel. von Josef Pieper. Freibug 2000 (3. Aufl.) und L. Schütz: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn 1895 (2., vergröß. Aufl.); ferner die Kapitel ‹Sprache und Wortschatz› in M.D. Chenu: Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg/Köln 1960, S. 108-137. Nützlich sind jetzt aber schon die späteren Differenzierungen Claudels mit den Thomas-Positionen im *Abriss der gesamten christlichen Lehre* (1935) und in den 19 Kapiteln von *Das Schlechte und die Freiheit* (1921), in: G.W., Bd. 6, S. 47-49 und S. 49-57.
[10] Cinq grandes odes; Übers.: Fünf große Oden. In: G.W., Bd.1, S. 21-107.
[11] P. Claudel: Der Strom. Ausgewählte Prosa. Berlin 1955, S. 34.
[12] Anm. 11, S. 36 f.
[13] Anm. 1, S. 74.
[14] Siehe den Artikel «Thomas von Aquin» in A. Halder: Philosophisches Wörterbuch, völlig überarb. Neuausgabe. Freiburg-Wien 2000, S. 326-328; es heißt dort: «Der eigentliche Grundansatz ist jedoch die analoge Einheit (…) alles Seienden durch den erkennenden Geist, der als Akt und als Idee die Identität bedeutet, die aller Vielfalt und Vereinzelung (Individuation), sie vorgängig (a priori) einigend, zu Grunde liegt. Der letzte Grund dieser im erkennenden Denken sich bekundenden Seinseinheit von allem liegt in der Tatsache der Schöpfung.»
[15] Anm. 11, S. 42.
[16] G.W., Bd. 5, S. 108. Claudel zitiert an dieser Stelle aus dem *Breviloquium* (1257) des Bonaventura: Der Mensch war weise, «insofern er alle Dinge in ihrer äußersten Gestalt, ihrem Wesen und Entworfensein nach ihrer dreifachen Seinsweise in der Körperlichkeit oder konkreten Natur, im geschaffenen Erkennen und im ewigen Entwurf Gottes erblickte.»
[17] Siehe B. Allemann (Hg.): Ars poetica. Texte von Dichtern des 20. Jahrhunderts zur Poetik. Darmstadt 1971; Claudels *Brief* S. 147 ff.
[18] Siehe dazu K. Flasch: Thomas von Aquino, De unitate intellectus contra Averroistas, in: ders. (Hg.): Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter. Stuttgart 1998, S. 245-269; B. Urban: «Sunt animae rerum». Zur Thomas von Aquin-Rezeption in drei Gedichten (Hofmannsthal, Hesse, Kaschnitz). In: Communio. Internat. Kath. Zeitschrift, 33. Jg. (2004), S. 93-104
[19] Von hier aus führt auch die Spur in die Strömung des «Renouveau catholique» als europäisches Phänomen der ersten Jahrhunderthälfte. Auch da bestünde die Aufgabe, eine Thomas-Rezeption auf- und nachzuweisen jenseits einer allgemeinen, die Katechismen und Dogmatiken explizieren.

[20] G.W., Bd. 1, S. 48.
[21] Ein Beispiel aus der vierten Ode sei noch angeführt, in dem die cognitio- und res-Konzeption des Thomas zu Grunde liegt: «Wie der Dichter der Alten im Namen der Götter sprach, der Gegenwartslosen, / So sag' ich's jetzt: es gibt nichts in der Natur, was ohne Absicht gemacht ist und nicht eigens an den Menschen sich wendet. / Und wie Licht fürs Auge und Ton fürs Ohr, so ist jedes Ding für die zerlegende Einsicht, / Sie ist in Fühlung mit ihm, sie setzt es neu zusammen aus dem Urstoff, den sie wiedergewinnt, / (…) / Mir aber, der ich mit stummen Dingen Fühlung halte, mir ist das Wort geschenkt, / Das Wort, das an ihrer Stelle Einsicht und Wille vertritt. / Ich will das große Lied vom Menschen dichten, dem vom Zufall erlösten!» (G.W., Bd. 1, S. 80). – Angemerkt sei der Hinweis auf die Bedeutung der Landschaft als «Folie der Claudelschen Essays und Gespräche»: «Sie wird bei Homer und Äschylos wieder gefunden. Ländliche Kultur auf heroischem Boden, dies unfranzösisch erscheinende Thema, ist ein Lieblingsgegenstand Claudelscher Erinnerungen und Darlegungen. Das gilt auch geistig: die große Vernunft eines Thomas von Aquin strömt immer noch diesen Geruch aus, so sehr die Sinnlichkeit des Denkens erstickt zu sein scheint unter den abstrakten Formulierungen seines Klerikerlateins.» (C. Hohoff im Nachwort zu G.W., Bd. 5, S. 592 f.).
[22] E.R. Curtius: Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich: Paul Claudel. In: Französischer Geist im 20. Jahrhundert. Bern und München 1952, S. 133.
[23] Allerdings liegen seine Ausführungen über den Thomismus in J. Maritains Buch *La Philosophie Bergsonienne* (1914) über acht Jahre nach der Claudel-Studie, nämlich 1926; siehe Anm. 22, S. 427 ff.
[24] P. Claudel – J. Rivière: Briefwechsel 1907-1914. Hg. von R. Grosche. München 1955 (2. Aufl.).
[25] Anm. 24, S. 245.
[26] Anm. 24, S. 69.
[27] Anm. 24, S. 111.
[28] Anm. 24, S. 158 f. – Knapp ein Jahrhundert später gilt Claudel noch immer als widerständig und entpuppt sich «heute als der unerhörteste politische Dramatiker unserer Zeit. (…) Claudels Stücke mit ihrer rudimentären Dialogdramaturgie, die sich allein aus der geballten Wucht ihrer thematischen Eigendynamik entwickelt wie die Musik Richard Wagners oder die Zeichnung eines Picasso, sind Sprengsätze gegen unser weltbeherrschendes Menschenbild: gegen die Eigenverantwortlichkeit des Subjekts, gegen Selbstbestimmung und prinzipielle Freiheit. Nicht das geringste Theorierascheln, nicht der leiseste Hauch einer bloßen Idee steckt aber in diesem Theater. Es lebt allein von der kernigen Figurenzeichnung im Urgestein menschlichen Daseins entlang den äußersten Bruchrändern der Humanität» – so der Bericht ‹Entsagen sollst du, toll entsagen: Claudels Theater kommt wieder› über eine Aufführung des *Bürgen* in Gennevilliers in der Regie von Bernard Sobel (FAZ vom 28. März 2001).
[29] Anm. 24, S. 223 und S. 225.
[30] Siehe M.D. Chenu: Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Heidelberg 1960, S. 176 ff. (Dialektische Exegese); S. 281 ff. (Scholastische Exegese); S. 390 ff. (Thomas als Dichter).
[31] Innerhalb der *Corona Benignitatis Anni Dei* (1915), G.W., Bd. 1, S. 198 ff. und S. 264 ff. – Zur Deutung kann bedacht werden, was Chenu (Anm. 30, S. 390) für Thomas anmerkt: «Der Wert dieser Stücke ist nach drei Kriterien zu beurteilen: nach den rhythmischen Verfahren der lateinischen Poesie des Mittelalters, der liturgischen Strenge und dem, was man auf Grund der intellektuellen Aussagen, die in den liturgischen Frömmigkeitsausdruck eingehen, ‹Begriffspoesie› nennt. Innerhalb dieser Formen können dann auch die lyrischen Elemente zur Geltung kommen, die vom herkömmlichen Symbolismus getragen sind.»
[32] In G.W., Bd. 6, S. 233-309; das folgende Thomas-Zitat dort ist für den Dichter ein «bemerkenswerter Text»: «Der Urheber der Dinge kann nicht nur Worte wählen, um etwas zu verdeutlichen, sondern er kann auch Dinge anordnen zum Sinnbild für etwas anderes.» (a.a.O., S. 309).
[33] P. Claudel: Das Buch von Christoph Columbus. Mit einem Nachwort von W. Grenzmann. Stuttgart 1961, S. 72 (= RUB 8495).

[34] Th. Mann: Der Zauberberg. Frankfurt am Main 1991, S. 543-553 (‹Vom Gottesstaat und von übler Erlösung›).
[35] Anm. 34, S. 512.
[36] H. Hesse: Peter Camenzind. Frankfurt am Main 1982, S. 25.
[37] L. Völker: Hermann Hesse. In: G.E. Grimm / Fr.R. Max (Hg.): Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren. Bd. 7. Stuttgart 1989, S. 112.
[38] Dt. Hellerau 1928. Das Buch befindet sich in der Marbacher Nachlassbibliothek Hesses.
[39] In: Vossische Zeitung vom 15. Febr. 1929, Nr. 39, S. 19.
[40] Siehe die Werk-Übersicht und -Einführungen in Chenu, Anm. 30, S. 229-392. – Sertillanges führt in seiner Einleitung das ‹Offizielle Verzeichnis der Werke des heiligen Thomas›, den Auszug aus dem Heiligsprechungsprozess, mit siebzig Titeln an (Anm. 38, S. 30-33).
[41] H. Hesse: Narziss und Goldmund. Frankfurt am Main 1982, S. 282.
[42] Anm. 41, S. 294 f. – Bei Sertillanges ist die folgende Spekulation zu finden: ein «körperfreier Geist würde nicht so vorgehen. Er brauchte nicht zu abstrahieren; er empfinge das Denkbild fertig; er brauchte es nicht im Spiegel zu erkennen, sondern schöpfte es aus seiner Quelle; ein solcher Geist würde also von Anfang an besitzen, was jedes Ding an schöpferischer Erkennbarkeit enthält. Daher bestände für ihn kein Bedürfnis zu Behauptungen, Verneinungen und Schlussfolgerungen: er besäße ihren Inhalt in der ursprünglichen Idealität. Derart sind (…) die selbständigen Geister, die wir Engel nennen, und vor allem Gott.» (Anm. 38, S. 642).
[43] Gott und die Schöpfung. Kröner Verlag, Leipzig 1934 (Nachlassbibliothek Marbach).
[44] H. Hesse: Gute Lektüre. In: Berliner Tageblatt, 14. Mai 1934.
[45] Anm. 43, S. LXIV und S. LXVI, Unterstreichungen von Hesse.
[46] H. Hesse: Thomas von Aquino: Summe der Theologie (Anm. 43). In: National-Zeitung (Basel), 17. Juni 1934.
[47] In: Die neue Rundschau, 46, 1935, S. 565.
[48] Thomas von Aquin: Summe wider die Heiden. Vorw. von A. Dempf, übers. von H. Nachod und P. Stern, erläut. von A. Brunner. 5 Bde. Leipzig 1935-37.
[49] In: Die neue Rundschau, 46, 1935, S. 551.
[50] H. Hesse: Das Glasperlenspiel. Frankfurt am Main 1972, S. 482 f.
[51] Anm. 50, S. 482 f.
[52] Anm. 50, S. 12 f.
[53] Anm. 50, S. 9.
[54] Anm. 50, S. 484.
[55] Anm. 50, S. 177 ff.
[56] H. Hesse: Briefe (erw. Ausg.), Frankfurt am Main 1965, S. 183.
[57] Die dt.-lat. Thomas-Ausgabe. Hrsg. vom katholischen Akademiker-Verband. Verlag Anton Pustet, Salzburg und Leipzig. Bd. 3. Hesse (Anm. 46) erwähnt das Erscheinen dieser Ausgabe.
[58] Übers. und erläut. von R. Allers in der Ausgabe der Fischer Bücherei. Frankfurt am Main 1959. Bd. 293.
[59] U. Eco: Nachschrift zum *Namen der Rose*. München 1984, S. 12.
[60] Ital.: Mailand 1987; dt.: München: C. Hanser.
[61] Siehe die Kapitel ‹Thomas von Aquin und die Auflösung des allegorischen Universums› und ‹Das ästhetische Betrachten bei Thomas von Aquin›, Anm. 60, S. 109-115 und S. 122-127.
[62] Anm. 60, S. 128-139.
[63] Diese hatte schon in Tradition und Inhalt von Balthasar 1965 in seiner theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* unter dem «theologischen Apriori der Schönheitsphilosophie» dargestellt (H.U. von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum. Einsiedeln 1965, S. 354-370). – Aspekte der Thomas-Position nennt Anz im Kapitel ‹Wohlgefallen am Schönen› in seiner überwiegend psychologischen Ästhetik des Lesens; er zitiert den *Summa*-Satz: «Schön werden die Dinge genannt, deren Anblick Wohlgefallen auslöst. Darum besteht die Schönheit im harmonischen Verhältnis der Teile. Denn die Sinne finden Wohlgefallen an harmonisch geordneten Dingen.» (Th. Anz: Literatur und Lust. Glück und Unglück beim Lesen. München 1998, S. 85).

[64] Für C. Hohoff ist es eine der vier Aufbauschichten des Romans neben der historischen, kriminalistischen und biblischen, deren wesentliche Elemente er herausgearbeitet hat; nach Hohoff setzt der Roman beim Leser theologische Kenntnis voraus und ist auf mehrfache Lektüre angelegt, erst nach ihr «erschließt sich die Fülle der Motive, und doch bleibt ein Rest, und er soll bleiben, entsprechend der These des Autors vom einmaligen Wort-Charakter des Romans, der Literatur, des menschlichen Denkens, des Seins, der Schöpfung überhaupt, wobei immer wieder betont wird, Gott habe die Welt aus dem Wort erschaffen.» (C. Hohoff: Umberto Eco – Autor der Postmoderne. Notizen zu dem Roman *Der Name der Rose*. In: Internationale katholische Zeitschrift, 16, 1987, S. 366).
[65] U. Eco: Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. München 1987, S. 295 f.
[66] die Eco natürlich sieht, siehe Anm. 60, S. 135. Jüngst aber H. Schlaffer: Jenseits von Schön und Hässlich. Der Ekel als Motiv der neuesten Kunst. In: Die neue Rundschau 111, 2000, S. 96-108.
[67] Anm. 9, Pieper, Nr. 236, 251, 380.
[68] U. Eco: Der Name der Rose. München 1986 (45. Aufl.), S. 43 f.
[69] Anm. 68, S. 249.
[70] Dienlich ist die Übersichtstafel «Mittelalter» in Halder, Anm. 14, S. 444 f.
[71] Anm. 68, S. 168 und S. 570.
[72] Anm. 68, S. 602.
[73] Anm. 68, S. 279 f.
[74] Anm. 68, S. 365 f.
[75] Anm. 68, S. 392 und 452.
[76] Auf beide Zusammenhänge und Hintergründe hat Hohoff (Anm. 64, S. 365 und 369) aufmerksam gemacht; in seinem Mittelalter-Buch (Anm. 60, S. 241 f.) führt Eco nahezu sämtliche Werke Gilsons auf (über Dante, Augustinus, Bonaventura, Duns Scotus, die mittelalterliche Philosophie, den Thomismus).
[77] Anm. 14, S. 327.
[78] Anm. 59, S. 85 f.

Holger Zaborowski · Washington D.C.

BESINNUNG, GELASSENHEIT UND DAS GESCHENK DER HEIMAT

Martin Heidegger, Bernhard Welte und die Sache des Denkens[1]

Für Jörg und Hedi Heidegger

Im Januar 1976 trafen sich Bernhard Welte und Martin Heidegger zu einem Gespräch, um das Heidegger Welte in einem Brief vom 22. Dezember 1975 gebeten hatte: «Ich wäre sehr froh, wenn Sie nach den Ferien zu einer Gesprächsstunde mich besuchen und Näheres über Ihren Vortrag erzählen könnten.»[2] Es ging in diesem Gespräch zwischen den beiden Meßkirchern aber nicht nur um den Vortrag über das Denken Martin Heideggers, den Welte 1975 in Peru gehalten hatte. Heidegger trug Welte am 14. Januar 1976 vielmehr ein sehr persönliches Anliegen vor. Denn Heidegger, so berichtet Welte, überraschte ihn «bei diesem Gespräch nach wenigen einleitenden Worten mit der Mitteilung, er wolle, wenn es einmal so weit sei, auf dem Friedhof in Meßkirch, unserer gemeinsamen Heimat, begraben sein. Und er bat mich, bei diesem Begräbnis zu sprechen.»[3]

Welte, der Landsmann Heideggers, katholischer Priester und Religionsphilosoph, ist von Heideggers Ansinnen gerührt: «Diese Mitteilung und diese Bitte bewegten mich sehr. Ich sagte zu, der Bitte nachzukommen, wenn ich auch noch lange darüber nachdenken müsse.» Denn Welte erkennt die Dimension dieser Bitte. Auf dem Begräbnis eines so großen und wichtigen Menschen wie Heidegger kann er ja nicht nur irgend etwas sagen – ein Problem, das sich verschärft, wenn man nicht nur an die Größe und Bedeutung, sondern auch an den Denkweg Martin Heideggers denkt. Heideggers Verhältnis zu seiner Heimat wie auch zu seinen katholischen Ursprüngen, zur katholischen Theologie und zur katholischen Kirche war ja nicht unbelastet und nicht frei von Problemen. «Der Glaube», so hatte Heidegger ja in einem Brief an Max Müller geschrieben, «ist nicht Glaube, wenn er nicht in der Anfechtung steht.»[4] Und in einem anderen Brief an Müller hat Heidegger das Denken und den Glauben einander gegenübergestellt: «Man sagt: im Glauben spielt auch ein Denken. Gewiss – aber Denken in welchem Sinne? Dass ich glaubend etwas meine – aber was der Glaube in diesem Sinne ‹denkt›, dies glaubt er und dies kann er nicht

Holger Zaborowski, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

‹denken› im Sinne des denkenden Denkens – darf es nicht einmal versuchen zu denken, wenn der Glaube sich selber versteht, d.h. glaubt. Das ‹Seinsverständnis› des Alten Testamentes gegen die Philosophie ausspielen, ist Spiegelfechterei. Der Glaube hat mit dem Seinsverständnis als solchem überhaupt nichts zu tun.»[5] Sicherlich ging es Heidegger also nicht darum, dass Welte eine konventionelle Predigt oder im landläufigen Sinne fromme Rede halten sollte. Aber was dann? Was für eine Rede kann man bei einem solchen Begräbnis halten? Was kann man überhaupt angesichts des Todes sagen? Steht man nicht in der Gefahr, überflüssige Worte zu machen? Welte war sich dieser Fragen ohne Zweifel bewusst.

Was in Welte aber überwiegt, sind Dank und die Hoffnung auf ein passendes Wort: «Was die beiden Bitten angeht, die Sie mir vorgetragen haben», so schreibt Welte an Heidegger im Februar 1976, «so ist die eine so groß, dass ich auch nur Dank empfinden kann dafür und dass ich sie in meinen Gedanken mit mir trage. Ich hoffe, es wird mir dafür ein reifes und gutes Wort geschenkt.»[6] Welte sieht die Verantwortung, die er Heidegger gegenüber hat. Er sieht, wie sehr er in seinem eigenen Denken in der Schuld des um 17 Jahre älteren Philosophen steht. Sein eigenes Denken muss gerade in dieser Situation, angesichts des nahen Todes Heideggers, zu einem Danken werden, zu einem Dank für wichtige Ideen und Inspirationen auf seinem eigenen Denkweg: Wenige Wochen vor Heideggers Tod bedankt sich Welte für Heideggers Glückwünsche zum Geburtstag und teilt ihm mit, es sei ihm «bei dieser Gelegenheit neu gegenwärtig geworden, was es für mich bedeutete und noch bedeutet, Ihnen und Ihrem Gedanken begegnet zu sein. Das war das größte Geschick und Geschenk unter vielen, die mir im Laufe meiner siebzig Jahre geschickt und geschenkt worden sind.»[7]

Trotzdem dürfte Heideggers Bitte zunächst Staunen erregen. Worin liegt der Grund für die Nähe zwischen Welte und Heidegger, die sich angesichts des Todes zeigte? Vielleicht hauptsächlich darin, dass Welte und Heidegger eine gemeinsame Heimat teilten.[8] Welte hat dies sehr klar erkannt: «Im Hintergrund dieser Bitte stand das Heimatliche der Heimat. Das Heimatliche der Heimat lag Heidegger immer sehr am Herzen. Er wusste, dass das Menschenwesen seinen gehörigen Ort braucht, der ihm gewährt ist und von dem her sich ihm alles gewährt, was zu ihm gehört. Er wusste auch, dass in dieser seins- und gottvergessenen Zeit das Wesen der Heimat gefährdet, wenn nicht gar schon zerstört ist.»[9] Beide sind nicht nur in ihrer gemeinsamen Heimat miteinander verbunden, sondern auch in dem Wissen darum, welche Bedeutung die Heimat in einer Zeit hat, die zunehmend von Heimatlosigkeit und -verlust charakterisiert ist. Welte wusste, dass die Heimat ein «Geschenk besonderer Art» ist, und er wusste auch, dass er dieses Wissen mit Heidegger teilte: «Die Klarheit und Härte der Luft, die gedankenreichen und wortkargen Menschen, die lebendige Einsamkeit der Wälder. Und der Klang der Glocken. Sie wissen davon, darum schreibe ich Ihnen das.»[10]

Handelt es sich hier aber nicht nur um eine romantische Beschwörung einer Heimat, die es gar nicht mehr gibt oder die gar nicht so ist, wie Heidegger und Welte sie gerne hätten? Als Bernhard Welte seinen sechzigsten Geburtstag feierte, schrieb Martin Heidegger: «[…] wenn ich in der Erinnerung Sie mir gegenüber als Bub im Chorgestühl von St. Martin vorstelle und jetzt Ihren bevorstehenden sechzigsten Geburtstag bedenke, dann wird die schwindende Zeit gegenwärtig.»[11]

Ist die Beschwörung der gemeinsamen heimatlichen Wurzeln also nichts anderes als die wehmütige Erinnerung älterer Herren, die aus sowohl zeitlicher als auch örtlicher Ferne – beide wohnen ja schon seit Jahrzehnten in Freiburg – sich ihrer Jugend erinnern? Gehört es zum Gespräch dieser beiden Meßkircher, dass sie sich immer wieder ihrer gemeinsamen Heimat vergewissern – einer Heimat, die sie mit einem anderen wichtigen Meßkircher, dem Freiburger Erzbischof Conrad Gröber teilen: «[…] auch er», so Heidegger in seinem kurzen Grußwort zur Verleihung der Ehrenbürgerurkunde an Bernhard Welte, «ein Bürgersohn unserer Heimatstadt. Seine Gestalt wurde für uns beide zu je verschiedener Zeit und auf je verschiedene Weise bestimmend.»[12]

Es gibt sicherlich ein solches Verständnis der Heimat, und im Verhältnis zwischen Welte und Heidegger spielt dieses Verständnis auch eine nicht unbedeutende Rolle. Die «Heimat» oder das «Heimatliche», das ist dann die Beschwörung und die Idealisierung einer Vergangenheit: der Kindheits- und Jugendjahre, der frühen Entdeckungen, des unbeschwerten Spielens, des Wechsels der Jahreszeiten, der Bräuche und Riten im Jahreslauf, der Gerüche und der Klangerlebnisse von den Glocken von St. Martin bis zum geschäftigen Treiben auf dem Markt von Meßkirch. Aber um zu verstehen, was für Welte und Heidegger die Heimat war, ist es notwendig, etwas weiter auszuholen. Heimat ist für die beiden Meßkircher mehr als nur der Gegenstand manchmal allzu sentimentaler Erinnerungen. Dann wäre ihre Betonung der Heimat oder des Heimatlichen auch wenig interessant und nur ein anekdotisches Element in der Beziehung zwischen Heidegger und Welte.

Ein Indiz dafür, dass es bei der Heimat und dem Heimatlichen, die in den Briefen zwischen Heidegger und Welte eine so große Bedeutung haben, um weit mehr geht, als um die Beschwörung der gemeinsamen Meßkircher Vergangenheit, gibt uns Heidegger in seinem Grußwort anlässlich der Ehrenbürgerfeier für Bernhard Welte: «Denn es bedarf der Besinnung, ob und wie im Zeitalter der technisierten gleichförmigen Weltzivilisation noch Heimat sein kann.»[13] Das ist die Frage, von denen her die Bedeutung der Heimat für Welte und Heidegger verständlich wird: Ob und wie denn heute überhaupt noch Heimat sein kann? Denn das scheint gerade in dem «Zeitalter der technisierten gleichförmigen Weltzivilisation» zunehmend schwieriger: Auch demjenigen, der nicht aus seiner Heimat vertrieben wird oder seine Heimat verlässt, um in die Fremde zu ziehen, wird die Heimat immer fraglicher und immer zerbrechlicher. Denn eine Heimat zu haben bedeutet mehr, als dort zu leben, wo man geboren ist. Eine Heimat zu haben hängt nicht nur mit einem bestimmbaren Ort zusammen, sondern mit der Art und Weise, *wie* jemand irgendwo wohnt.[14] Warum aber wird die Heimat zum Problem?

Das hängt unter anderem damit zusammen, dass unser unmittelbarer Bezug zur Welt immer weiter eingeschränkt wird. Die Technik hat dazu geführt, dass innerhalb kürzester Zeit lange Distanzen überwunden werden können: Die Erde wird immer kleiner. Aber führt dies zu wirklichen Annäherungen? Überbrückt die Technik wirklich die Distanz zwischen den Menschen? Oder errichtet sie nicht gerade neue Distanzen, die erst jetzt wahrgenommen werden können? Man hat in diesem Zusammenhang von Entfremdung gesprochen: Anstatt mit der Zeit heimischer zu werden, wird der Mensch sich selbst und damit auch anderen Menschen immer fremder. Der Raum der Heimat ist immer weniger wirkliche Heimat. Dies

ist eine der Schlüsselerfahrungen der Neuzeit. Es ist aber auch eine der Schlüsselerfahrungen des jungen Martin Heidegger.

Um dies genauer zu verstehen, bietet es sich an, den Beginn des Denkweges Martin Heideggers näher zu betrachten. Am 13. Januar 1915 veröffentlicht Martin Heidegger in der in Meßkirch verbreiteten streng katholischen Tageszeitung *Heuberger Volksblatt* einen Artikel über das «Kriegstriduum in Meßkirch»[15]. Dieser Artikel steht unter einem Motto, das von einem Philosophen stammt, der in katholischen Kreisen weit eher kritisiert und verdammt als geschätzt war: Friedrich Nietzsche.[16] Das Zitat Nietzsches aus dem *Willen zur Macht* verrät deutlich die Stimmung, die für Heidegger in dieser Zeit charakteristisch ist: die Erfahrung der Krise und des Katastrophenhaften. Das Zitat lautet folgendermaßen: «Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.»[17] Hier zeigt sich ein Schlüssel, um den Ausgangspunkt des Heideggerschen Denkens zu verstehen und somit auch die Fragen, mit denen Heidegger sich beschäftigt hat: Es ist das Gefühl, dass der moderne Mensch auf eine Katastrophe zusteuert und er sich, obwohl er das eigentlich weiß und wahrnimmt, nicht besinnt. Das ist die Erfahrung des Jahres 1915, aber auch die Erfahrung des 20. Jahrhunderts und, mehr noch, in gewisser Weise auch eine Grunderfahrung der Moderne.

Heidegger lobt an Nietzsche, dass er wie kaum ein anderer unsere moderne Zeit gekannt habe. Allerdings sei die Antwort, die Nietzsche auf die Moderne und ihre Gefahren gegeben habe, falsch gewesen. Denn er habe den «einzig sicheren Weg zu fruchtbarer Besinnung» nicht gekannt.[18] Damit stehe Nietzsche allerdings, so Heidegger, nicht alleine da. Denn sich überhaupt nicht oder nicht in rechter Weise besinnen zu wollen sei ein Grundmerkmal seiner Zeit. Heidegger stellt folgendes fest: Es gebe durchaus Versuche zu einer Besinnung auf das Wesentliche, diese Versuche seien aber halbherzig: «Wie ist es aufzufassen, wenn man sich in Wagners Parsifal durch den ‹Karfreitagszauber› tief religiös gestimmt und ergriffen glaubt und am nächsten Tag ‹Schönheitsabende› besucht und sich auslebt?», so fragt Heidegger, um fortzufahren: «Wer versteht es, wenn man für den alten Meister Raabe und seine urdeutsche kernige Art schwärmt und nachher mit demselben Hochgenuss den nächst besten, d.h. schlimmsten französischen Ehebruchsroman verschlingt?»[19]

Die Gegenwart, so lautete Heideggers Fazit, ist von Spannungen, Brüchen und von der Tendenz, wirkliche Besinnung zu vermeiden, gekennzeichnet, und so fasst er zusammen: «Jawohl, Nietzsche behält Recht, unsere Kultur ‹hat Furcht davor, sich zu besinnen›.»[20] Auch wenn der Krieg einige Änderungen mit sich gebracht habe, so bleibt diese Furcht zentral. Wovor fürchtet sich aber diese Furcht? Was ist denn eigentlich Besinnung? Heidegger liefert eine Antwort darauf, die nicht nur auf sein späteres philosophisches Werk verweist, sondern in nach wie vor bedenkenswerter Weise zu beschreiben sucht, was Besinnung bedeutet. Besinnung ist für Heidegger die Suche nach dem Sinn. Und dieser Sinn und damit die Besinnung haben sehr konkrete Auswirkungen für das Leben des Einzelnen. Besinnung ist nicht nur eine rein abstrakte Übung: «Worüber ich mich besinne, das suche ich so,

wie es ist, zu erfassen. Besinnung ist Ergründen des Sinns. Der Sinn von etwas ist sein Was, Wie, Warum, Wozu. Besinnung auf unsere Lebenshaltung ist Erfassen des Wie, Warum und Wozu unseres Lebens. Mein Leben ist mein Leben. Besinnung auf mein Leben ist Selbstbesinnung. Der Sinn eines Satzes ist das, was wahr ist, was unumstößlich gilt, das ich anzuerkennen habe, dem mein Denken sich fügt, demgegenüber die Willkür aufhört. Der Sinn ist etwas Gesetzliches, dem ich mich unterwerfen muss. Besinnung», so Heidegger daher weiter, «ist Erfassen und Ergründen dessen, was ich bin und soll. Das Sollen fordert mein Wollen und mit dem Wollen des Gesollten auch das Wollen der Mittel und Wege, die allein das Gesollte zu verwirklichen imstande sind. Das ist Besinnung. Und nicht ist sie Versinken in der mannigfaltigen Fülle der Genüsse, ein Hin-und-Her-geworfen-Werden durch Augenblickseinfälle, nicht ist sie ein Beherrschtwerden durch das Leben, sondern ein Beherrschen des Lebens.»[21]

Die Frage danach, was Besinnung sei und wie Besinnung überhaupt noch möglich sei, blieb eine für Heideggers Denken zentrale Frage[22] – eine Frage, die immer auch mit dem Heimatlichen seiner Heimat verbunden blieb. Heidegger war ja überzeugt, dass es der Besinnung bedürfe, ob und wie heute, in der Zeit der Technik und einer sich immer weiter entwickelnden Weltzivilisation, Heimat sein könne.[23]

Die enge Verbindung der Besinnung mit der Heimat zeigt sich auch in einer Rede, die Heidegger 1955 anlässlich des 175. Geburtstages des Komponisten Conradin Kreutzer in Meßkirch gehalten hat. Diese Gedenkrede steht unter dem Titel «Gelassenheit».[24] Während man Heidegger oft vorgeworfen hat, sehr dunkel und unverständlich zu formulieren, spricht er hier mit großer Einfachheit und Klarheit und versucht, eine Antwort auf Grundprobleme der Gegenwart zu geben. Heidegger gibt uns allerdings keine leichten und schnell umsetzbaren Rezepte dafür, wieder heimisch zu werden.

Von zentraler Bedeutung für diese Rede ist der Gedanke, dass es zwei verschiedene Weisen zu denken gebe. Es gebe, so Heidegger, das besinnliche Nachdenken und das rechnende Denken. Das rechnende Denken, so Heidegger, sei charakteristisch für die moderne Zeit: «Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.»[25] Heideggers Erörterungen über das besinnliche und das rechnende Denken verlieren sich nicht in abstrakten Gedankengängen. Sie sind ausdrücklich auf das «Atomzeitalter» – auf seine und unsere Gegenwart – bezogen.[26] In diesem Zeitalter werde die Natur zu einer «einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie.»[27] Dieses Naturverhältnis geht nach Heidegger darauf zurück, dass es in der Neuzeit eine «radikale Revolution» in unserer Weltansicht gegeben habe.[28] Der Menschen hat heute, in der Moderne, eine andere Stellung zur und in der Natur: In der Furcht, sich zu besinnen, entfremdet der moderne Mensch sich immer weiter von sich selbst und der ihn umgebenden Natur. Darin sieht Heidegger eine große Gefahr, von der er schon im *Feldweg* geschrieben hatte: «Die Gefahr droht, dass die Heutigen schwerhörig für seine (d.h. des Feldweges) Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der

Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos.»[29]

Martin Heideggers Rede *Gelassenheit* kann in ihrem prophetischen Charakter vielleicht erst heute recht verstanden werden. Heidegger zitiert etwa den Chemiker Stanley: «Die Stunde ist nahe, wo das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben ab- und aufbaut und verändert.»[30] Er kommentiert diese Prognose folgendermaßen: «Man bedenkt nicht, dass sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben *nicht* explodieren und das Leben des Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf.»[31] Heute zeigt sich vielleicht noch deutlicher als in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, woran Heidegger dachte. Während nämlich in den 50er Jahren die Schattenseiten des technologischen Fortschritts zwar bekannt waren, nicht aber im Vordergrund standen, so hat sich unser Verständnis des technischen Fortschrittes geändert. In der von ihm beschriebenen Situation versucht Heidegger, einen Weg aufzuzeigen, der Orientierung bietet. Er skizziert eine Alternative zur Herrschaft des technischen Denkens, ohne die moderne Technik schlechthin zu verdammen. Heidegger sieht zu gut, dass die moderne Technik unser Schicksal ist, als dass er einer naiven Romantik das Wort redet.

Die Alternative sieht Heidegger in der Haltung der «Gelassenheit zu den Dingen»[32], die er auch als die «Offenheit für das Geheimnis»[33] bezeichnet. Was meint Heidegger, wenn er von Gelassenheit spricht? Er bezeichnet Gelassenheit als die «Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt».[34] Es geht Heidegger darum, in der Gefahr, die Technik absolut zu setzen, offen für das Geheimnishafte der Wirklichkeit zu bleiben. Es geht darum zu erkennen, dass nicht alles zum Objekt unserer Kalkulationen und Berechnungen gemacht werden kann. Dann, so Heidegger, könne die Gefahr der «totalen Gedankenlosigkeit» vermieden werden und noch eine «neue Bodenständigkeit» gewonnen werden: «Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.»[35]

Die «künftige Bodenständigkeit» – das ist gewissermaßen ein Schlüssel, um Heideggers Gedankengang zu verstehen. Der moderne Mensch hat seine Bodenständigkeit verloren. Der heimatliche Boden bietet nicht mehr Sicherheit und Halt. Das ist die Erfahrung der Entfremdung. Was vertraut war, wird fremd. Aber das Wort von der «künftigen Bodenständigkeit» beinhaltet auch Hoffnung: nämlich die Hoffnung darauf, dass der jetzige Verlust der Bodenständigkeit und der Heimat nicht das letzte Wort ist, sondern dass es – möglicherweise – eine neue, eine zukünftige Bodenständigkeit gibt. Und diese künftige Bodenständigkeit bedeutet gerade nicht, dass wir in einem nur äußerlichen Sinne heimatbewusst werden. Es bedeutet, dass wir innerlich eine Heimat finden, dass wir uns beheimaten und dass wir ein «unablässiges herzhaftes Denken» üben. Denn nur aus einem solchen Denken heraus erwachsen die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis.[36]

Aber ließe sich dann nicht einfach ein Programm entwickeln, das den Menschen wieder bodenständig und heimatlich gesinnt macht? Heidegger stand diesen Antworten auf die Heimatlosigkeit des Menschen sehr skeptisch gegenüber. Denn bedeutet jedes Bemühen darum, die verlorene Bodenständigkeit wiederzugewinnen, nicht, dass immer noch etwas gemacht und bewirkt werden soll? Gegen diese willentlichen Bemühungen setzt Heidegger die Haltung der Gelassenheit. In dieser Haltung erschließt sich ein Zugang zur Wirklichkeit, der wieder möglich macht, eine Heimat zu finden, da die Gelassenheit uns «einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können,»[37] verspricht. War Conradin Kreutzers Werk noch in den «Wurzelkräften» seiner Heuberger Heimat verwurzelt, so bietet die «künftige Bodenständigkeit» zumindest die Möglichkeit, dass das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen kann. Denn Bodenständigkeit und das Schaffen bleibender Werke sind aufeinander bezogen.

Einer, der, so Martin Heidegger, bleibende Werke geschaffen hat, ist der Dichter Friedrich Hölderlin. Seine Gedichte waren für Heidegger von großer Bedeutung.[38] Daher wundert es auch nicht, dass Heidegger seinen Sohn Hermann gebeten hat, an seinem Grab Verse von Hölderlin vorzutragen. Damit gibt er uns ein Zeichen: Über seinem Leben und Tod steht das Wort dieses Dichters. Und Bernhard Welte hat in einer sorgfältigen Interpretation die Hölderlin-Verse, die bei der Beerdigung Martin Heideggers gesprochen wurden, erläutert und erklärt, warum Heidegger auf das Wort des Dichters so sehr gehört hat: «Dem Dichter ist eine Gabe gegeben und, weil eine eigene Gabe, auch eine eigene Weise zu sprechen. Die Gabe und die Weise sind von der Gabe und der Weise des Denkenden verschieden. Aber das Sagen des Dichters Hölderlin bewegt sich nach Heidegger wie das keines anderen Dichters im selben Bereich, in dem das Denken des Denkenden sich bewegt. Darum muss der Denkende auf das Wort dieses ausgezeichneten Dichters hören und es auslegen und von ihm Weisung empfangen für seine eigene Sache. So wird er für den Denker so etwas wie ein Seher oder Prophet. Ihm, dem Dichter, ist es gegeben, wahr zu sagen aus eigener geheimer Wurzel und Quelle, und zwar zu der Sache, die den Denker bewegt.»[39] Im Gespräch mit diesem sehenden und prophetischen Dichter war Heidegger auf dem Weg, auf der Suche danach, ob und wie heute noch Heimat erfahren werden kann. Davon, von dieser künftigen Bodenständigkeit, wird viel abhängen: die Möglichkeit menschlichen Lebens und damit auch die Zukunft des Menschen. Darum, um diese neue Bodenständigkeit, bemühten sich in ihrer je eigenen Weise Heidegger und auch sein Meßkircher Landsmann Bernhard Welte.

Anmerkungen

[1] Bei diesem Text handelt es sich um die überarbeitete und ergänzte Fassung eines Aufsatzes der ursprünglich im Jahr 2004 in den *Meßkircher Heimatheften* erschienen ist. Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Mai 2003 in Meßkirch gehalten habe. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

[2] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Stuttgart 2003, S. 42.

[3] Bernhard Welte, Erinnerung an ein spätes Gespräch, in: Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 147-150, S. 148.
[4] Martin Heidegger/Max Müller, *Briefe und andere Dokumente*, hrsg. von Holger Zaborowski und Anton Bösl, Freiburg and München [2]2004.
[5] Martin Heidegger/Max Müller, *Briefe und andere Dokumente*.
[6] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 45.
[7] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 47.
[8] Vgl. für das Verhältnis Heideggers zu seiner Meßkircher Heimat auch Alfred Denker und Elsbeth Büchin (Hrsg.), Martin Heidegger und seine Heimat, Stuttgart 2005. Vgl. für Leben und Denken des jungen Heidegger auch Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander und Holger Zaborowski (Hrsg.), Heidegger und die Anfänge seines Denkens (= Heidegger Jahrbuch 1 [2004]), Freiburg und München 2004.
[9] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 148.
[10] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen. S. 48.
[11] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 22.
[12] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 49.
[13] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 49.
[14] Vgl. hierzu auch meinen Versuch «Zur Phänomenologie des Wohnens», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 33 (2004), S. 210-230.
[15] Martin Heideggers lange unbekannter Text «Das Kriegstriduum in Meßkirch» (Heuberger Volksblatt, 17. Jahrgang, 13. Januar 1915) wurde von Alfred Denker gefunden und in den Meßkircher Heimatheften (Nr. 8/2001, S. 39-42) erstmals wieder veröffentlicht. Wieder abgedruckt in: Heidegger-Jahrbuch 1 (2004) und in Alfred Denker und Elsbeth Büchin (Hrsg.), Martin Heidegger und seine Heimat, S. 110-115.
[16] Für Heideggers Verhältnis zu Nietzsche vgl. auch Alfred Denker, Marion Heinz, John Sallis, Ben Vedder und Holger Zaborowski (Hrsg.), Heidegger und Nietzsche (=Heidegger-Jahrbuch 2 [2005]), Freiburg und München 2005 sowie Alfred Denker und Holger Zaborowski, Zu Heidegger und Nietzsche (Tagungsakten des II. Treffens der Heidegger-Forschungsgruppe), Amsterdam und New York 2007.
[17] Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, Vorrede (Nr. 2) (siehe auch: Martin Heidegger, Das Kriegstriduum in Meßkirch, S. 39).
[18] Martin Heidegger, Das Kriegstriduum in Meßkirch, S. 39.
[19] Martin Heidegger, Das Kriegstriduum in Meßkirch, S: 40.
[20] Martin Heidegger, Das Kriegstriduum in Meßkirch, S. 40.
[21] Martin Heidegger, Das Kriegstriduum in Meßkirch, S. 41.
[22] Vgl. hierzu auch Martin Heidegger, Besinnung, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= GA 66), Frankfurt am Main 1997.
[23] Martin Heidegger / Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 49.
[24] Martin Heidegger, Gelassenheit, in: ders., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976, herausgegeben von Hermann Heidegger (= GA 16), Frankfurt am Main 2000, S. 517-529.
[25] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 519f.
[26] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 522.
[27] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 523.
[28] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 523.
[29] Martin Heidegger, Der Feldweg, in: ders., Aus der Erfahrung des Denkens, herausgegeben von Hermann Heidegger (= GA 13), Frankfurt am Main 1983, S. 87-90, S. 89.
[30] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 525.
[31] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 525.
[32] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 527ff.
[33] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 528f.
[34] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 527.
[35] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 528.

[36] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 529.
[37] Martin Heidegger, Gelassenheit, S. 528.
[38] Vgl. hierzu auch Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann (= GA 4), Frankfurt am Main 1981.
[39] Martin Heidegger/Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen, S. 130.

EDITORIAL

Fragt man nach dem Verhältnis von Kunst und Religion, so stellt man eine Frage, die sich so, in dieser abstrakten Fassung, kaum beantworten lässt, zumindest nicht in jener Kürze, die einem jedem Editorial auferlegt ist. Vielleicht ist es auch vermessen, diese Frage überhaupt in dieser Form zu stellen: *Die* Kunst gibt es genauso wenig wie *die* Religion. Daher mag es angebracht sein, mit einem Blick auf das westliche Christentum und die letzten 2000 Jahre westlicher Kunstgeschichte zu beginnen, mit einem Blick, der, nach einer ersten «Anlaufphase», zunächst einmal eine fruchtbare Synthese zeigt. Denn die europäische Kunst ist bis weit in das 16. Jahrhundert hinein vor allem religiöse, christliche Kunst oder zumindest Kunst, die im Horizont des Christlichen steht und nur von diesem Horizont her recht verstanden werden kann. Das gilt für die Malerei und Plastik, für Architektur, Musik oder Literatur. So sehr auch zunehmend sich nicht mehr christlich vermittelte Bezüge zur griechischen oder römischen Mythologie zeigen, so sehr die Zeitgeschichte, die eigene Gegenwart, die eigene Subjektivität in den Vordergrund rücken, so sehr bleiben lange die großen Themen der bildenden Kunst die zentralen Ereignisse der biblischen Heilsgeschichte: vom Leben im Paradies, vom Fall und von der Vertreibung aus dem Paradies über weitere Schlüsselereignisse des Alten Testamentes bis hin zum Leben Jesu und zu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Und was für Malerei und Plastik gilt, gilt auch von der Architektur und Musik: Dort, wo in diesen Bereichen bleibende, über die Zeiten hinweg gü©tige und ansprechende Werke geschaffen wurden, dort stehen diese Werke für lange Zeit zumeist in einem religiösen Bezug.

Zwar könnte man ausgehend von der Kunst des Abendlandes eine Einführung in das Christentum und die Grundlagen des christlichen Glaubens schreiben – gerade die gegenwärtige Theologie hat diese Herausforderung angenommen –, aber ein vertiefter Blick in viele theologische Grundwerke zeigt eine erstaunliche Abwesenheit des Nachdenkens über Kunst, ja selbst über das Schöne. Der christliche Platonismus mit seiner Verachtung des Bildlichen wirkte sich hier eher unselig aus – wie auch ein rein instrumentelles Verständnis von Kunst als reine Illustration oder eine mögliche Repräsentation einer anders besser darstellbaren Wahrheit. Nicht nur deshalb war die Ästhetik für lange Zeit ein Stiefkind der neuzeitlichen Theologie.

Aber greifen wir nicht zu weit voraus, denn was auf seiten der Kunst in der Neuzeit geschah, verdient auch einige Aufmerksamkeit. So sehr jede Vereinfachung hier fehl am Platze wäre, so sehr mag es doch für das Verständnis des neuzeitlichen Verhältnisses von Kunst und Religion helfen, wenn man von zwei Prozessen ausgeht, die dieses Verhältnis charakterisieren: zum einen das oben bereits angedeutete und oft diskutierte Autonomwerden der Kunst von der Religion; zum anderen ein gewisses «Religiöswerden» der Kunst, das den Künstler als Hohenpriester einer ganz eigenen, ganz subjektiven Wahrheit fungieren lässt, so als ob die Ablösung der

Kunst von der Religion dialektisch den religiösen Gehalt in anderer, nun rein ästhetischer Form bewahrt hätte. Auch hier mögen einige Stichworte genügen, um zu illustrieren, was, dank Ideengeschichte und Modernekritik, seit langem bekannt und diskutiert ist: Man betrachte nur einmal den modernen Geniegedanken von der Renaissance über Lessing, Goethe, Schiller und Kant bis zur Gegenwart des postmodern Künstlers, um zu sehen, wie sehr hier christologische und heiligentheologische Motive eine Rolle spielen: Der Übergang vom Meeresstern Maria über das Genie zu den Stars und Sternchen wäre noch eigens zu untersuchen. In Abrede stellen lässt er sich nicht. Und wenn Kunst sich an die Stelle der Religion setzt, selbst Momente des Religiösen aufgreift, sich aber von ihrem Bezug zur überlieferten Religion zunehmend löst, dann ist das Betrachten von Kunst, der Kunstgenuss selbst, irgendwie auch ein religiöser, ein religiös besetzter Akt und steht in der Tradition jener Kontemplation, die in der griechischen *theoria* ihren Ursprung hat.

Allein die neuzeitliche Geschichte der Museen mag diese Entwicklung illustrieren: Man findet heutzutage religiöse Kunst oft dort nicht mehr, wo sie ursprünglich zu finden war, an den Orten, für die sie gedacht war, Kirchen, Klöster oder Kapellen, und in den Funktionen, für die sie – eben auch und vor allem – erschaffen wurden, als Medium der devotionalen Betrachtung, des Gebetes und der religiösen Unterweisung; man findet diese Kunst heute oft in Kontexten moderner Museen, die allerdings nicht nur die Entfremdung der Kunst von der Religion zeigen, das Autonomiewerden der Kunst. Was sich hier auch sehr deutlich zeigt, ist, wie sehr der ästhetische Genuss, der Besuch des Museums, die Attribute eines religiösen, mithin oft ersatzreligiösen Vollzuges angenommen hat. Unsere Seele findet sich des Sonntags seelisch erhoben, doch oft nicht mehr im Gottesdienst, sondern – wenn schon nicht bei Mutter Natur – im Konzertsaal oder im Museum mit seinen Möglichkeiten, tief in die eigene Geschichte und ganz verschiedene Erlebniswelten einzutauchen und dabei ein Wechselbad ganz unterschiedlicher Befindlichkeiten zu erleben – und möglicherweise mit Rilke, jenem Priester-Poeten, zu erfahren, dass wir auch unser Leben ändern müssen. Diese Musealisierung schlägt auch auf die religiöse Kunst zurück, die noch in explizit religiösen Kontexten anzufinden ist, die also noch, nennen wir ein Beispiel, als Altarbild dient. Der Betrachter findet an dieser Kunst Gefallen, Belehrung, Inspiration, vielleicht auch Erleuchtung und Begnadung, allerdings oft nicht mehr im viel gerühmten «Sinne des Erfinders». Und überdies: Oft bleibt die Haltung des Betrachters auch die der objektivierenden Betrachtung, nicht die der Kontemplation, die jenseits aller Subjekt-Objekt-Spaltung, jenseits des reduzierenden Blickes, im schauenden Verweilen zu einer neuen, das Ich immer neu herausfordernden Einheit kommt.

So mag man nach diesen kulturkritischen Skizzen urteilen, dass das Verhältnis zwischen Kunst und Religion heute immer noch ein problematisches ist. Auch hier – Zeichen der Krise: Konkurrenz und Grabenkämpfe scheinen das Verhältnis zu bestimmen. Aber wie bei so vielen Vereinfachungen, vor allem dort, wo sie kulturkritischer Provenienz sind, gilt es, innezuhalten und hinter der Oberfläche, über den ersten Blick hinaus, den Phänomenen auf einer tieferen Ebene gerechter zu werden und nicht naiven Idealisierungen zum Opfer zu fallen. Gewiss, gerade in der Neuzeit ändert sich das Selbstverständnis des Künstlers, erlebt er seine Autonomie, seine Genialität, seine Unabhängigkeit von Konventionen und Vorgaben

in einer zuvor ungekannten Weise; gerade in der Neuzeit, der Zeit nach dem Barock, gibt es in der kirchlichen oder religiösen Kunst wenig, was wirklich epochemachend gewesen wäre (und wäre das überhaupt ein Kriterium für den religiösen Menschen?), aber wäre es nicht für die Religion – und wir sprechen hier immer noch vom Christentum – an der Zeit, diese Entwicklung nicht kulturkritisch, sondern zunächst einmal *selbstkritisch* zu lesen? Und zeigt sich dann das Autonomiewerden der Kunst, die Entfremdung zwischen Kunst und Religion nicht gerade als Produkt jenes weltfremdelnden Rückzugs auf sich selbst, jener Flucht in das Ghetto der eigenen, einer oft naiv schön geschriebenen Geschichte, die nicht nur dem Christentum zueigen ist und sich in den Neo-Bewegungen, von Neo-Romanik über Neo-Gotik bis zum Neo-Barock zeigt, jener Flucht also, die letztlich doch auf wenig mehr zurückgehen mag als auf die ängstliche (aber doch kaum notwendige) Furcht vor der kritischen In-Frage-Stellung, vor der Eigendynamik, vor der oft abgründigen Energie, die gerade in der Kunst frei gesetzt wird und in der sich eine oft tief verwurzelte religiöse Existenzgestimmtheit entfaltet und Bahn bricht? Es gibt gute Grüde hierfür: Denn nicht die Kunst löste sich von der Religion, um – endlich – vom Religiösen frei zu werden. *Die* Kunst (die es, wie gesagt, genauso wenig wie *die* Religion gibt), die Kunst hängt selbst engstens mit den religiösen Dimensionen im Menschen zusammen, mit Kräften, die sich eben auch – vor allem in der modernen und postmodernen Kunst – im Kunstwerk ins Werk setzen, mit Potentialen des Menschen, die im künstlerischen Schaffen ihre Verwirklichung finden – als je eigene Potentiale, als Potentiale künstlerischer, menschlicher Freiheit. Dahinter, hinter dieser Entdeckung der Freiheit wird man nicht zurückgehen können, und dies schlichtweg als «Abfall», «Verfall», «Krise» oder sonstwie nur negativ kritisieren zu wollen, zeigt nur die eigene Beschränktheit. Und daher ist vor allem die heutige Kunst immer autonom, sie unterliegt immer ihrer eigenen Notwendigkeit, ihrem eigenen Gesetz. Wollte heute, unter den Bedingungen unserer Lebensweltlichkeit, dies geleugnet werden, wollte man sich in jene Zeiten einer vermeintlichen Einheit von Kunst und Religion zurückkatapultieren, so würde dies der Kunst die Dynamik nehmen – und gleichfalls auch der Religion Atem- und Erfahrungsräume stehlen. Nein, große Kunst bedarf, um wachsen zu können, der Freiheit und formuliert insofern immer auch einen Anspruch an Religion in ihrer überlieferten, immer eher konservativen Form. Sie bedarf, auch dies sei erwähnt, weil es oft übersehen wird, immer auch der Grenzen – denn frei kann sie nur in jenen Grenzen sein, die menschliches Leben als menschliches gelingen lassen.

Kann man sich heute noch vorstellen, mit welchen Augen die Menschen langsam die ersten Spuren der Gotik erblickten? Aus der historischen Distanz sieht vieles harmonisch aus, was, näher betrachtet, Spannungen aufweist, die Differenzen und Dissonanzen rücken in den Hintergrund, das Gemeinsame, das große Ganze in den Vordergrund. Aber man lasse sich vom Mangel geschichtlichen Bewusstseins nicht in die Irre leiten. Unsere Vorfahren hatten das Glück, das der Übergang von Romanik zur Gotik nicht wenige Jahre oder Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte dauerte – anders als der Übergang von Moden und Stilen, an den wir heute gewöhnt sind. Die Gnade der späten Geburt machte hier einiges einfacher. Aber zu leugenen ist nicht: Oft jenseits der bildungsbürgerlichen Kanons und kleinbürgerlicher Empfindsamkeit liegt der weitere Raum dessen, was der Künstler – gerade in den letzten

zwei Jahrhunderten mehr Nicht- oder Anti-Bürger als Bürger – erschließt. Und Religion war zuletzt, bei aller Gefährdung der Religon, gemütlich zu erstarren, eine bürgerliche Angelegenheit. Im Gegenteil.

Man verstehe nichts falsch: Es geht nicht darum, Gegenstände frommer Andacht und Verehrung zu diskreditieren oder ein Plädoyer für Grenzverletzungen zu entwickeln. Allein das Gebet macht ein Votivbild zu großer Kunst, wie kitschig es auch sein mag, es gibt, gerade in religiösen Zusammenhängen auch ein Recht auf Kitsch, auf eine naïve Verehrung dessen, was ästhetisch, aus Sicht der ernsten, der hohen Kunst eher fragwürdig sein mag. Nein, darum geht es nicht, sondern darum, die verborgenen religiösen Tiefendimensionen von Kunst als Möglichkeit neu zu erschließen. Wo im Kunstwerk ein Künstler als er selbst spricht, wo etwas erschlossen wird, Offenbarung geschieht, da kann, da muss nicht, auch ein religiöses Ereignis geschehen. Da kann im Kunstwerk, im Prozess künstlerischen Schaffens sich jene Kreativität mitteilen, deren Sprache die Schönheit ist. Dies mag vor allem heute eine Schönheit sein, die unsere Seh- und Hörgewohnheiten herausfordert und infrage stellt, es mag eine unbequeme, eine irritierende, eine zunächst hässliche Schönheit sein, und doch: Auch *die* Schönheit gibt es nicht, auch hier versagen Maßstäbe und Kriterien, die von vornherein helfen würden, das Schöne vom Hässlichen zu unterscheiden, auch hier gilt es, den Vollzug selbst, das Geschehen, das Ereignis von Kunst und Religion genauer zu betrachten, eben jenen Vollzug, in dem immer wieder neu die Seele erhoben wird und sich in ihrer Suche zu ihrem Ursprung und Ziel angesprochen erfährt. Und das kann im Museum geschehen so gut, wie es in der Kirche nicht geschehen kann. Auch dies ist eine triviale Wahrheit.

Es wäre also an der Zeit, dass Kunst und Religion mehr aufeinander hören, statt in Grabenkämpfen und Distanzierungen Energie zu verlieren, tiefer einander begegnen und erkennen, dass Religion ohne Kunst leer ist, Kunst ohne Religion aber blind. Beide bedürfen einander. Annäherungen sind nicht nur notwendig, sie sind auch zunehmend möglich und zunehmend schon Wirklichkeit. Selten zuvor hat man in den Künsten, in bildender Kunst, in Literatur, in Musik, soviel religiöse oder religiös bestimmte Energie gesehen, wie heute. Und so gilt es, heute mehr als je zuvor, jene Stimmen in der Kunst zu finden, die heute zur Religion, mit der Religion sprechen, und zunächst einmal auf sie zu hören und mit ihnen in ein Gespräch zu treten – eine Aufgabe, der sich dieses Heft der Communio zu stellen versucht.

Holger Zaborowski, Washington D.C.

Hans-Joachim Höhn · Köln

DIE SINNE UND DER SINN

Religion – Ästhetik – Glaube

Das Jahr 2005 war für Religions- und Kirchenkritiker ein schwieriges Jahr. Der Tod von Papst Johannes Paul II. geriet wider Erwarten nicht zum Anlass für eine Abrechnung mit konservativen Positionen der katholischen Kirche in Fragen der Sexualethik und Ökumene. In den Feuilletons überbot man sich stattdessen in einer Würdigung des Papstamtes als Fels im Meer der postmodernen Beliebigkeit. Die Anerkennung kam spät und war ungeteilt. Sie erfolgte zu einem Zeitpunkt, da der Papst nach den gängigen Maßstäben der Öffentlichkeitsarbeit nicht mehr medienwirksam war. Die Krankheit hatte ihn längst hinfällig gemacht, ihm die Stimme geraubt. Seine letzten Versuche, sich an die Pilger auf dem Petersplatz zu wenden, wurden nicht nur für ihn zur Qual. Es waren Bilder des Jammers. Waren sie es, welche die Kritiker zum Verstummen brachten? Hörte man ihm erst jetzt zu, als er nicht mehr sprechen konnte? Wie viele waren bereit, das zu übernehmen, was er zu sagen hatte? In den letzten Lebenstagen des Papstes wurde nicht nur eine persönliche Tragik und Passion offenbar. Auch die Paradoxien und Irritationen der medialen Darstellung und Wahrnehmung von Religion wurden deutlich.[1]

Spiritualität jenseits von Dogma und Moral

Plötzlich faszinierte am Katholizismus, was ihm sonst nur Kritik einbringt: unangepasste Außenseiterpositionen, Festhalten am Überkommenen, Pflege der Ungleichzeitigkeit. Die Medien griffen eifrig und eilig auf, was ihnen die katholische Kirche mit den Bildern von der Aufbahrung des Papstes im Petersdom, mit dem Requiem auf dem Petersplatz und dem anschließenden Konklave anbot: die Inszenierung einer Spiritualität jenseits von Dogma und Moral. An ihre Stelle trat als Ausdrucksmedium das Ästhetische, das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Teilhabe an großen Gefühlen.

Hans-Joachim Höhn; Jahrgang 1957, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Zu einem ebenso bilder- und stimmungsreichen Ereignis wurde der Weltjugendtag im August 2005 in Köln. Ins Leere liefen die Fragestereotypen der Journalisten, die es auf papstkritische Äußerungen abgesehen hatten und von den Jugendlichen wissen wollten, wie sie es mit Kondomen und päpstlicher Unfehlbarkeit hielten. Auch hier war die Nachfrage nach Religion jenseits von Dogma und Moral angesiedelt.

Die Medien schalteten bei beiden Großereignissen schnell um: «Wie ist die Stimmung?» – keine Reporterfrage war häufiger zu hören als die Erkundigung nach Atmosphäre und Befindlichkeit der Menschen auf dem Petersplatz in den letzten Tagen von Johannes Paul II. Zunächst deutete ihre häufige Wiederholung auf eine journalistische Verlegenheitsreaktion angesichts fehlender neuer Fakten, Zahlen und Daten, die man hätte durchgeben können. Außer einem wachsenden Zustrom von Menschen auf dem Petersplatz passierte jedoch nichts, das wirklichen Nachrichtenwert hatte. Behalfen sich die Medien deswegen mit der Beschreibung von Emotionen: Ergriffenheit, Andacht, Trauer? Mag sein. Aber sie erfassten mit «Stimmung» noch etwas anderes, das am ehesten auf das religiöse Moment dieser Tage verweist. Wenn es einen besonderen «spirit» gab, der diese Tage eines öffentlichen Papststerbens und deren Botschaft bestimmte, dann hatte er mit der «Einstimmung» der Menschen vor der Peterskirche zu tun. Sie ließen auf dem Platz einen Resonanzraum entstehen. Für die Beobachter blieb weithin offen, was diesen Raum füllen sollte. War die Stimmung nur ein Symptom für die prekäre Mischung von religiöser Sehnsucht und Sensationsgier? Ähnliche Fragen warf der Weltjugendtag auf: Wurde hier manifest, was ansonsten nur als diffuse «Wiederkehr der Religion» diskutiert wird? Haben hier moderne Eventkultur und religiöse Gemeinschaftsbildung zueinander gefunden?[2] Verdanken sich die überwältigenden Eindrücke der Teilnehmer der kirchlichen Adaption säkularer Inszenierungskunst?[3] Oder ging es primär um die Äußerung einer religiösen Unbestimmtheit, die eine «tentative» Transzendenzbewegung darstellt, indem die Beteiligten nach etwas greifen, von dem sie hoffen, dass es sie ergreift?

Fragen dieser Art haben inzwischen die Äußerungen der Faszination vom Erlebten abgelöst. Skeptiker und Kritiker bezweifeln, ob diese Ereignisse mehr als religiöse Strohfeuer gewesen sind. Viele Jugendliche (und Erwachsene) am Rande des Weltjugendtages verspürten zweifellos eine Sehnsucht nach Religion – und beließen es aber auch bald dabei. Der Katholikentag 2006 vermochte keine besondere Attraktivität mehr für sie zu entwickeln. Nicht die Religion scheint also ein Comeback zu erleben, vielmehr handelt es sich allein um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion. Nicht die Religion ergreift offenbar die Menschen, «sondern die Menschen greifen nach etwas, was sie für das Religiöse

halten; sie spüren ein Vakuum und möchten es aufgefüllt sehen».[4] Erschöpft sich darin ein «postsäkulares» Interesse an Religion? Lebt das Religiöse lediglich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Wie sind Theologie und Kirche auf die Renaissance des Religiösen im Gewand des Ästhetischen eingestellt? Folgt die Theologie einem Rat der Religionssoziologie, dann lassen sich Antworten auf diese Frage am ehesten gewinnen, wenn aktuelle soziokulturelle Mentalitäten in den Blick genommen werden, die jene Formen und Formate beeinflussen, in denen Religion heute nachgefragt wird.[5]

Religiöse Selbstvergewisserung

Auf der Bühne moderner Gesellschaften wird seit geraumer Zeit ein Stück aufgeführt, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt. Es gibt nicht nur Abbrüche religiöser Traditionen zu beobachten, sondern auch Umbrüche religiöser Sinnsuche und ihrer Ausdrucksformen.[6] Besonders hervor sticht dabei der Trend zu einer «Innenorientierung» und «Psychologisierung» religiösen Suchens und Findens.[7] Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an ihren gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinserweiternd, erhebend etc. erlebt werden.

Die in diesem Zusammenhang häufige Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannten Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts deuten darauf hin, dass der säkularisierungsbedingte Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitätshorizont auf. Der neuzeitliche Einsturz metaphysischer Gewissheiten bleibt hier ebenfalls ohne Wirkung. Für die Vertreter einer tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen «Inversion» religiös-metaphysischer Aussagen erweist sich nämlich das «Woher» religiöser Offenbarungen als das über eine «Transzendenz nach innen» zugängliche menschliche Selbst. Was zuvor «von oben» kam, «außerhalb» und unabhängig vom Menschen als «höhere Macht» vorgestellt wurde, wird nun als Aufbruch aus den Tiefen der menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele. Für diesen Rückbezug auf

das religiöse Erlebnis ist typisch, dass er alle Formen eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein unterläuft, was wiederum einem Grundzug der Moderne mit einer umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt.[8] Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transzendenzen. Die»Psychonauten» des eigenen Selbst spüren jene inneren Ressourcen von Kreativität und Energie auf, ohne die im harten Wettbewerb um soziale Anerkennung, Karriere und privates Glück kaum etwas zu erreichen ist.

Die Phänomene der religiösen Erlebnissuche, der Innenorientierung sowie der ästhetisch-psychologisch bzw. therapeutisch bestimmten Plausibilität religiöser Gehalte sind zwar primär diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums zu finden. Aber längst lassen sich entsprechende Umstellungen ebenfalls in den Vollzugsformen und Ausdrucksgestalten kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, dass auch hier die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre «biographie-integrative» Funktion zurücktritt. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden prinzipiell entkoppelt. Die Devise lautet «believing without belonging».[9] Die Nachfrage nach Riten und Symbolen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z.B. kirchliche Trauung) richtet sich auf Formen, die allenfalls im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Es geht den Nachfragern häufig mehr um das Ritual als solches und um die darin aufscheinende (individuelle) Relevanz des Ereignisses, um dessen willen es dieses Ritual gibt, als um eine «offizielle» Sinndeutung (z.B. Unauflöslichkeit der Ehe). Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstbestätigung in Gang setzen.

Die Gründe für diese Trends und Tendenzen dürften überwiegend im nicht-religiösen Bereich liegen. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Aufgrund des Bedürfnisses, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt autonom und souverän zu verfügen, kommt es zur Ausprägung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von «Lebenssinn» sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse. Religion jenseits kommunitär verfasster und kirchlich definierter Zugehörigkeiten transformiert sich zur «Individualreligion», bei der Phänomene der «spirituellen Selbstmedikation» zu beobachten sind. Aus langer Selbsterkundung weiß das Individuum besser als jeder Religionsexperte, was ihm fehlt und zu ihm passt. Eine derart subjektzentrierte und innenorientierte Form der sozialen Präsenz des Religiösen ist kompatibel mit einer

Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auch als modernisierungskompatibel, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

Transzendenz der Sinne

Auffällig ist, dass Subjektzentrierung und Innenorientierung mit einer ästhetischen Formatierung des Interesses an Religion einhergehen. Besonders nachgefragt werden Angebote zu Schulungen der religiösen Erfahrungsfähigkeit, welche zugleich die Sinnlichkeit von Mensch und Religion betonen. Wollen Theologie und Kirche aus diesem «aesthetic turn» ihre Lehren ziehen, dürfte die erste Lektion in der Aufforderung bestehen: Wer dazu anleiten möchte, sich mit Sinnfragen zu beschäftigen, darf dies nicht sinnenlos tun. Es kommt darauf an, möglichst alle Sinne des Menschen anzusprechen und spürbar zu machen, was meist nur vom Hören-Sagen kommt (vgl. Röm 10,17). Genau dies aber markiert einen wunden Punkt in Theologie und Kirche. Denn viel von der Attraktivitätsschwäche des kirchlichen Christentums resultiert aus seinem Versagen, eine überzeugende Alternative zu seiner dogmatischen und moralischen Selbstdarstellung zu entwickeln.[10] Seinen öffentlichen Geltungsverlust sucht man in der Regel durch das auszugleichen, was ihn mitverursacht hat: die Dogmatisierung und Moralisierung des Glaubens. Die Kirche erhöht innerhalb dieser Alternative entweder nach innen das Pensum des dogmatischen Glaubenswissens oder sie hofft nach außen auf eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz über Memoranden, Denkschriften und Moralpredigten, mit der sie dem ethischen Orientierungsbedarf der Gegenwart entgegenkommen will. Das eine ist in seinen Grenzen so sinnvoll wie das andere, jedes einzelne für sich und beide zusammen aber bewirken wenig ohne ein Drittes: die Ästhetik des Glaubens, die ihn «sinnenfällig» macht.

Der Glaube kann nur dann einen «sensus» für eine andere oder bessere Welt wecken, wenn er zu einer Haltung führt, durch die man in dieser Welt ganz und bei allen Sinnen ist. Schließlich geht es ihm weniger um «Übersinnliches» als um den Sinn des sinnenhaft Zugänglichen. Im Gebrauch der Sinne kommt es aber nicht nur auf die Erschließung der Welt an, sondern auch auf die Bewertung und Bedeutung des dabei Erschlossenen. Dem Glauben ist hierbei das Evangelium die wichtigste Seh- und Deutungshilfe. An seiner Lebensdeutungskompetenz erweist sich nicht nur sein kultureller Geltungsanspruch, sondern auch seine existenzielle Bedeutung. Die existenzielle Sinnfrage, die beides umgreift und der sich der Glaube zu stellen hat, dreht sich um das Problem der Daseinsakzeptanz. Sie ist verknüpft mit der Frage nach dem Zustimmungsfähigen: Wodurch wird das

Leben akzeptabel, bejahbar? Was macht das Leben im Ganzen annehmbar – das Schöne, Wahre, Gute? Verspricht die Welt mehr als sich selbst?

Soll es auf diese Fragen diskutierbare ästhetische Antworten geben, bedarf es offenkundig zunächst einer Ästhetik im ursprünglichen und wörtlichen Sinne: als *Aisthesis*, als Bemühen um die sinnenvermittelte Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen. Diese Ästhetik kommt nicht als Theorie der hohen Kunst, des Erhabenen oder des guten Geschmacks daher, sondern als Sinnesschulung, als Anleitung zur Steigerung der Empfindungsfähigkeit und als Einübung, wie man ein aufmerksamer Mensch wird. Hier geht es um Sinn im Plural, um die fünf Sinne.[11] Und ebenso geht es um Sinn im Singular, um den Sinn, der hinter den Sinnesphänomenen steht. Mit den fünf Sinnen kommen wir dahinter, was es mit den Dingen auf sich hat, die uns im Leben begegnen. Sie sind zustimmungsfähig, wenn und indem sie uns durch die Sinne (etwas) zusagen, uns aufhorchen lassen und auf den Geschmack des Lebens bringen.

In der *ästhetischen Erfahrung* geht das Subjekt mit seinen Sinnen über das bloß Sinnliche hinaus.[12] Was sich im ästhetischen Erleben und Tun zeigt, erweist sich als Überschuss über bloß empirische Erfahrungsgehalte. Es lässt den Menschen *im* Leben Erfahrungen *mit* dem Leben machen. Darin besteht auch der «Transzendenzaspekt», der ästhetische Erfahrungen auszeichnet. Im ästhetischen Erleben kommt es zur Überschreitung der Grenzen bloßer Dinglichkeit. Deutlich wird dies auch an der Tätigkeit eines «Kunstschaffenden». Als etwas Artifizielles ist ein Kunstwerk das Resultat menschlichen Tuns, jedoch hat der Künstler etwas hervorgebracht, das die Muster herstellenden Handelns abstreift und ihre Grenzen übersteigt. Das Gelingen künstlerischen Tuns – sei es im Vollzug des Malens, Komponierens, Dichtens, Tanzens – ereignet sich über die Koordination von Leistungen, die selbst nicht mehr im Vermögen des Künstlers liegt. Sie ist letztlich ein Gelingen und unter diesem Aspekt keine Leistung mehr, sondern – theologisch gesprochen – Gnade. Die Leistung des Künstlers besteht darin, es zu diesem Gelingen kommen zu lassen und sich so zum eigenen Tun zu verhalten, dass es offen bleibt für etwas, das die Möglichkeiten gezielten Tuns übersteigt. Wo dieses Mögliche wirklich wird, ereignet sich etwas, das hinzukommt zu dem, was er von sich aus vermag und leistet. Die Sinne haben hier offensichtlich eine «metaphorische» Kraft. Sie machen nicht nur im «übertragenen Sinn» eine andere Dimension des Daseins präsent, sondern leisten auch eine «Sinnübertragung». Durch sie wird gegenwärtig, was dem Menschen zwar zugänglich ist, aber dennoch unverfügbar bleibt. Unter dieser Rücksicht ist die Dimension des Ästhetischen vom Religiösen nicht ablösbar.[13]

Stimmung und Atmosphäre

Die besondere Nähe von ästhetischer und religiöser Erfahrung belegen auch die religiösen «events» der letzten Jahre. Es ist kein Zufall, dass hierbei die «Stimmung» vor Ort den Ausschlag für ihr Gelingen gab. Diese ästhetische Kategorie macht eine häufig verkannte Bedingung auch religiöser Erfahrungen deutlich. Gefühle und Stimmungen machen nicht nur offenbar, wie es um jemanden steht und wie jemandem ist; sie «offenbaren» dem Subjekt auch, was in seiner Welt vorgeht. Sie haben auch eine epistemische Bedeutung: In einer bestimmten Stimmung erst geht dem Erkennenden etwas erlebnis- und gefühlsmäßig auf. Wie jemand «aufgelegt» ist, entscheidet darüber mit, was bei ihm und wie er bei anderen ankommt. Stimmungen sind keineswegs unbeeinflussbare Befindlichkeiten, vielmehr lassen sie sich wecken und verändern. Am Beispiel der Musik wird deutlich, welche Bedeutung dieser Umstand hat: Sich aufeinander abzustimmen und auf ein Geschehen einzustimmen, lässt dieses erst zustandekommen. Jeder Musiker muss sein Instrument erst stimmen, bevor er darauf spielen kann und das Instrument zu seiner «Stimme» und der des Komponisten wird. Es reicht nicht, eine Partitur virtuos herunterzuspielen. Mit einem verstimmten Instrument wird dabei lediglich Lärm erzeugt. Ebenso braucht es einen Resonanzraum und ein Publikum, das nicht weniger eingestimmt werden muss als Instrumente und Orchester, damit «alles stimmt». In ähnlicher Weise sind auch religiöse Erfahrungen darauf angewiesen, dass eine besondere Disposition, eine besondere Atmosphäre besteht.[14] Auch hier kommt es darauf an, «in Stimmung» gebracht zu werden. Zweifellos liegt darin auch die Gefahr der Manipulation und der Projektion. Aber wegen dieser Gefahr die Kategorie «Stimmung» und «Atmosphäre» nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße eine Konstellation auszublenden, die ebenso religiöse Phänomene *er*stellen wie diese *ent*stellen kann. Stimmungen sind das (inter-)subjektive Pendant dessen, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Stimmungen öffnen einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch das Fühlen des Menschen zieht. Es ist dasjenige, das uns nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft. Dazu aber bedarf es einer Gegebenheitsweise, für die der Mensch resonanzfähig ist – eben dies sind die Atmosphären ästhetischer und religiöser Erfahrung.[15] Atmosphäre aber gibt es nur trans- und intersubjektiv. Darum suchen die religiös Aufgeschlossenen dieser Tage auch Gemeinschaftserlebnisse. Sie erweisen sich als anlehnungsbedürftige Individualisten; sie lassen sich von überkommenen Traditionen anrühren, behalten sich aber vor, selbst Nähe und Distanz zum Geschehen zu bestimmen. Sie wollen ein eigener Mensch sein und bleiben, ohne dabei gesellschaftlich und spirituell zu vereinsamen. In die Atmosphäre religiöser Großereignisse einzutauchen, ermöglicht ihnen diese doppelte Gnade.

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum sich die «neue» Nachfrage nach Religion jenseits moralischer und dogmatischer Auslegungen religiöser Traditionen bewegt und stattdessen an einer ästhetischen «performance» interessiert ist, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird.[16] Hier scheint am ehesten atmosphärisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des «Jenseitigen», für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen, für das Gewahrwerden vermittelter Unmittelbarkeit.[17] Jede Religion ist selbst ein ästhetisches Phänomen. Was ein Beobachter stets zuerst von ihr wahrnimmt, ist ihr Erscheinen in Riten und Ritualen; erst viel später ist dahinter eine religiöse Lehre oder Moral zu entdecken. Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual ist bereits selbst eine «Tathandlung», d.h. es realisiert bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen «gepackt» hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual redet nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander in einer «performance» ist für religiöse Rituale charakteristisch und macht sie attraktiv.[18]

Ästhetik als Lebenskunst

Wer versucht, das «sinnenhafte» Interesse an Religion etwas genauer zu umreißen, entdeckt neben der «Wahrnehmungskunst» ein zweites ästhetisches Format, das primär auf Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins abhebt und ebenfalls deutlich mit gesellschaftlichen Entwicklungen korreliert. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen und die es zugleich allein lassen mit der Aufgabe, sich Lebensführungsgewissheiten anzueignen, die es in einer unübersichtlichen Welt manövrierfähig halten. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Man kann darin durchaus ein «säkularisierungsresistentes» Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können.

Das Angebot, das die Ästhetik hier aufweist, beschreitet sie in Richtung *Lebenskunst*. Dieses Stich-, Reiz- und Modewort zieht heute ebensoviele Assoziationen wie Mißverständnisse nach sich. Es hört sich nach fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins an. Das Ziel des Lebenskünstlers scheint zu sein, in allen Angelegenheiten hauptsächlich Stil zu zeigen und eine «gute Figur» zu machen. Würde sich der Gehalt des Wortes «Lebenskunst» in diesen Momenten erschöpfen, wäre es für die Theologie kaum von Belang. Gleichwohl kann es aber auch ein Kernstück existenzieller Bemühungen ausmachen, für die der Glaube anschlussfähig ist. Hier geht es um die Lebensführungskompetenz des Menschen, um «Lebenskönnerschaft», um jene Schlüsselqualifikationen und Vermögen, wodurch ein Individuum «gekonnt» auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen vermag.[19] Ein solches Bemühen hat natürlich auch neben existenziellen und ethischen auch ästhetische Konnotationen, da es stets auch die Selbstverwirklichung eines Subjekts, sein Sich-ins-Werk-Setzen, die Gestaltung seines Selbstseins zum Thema hat. Es antwortet auf die Frage, wie der Mensch sich und sein Leben in (eine) Form bringen, ihm eine eigene Gestalt geben und trotz aller Hemmnisse und Behinderungen das Bejahenswerte im Leben und an sich selbst befördern kann.[20] Dabei geht es auch um die Frage, wie jene Situationen zu bestehen sind, in denen einem Menschen Hören und Sehen vergeht. Was richtet der Glaube aus in den Krisen und Konflikten des Lebens, die einem Menschen Sinn und Sinne schwinden lassen? Weiß er um einen Grund, warum man trotz des Unannehmbaren in der Welt das Leben in dieser Welt annehmen kann? Wie weit trägt die Kraft des Ästhetischen? Kann sie nicht auch in die AnÄsthesie führen: in die Betäubung der Sinne und in die Versuchung, die Zustimmungsfähigkeit des Daseins an den bloßen Schein des Schönen zu heften?

Ästhetik und AnÄsthesie

Wo man sich in Theologie und Kirche auf die ästhetische Formatierung des Interesses an Religion einlässt, wird man auch eine «Kunst der Bestreitung» entwickeln müssen. Eine Ästhetik des christlichen Glaubens wird auch ein Design der Alterität zu entwickeln haben und auf blinde Flecke achten. Sie wird gegenüber dem Schönen, Guten und Gefälligen Markierungen des Vermissten und Fehlenden anbringen und jene Anteile im menschlichen Leben auszeichnen, die nicht mehr «wieder-gut-gemacht» werden können. Aber ebenso wird sie die Hoffnung auf dasjenige im Leben zu stärken haben, das nicht mehr «wieder-schlecht-gemacht» werden kann. Eine solche Ästhetik muss weniger neu erfunden als in ihren bestehenden Ansätzen fortgeschrieben werden.[21] Neben der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Genres moderner Kunst steht dabei die Entwicklung eigener

Kompetenz für Rituale, in denen die «dramatische» Verfassung des Daseins in Szene gesetzt wird. Vor allem in den Sakramenten wird die Sinnenhaftigkeit und Sinnlichkeit des Glaubens ebenso manifest wie sein Existenzbezug.[22] Ihr Sitz im Leben ist bezogen auf Schwellen und Übergänge, auf Brüche und Passagen einer Biographie, die weder moralisch noch diskursiv zureichend bewältigt werden können. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein noch ausstehendes Leben – auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt. Aber umstellt von den Beständen eines unstimmigen, inakzeptablen Daseins kann diese Gestalt den Gehalt der Hoffnung nicht bleibend abgelten. Als antizipierend vermittelnde Zeichen eines richtigen Lebens im falschen haben sie zugleich die Funktion, das Unwahre und Unheile am und im Leben aufzuzeigen. Sie wirken dem Unheilen entgegen, indem sie durch ihren Vollzug die Bedingungen einer Praxis vermitteln, die darauf aus ist, das zu erfassen und zu realisieren, was dem Menschen fehlt und zugleich sein Dasein erfüllt. Die Herausforderung, ästhetische Kraft dieser Rituale zu bewahren und sie lebensdienlich einzusetzen[23], bleibt über die zeitgeistigen Wellenschläge einer Ästhetisierung des Religiösen hinaus bestehen.

Anmerkungen

[1] Als wiederum irritierende Verarbeitung dieser Irritation siehe Th Meinecke u.a., Ratzinger-Funktion, Frankfurt 2006.

[2] Siehe hierzu H. Hobelsberger, Religion in der Sozial- und Erlebnisform des Event, in: KatBl 131 (2006) 53-59; M.-A. Seibel, Organisierte Einzigartigkeit?, in: ebd., 60-64. Vgl. ferner W. Gebhardt u.a. (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

[3] Vgl. J. Früchtl/J. Zimmermann (Hg.), Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines künstlerischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens, Frankfurt 2001.

[4] H. Schnädelbach, Wiederkehr der Religion?, in: Universitas 60 (2005) 1131.

[5] Vgl. hierzu umfassend H.-J. Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

[6] Vgl. hierzu u.a. B. Weyel/W. Gräb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt, Göttingen 2006; U. H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion?, Gütersloh 2006; G. Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der säkularen Moderne, München 2003; P. M. Zulehner u.a., Kehrt die Religion wieder?, Ostfildern 2001.

[7] Zur nachfolgenden Typologie vgl. auch H.-J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 68-74. Vgl. ferner R. Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; H. Kochanek (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999.

[8] Vgl. D. POLLACK/G. PICKEL, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZfS 28 (1999) 456-483.
[9] G. DAVIE, Believing without Belonging, Oxford 1994.
[10] Vgl. zum Folgenden auch H.-J. HÖHN, «Zeig's mir!» Theologie zwischen Ethik und Ästhetik, in: KatBl 128 (2003) 242–248.
[11] Vgl. hierzu etwa M. DIACONU, Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhetisierten Sinne, Würzburg 2005.
[12] Zum Ganzen siehe u. a. J. KÜPPER/Ch. MENKE (Hg.), Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt 2003; G. MATTENKLOTT (Hg.), Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste, Hamburg 2004.
[13] Vgl. hierzu auch R. AMMICHT-QUINN, Leben mit allen Sinnen, in: E. Biser u.a. (Hg.), Der Glaube der Christen. Bd. 1, München/Stuttgart 1999, 130-155.
[14] Vgl. hierzu G. SCHERER, Grundphänomene menschlichen Daseins im Spiegel der Philosophie, Düsseldorf/Bonn 1994, 42: «Wichtig ist es zu sehen, daß die Stimmungen alles innerweltlich Seiende in ein bestimmtes Licht tauchen. Dem heiter Gestimmten erscheint alles im Licht seiner Heiterkeit. Er fühlt sich als der heitere Mittelpunkt einer heiteren Welt. Wir sprechen aber von Heiterkeit nicht nur im Sinne einer subjektiven Befindlichkeit. Wir kennen auch heitere Farben, Landschaften, Zimmer, eine heitere Musik und ein heiteres Wetter. Wir können so von gewissen Dingen sprechen, weil das Was und Wie ihres Seins dem entspricht, was wir in uns erfahren, wenn wir heiteren Gemüts sind. Dann kann es geschehen, daß wir durch die Wahrnehmung des Heiteren selber heiter werden, aber auch, daß wir, wenn wir heiteren Gemüts sind, das Heitere in der Welt erst entdecken und wahrnehmen. So wird Heiterkeit zu einer Atmosphäre, in deren Licht alle Dinge erscheinen, ein alles umfassender Horizont.» Vgl. hierzu auch H. SCHMITZ, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt1993, 33-56 sowie O. F. BOLLNOW, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt [4]1963.
[15] Für Theologie und Religionswissenschaft eröffnet sich über die Kategorie der «Atmosphäre» ein wichtiges und weites Feld, das bisher allerdings vornehmlich im Bereich der philosophischen Ästhetik erforscht worden ist. Vgl. dazu etwa G. BÖHME, Aisthetik, München 2001, 45-71; DERS., Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt [3]2000; DERS., Anmutungen. Über das Atmosphärische, Ostfildern 1998.
[16] Vgl. hierzu etwa: P. POST, Ritual Studies, in: AfL 45 (2003) 21-45; Ch. WULF/J. ZIRFAS (Hg.), Die Kultur des Rituals, München 2004.
[17] Vgl. S. LANDWERD, Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit, Würzburg 2002.
[18] Vgl. V. TURNER, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/New York 2005; E. FISCHER-LICHTE, Ästhetik des Performativen, Frankfurt 2004.
[19] Vgl. J. KUNSTMANN, Religion und Bildung, Gütersloh/Freiburg 2002; G. ACHENBACH, Lebenskönnerschaft, Freiburg/Basel/Wien 2001.
[20] Die Theologie hat in der Erörterung dieser Thematik noch großen Nachholbedarf. Weithin sind es philosophische Publikationen, welche die Diskussion bestimmen, wie etwa W. SCHMID, Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Frankfurt [3]2005; DERS., Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst [6]2004; DERS., Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt [8]2001
[21] Vgl. W. FÜRST (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2002.
[22] Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.
[23] Vgl. P. M. ZULEHNER, Ritendiakonie, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 2006, 271-283.

Jörg Splett · Offenbach

«BILD DES UNSICHTBAREN»

Zu einer christlichen Ikonologie im Anschluß an Hans Urs von Balthasar

Gängig ist die Rede vom Menschen als «Ebenbild» Gottes (nach Gen 1, 26). In der Einheitsübersetzung (1980) wird sogar Jesus Christus «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» genannt (Kol 1, 15). Im Urtext steht εἰκών τοῦ… ἀοράτου (eikón tou… aorátou): «Bild …» Und einzig das ist sinnvoll; denn ‹Ebenbild› verweist auf ein ‹Urbild›. Gott aber «sieht nicht aus». Und während ein Eben- oder Abbild ähnlich ist bzw. sein sollte, muß dies bei einem Bilde nicht gelten. Statt abzubilden, zeigt es; es versichtbart.

Nun war es selbstverständlich auch der Tradition bewußt, daß Endliches dem Unendlichen nur sehr von Ferne «ähneln» könne. Berühmt ist die Formel des IV. Laterankonzils (1215) geworden, wonach sich zwischen Geschöpf und Schöpfer «keine noch so große Ähnlichkeit» nennen lasse, ohne daß eine «noch größere Unähnlichkeit» zwischen ihnen walte.[1] Welchen Sinn aber hat es dann noch, von «Ähnlichkeit (similitudo)» zu reden?

Tatsächlich hebt in der Folge dies Verständnis die klassische Analogie-Lehre in Univozität auf. Denn «am Ende des 13. Jahrhunderts hat Duns Scotus und wenig später Wilhelm Ockham anerkannt, daß die [so gefaßte] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.»[2] So aber kommt es dazu, daß Gott entweder seiner Schöpfung eingegliedert wird, sei es anthropomorph, sei es – sozusagen anti-anthropisch – natural (als kosmische Energie, Urmusik o.ä.) – oder daß er ins gänzlich Unsagbare entschwindet.

Im einen wie im anderen Fall gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bild und Offenbarung zu reden. Damit aber wird das Christentum sprachlos. Wörtlich indes besagt ‹Analogie›: Entsprechung[3] – und dies ist vielleicht auch die Urbedeutung von ‹Bild›.[4]

Jörg Splett, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

I. Bilderverbot und Theologia negativa

1. «Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.», schreibt Immanuel Kant.[5] «… kein Gottesbildnis» heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: «Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen…» So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts: Ex 20,23: «keine Götter aus Silber… und Götter aus Gold nicht»; Ex 34,17; Lev 19,4: «keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall» Lev 26,1: «keine Götzen (Nichtse)…»; Dtn 27,15: «Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk…»

Das besagt, es muß, wie Christoph Dohmen anmerkt, «von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen…, nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‹Bild› abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden.»[6]

Nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die «bildende Kunst» als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so daß es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. «Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden» (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst kann ich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine «der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes» (Fides Buchheim) als einen verhängnisvollen Abweg.[7] (Anders steht es mit Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem mit jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.) Zu erörtern indes ist die anthropologische Basis christlicher Kunst, zumal sie auch das Fundament des «Anthropomorphismus» darstellt: die «Gott[eben]bildlichkeit» des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.

2. Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. «‹Unzulänglichkeit der Sprache›, ‹Beschränktheit des Denkens›, ‹unsre sinnliche Erfahrung›, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‹Gott› – so behandelt man heut ein theologisches Problem!»[8] Es gehe weder um Aussagen über Gott,

noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. «Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‹zugeschrieben› werde, still voraussetzt – beschrieben» (528). «Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete» (529).

Den «innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)» sieht er in der «Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‹Gestalt› auszählen und ausmessen zu wollen» (531). – Für die biblischen «Anthropomorphismen» (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie «für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet.»(533). Darin, daß Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten – gegen den Augenschein der Widerlegung treu zu bleiben.[9] Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum. Wieviel weniger eine nicht philosophische Sprache.

3. Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das bekannte SCHILLER-Distichon gesagt: «Spricht die Seele, so spricht» sie sehr wohl – nämlich, anstatt sich beschreibend, sich aus – und sich jemandem zu.[10]

Wenn aber Metaphern, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muß man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Aber jetzt geht es nicht um den Ursprung des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Unter denen, die nach wie vor Satz 7 aus LUDWIG WITTGENSTEINS *Tractatus* zitieren, sollte einzelne doch auch der Anstoß erreichen, der im Nachlaß FRIEDRICH WAISMANNS begegnet (zu HEIDEGGER ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. «Das hat schon der heilige AUGUSTINUS gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!»[11]

Menschen der Bibel wissen Gott als Redenden, und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.[12] Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs «unbezeugt gelassen» (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),[13] sondern obendrein hat Gott «viele Male und auf vielerlei Weise… zu den Vätern gesprochen» (Hebr 1,1 – und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann HANS URS V.BALTHASAR entschieden klarstellen, «daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist»; braucht Gott in seinem Wort sich doch «nirgendwo selbst zu negieren…, um sich besser, göttlicher zu bekunden.»[14] Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.

II. GÖTTLICHE UNERKENNBARKEIT?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Will man dies sich bewahren, muß man sich verbieten, es zu erkennen – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

In diesem Sinn erklärt der AQUINATE als äußerste Gotteserkenntnis die seiner Unerkennbarkeit. Das ist nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus gemeint: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (THOMAS ist kein FAUST). Es meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, «eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation KARL RAHNERS.»[15] THOMAS sagt nicht wenig über Gott – und hat es nicht widerrufen. Aber er hebt «ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist» (119). Anderseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkennbar zu erkennen. «Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der ‹göttlichen Unerkennbarkeit› zu sprechen als von der ‹Unerkennbarkeit Gottes›.» Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.[16]

Im Licht der Sonne sehen wir alles – «allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar.»[17] – So stellt es sich beim Sehen als «looking at» dar; anders wird es beim «looking along»,[18] also im

Mitvollzug anstatt objektivierender Betrachtung. Dann «impliziert» der Begriff ‹Gotteserfahrung› gerade nicht, «daß wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen». Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur «inneren» Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.[19]

Zugegeben: um dieses Glänzen und Gleißen als Da-sein der Sonne zu wissen, muß ich anderwärts *von* ihr «erfahren» haben (Röm 10,14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie «mit» wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des sonst unerklärlichen Erfahrungs-Überschusses darin.[20]

Zudem wäre auf eine Grenze des Paradigmas *Anschauung* hinzuweisen. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I.Kant – etwa Giovanni B.Sala an, unter Berufung auf das Erkenntniskonzept Bernard Lonergans.[21] «Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen.»[22] – Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:[23] Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung stellt ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug dar; doch ist schon «Denken (was Verstand und Vernunft tun) keine anschauungsmäßige Tätigkeit» (331), vollends nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.[24]

2. Eben so aber erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist. Im Doppelsinn dieses Satzes. D.h. wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist (‹was› = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *daß* dies *nicht* Gott ist, sondern eben damit auch –, *was* Gott *nicht* ist (‹was› = prädikativ). Und in *diesem* Sinn erkennen wir nun doch, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie dieses/solches. Derartige Erkenntnis ist der Mehrung und des Fortschritts fähig. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.[25]

Die Überlegungen geben zu denken. Sie zeigen eine erste Möglichkeit, das Sichtbare als Offenbarung des Unsichtbaren zu sehen. Anderseits, wäre die Konsequenz solcher Sicht nicht eigentlich eine «dialektische» Kunst(theorie)? «‹Wenn Gott durch schöne Formen gelobt wird, so wird er durch die Gestalt dieser Welt gelobt… wenn er jedoch durch unähnliche und fremde Gestaltungen gelobt wird, so wird er überweltlich gelobt, weil dann das, wodurch er gelobt wird, weder dasselbe noch ähnlich, sondern über es hinaus ein vollständig Anderes ist› [Hugo v.St.Victor]. De Bruyne

kommentiert diese Stelle: ‹Man findet und lobt Gott mehr im Häßlichen als im Schönen: Die Empfindung des Schönen ist irdisch, die des Häßlichen erweckt ein überirdisches Heimweh… Das Häßliche ist schöner als das Schöne selbst. › HANS SEDLMAYR nennt das ästhetischen Nihilismus.[26]

III. ERSCHEINUNG

1. Das Wort ‹Nihilismus› klingt hart; aber trifft es nicht eine Fülle überlieferter Vergleiche nach dem Muster: Vor der Sonne verblassen die Sterne – erst recht eine Kerze? Anderseits gilt metaphysisch, was im astronomischen Bild nur beim Mond stimmt: Sein Licht *ist* – in der Nacht ihrer Unsichtbarkeit – das der Sonne. So schreibt THOMAS: Das Sein der Dinge ist ihr Licht.[27] Und dies ist es als «Licht vom Lichte».

Gott erscheint. Er *erscheint* nur, doch erscheint er *wirklich,* und dies in doppelter Hinsicht. Erstens erscheint wirklich er, vermittelt unmittelbar (wenn auch nur auf endliche Weise), zweitens ist seine Erscheinung wirklich, d.h., das Erscheinende muß nicht schwach und «durchscheinend» sein, um ihn «hindurchscheinen» zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist es *er*wirkt.

So ist der höchste Aufgang seiner Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit. Und gleichzeitig steht diese größte Nähe in größtem «Abstand» zu ihm.[28] Je souveräner die Freiheit (je «ähnlicher» ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Schöpfer (desto «unähnlicher» ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (als relativ) ihm verdankt, desto mehr «hat» und in sich («absolut») ist.

2. Worin nun liegt, was zeigt die «[Ab-]Bildlichkeit» des Geschaffenen in seiner gegensätzlichen Vielfalt? Die Antwort der Tradition, heute vielen nicht mehr verständlich, nennt das «Sein». Ursprünglicher als jedes Seiende oder auch deren Gesamt ist das Sein das «erste und höchste Gleichnis» des Schöpfers.[29] Selbstverständlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-Nichtseins, purer Existenz gemeint, sondern jene Gegebenheit (im wörtlichen Sinn), deren Begriff der weiteste (weil er alles bezeichnet) und der gefüllteste zugleich ist (weil er – wenngleich unentfaltet – auch alles *bedeutet;* sind alle Gehalte doch Fülle des Seins, außerhalb seiner gibt es nur – nichts).

Eben daß ist, was ist, obwohl nichts sein müßte, also das kontingente Da- und Gegeben-Sein von allem, stellt die erfragte «Bildlichkeit» des Irdischen dar. Was an ihm erscheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebensein. Und was diese Erscheinung versichtbart, ist das freie Erscheinen und Sich-gewähren Gottes als des der Welt als ihr Seins- und Sinngrund «dienenden» Herrn.

Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als «Deus datus – gegebener Gott».[30] Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tat-sache, *daß* es sie gibt, eben dies, daß *Er gibt*. Insofern ist wirklich Gottes «unsichtbares Wesen deutlich zu schauen» (Röm 1,19f), freilich als bleibend «unsichtbar».

Das Gegebene ist zu sehen und zu ergreifen; schon sein Gegebenwerden als solches ist es nicht.[31] Erst recht nicht das darin sich gebende Geben des Gebers noch schließlich dieser selbst. (Das ist der Grund, warum zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede war, und von der Unerläßlichkeit des Urteils.) Der Gebende selbst ist kein «Datum» (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen.[32] Von dort her verlangt das «deutlich» des Paulus nach dialektischer Deutung.

3. Dies aber gerade im Dienst (also keineswegs in Bestreitung) der These, das Wesen des Endlichen sei «Erscheinung». Daß damit keine Entwirklichung des Irdischen gemeint ist, sei hier nicht nochmals verdeutlicht, weder den Verfechtern einer «weltlichen Welt», die deren sakralisierende Indienstnahme fürchten, noch – in Gegenrichtung – den Verteidigern ihrer realen Gottbezüglichkeit, bei denen die Rede von Erscheinung und Symbol den Verdacht weckt, die wirkliche Schöpfung solle idealistisch aufgelöst werden.

Der Sinn, das Wozu, von Erscheinung aber ist präzise das *Erscheinen* des Erscheinenden, oder anders gesagt: der *Erscheinende* in seinem Sich-Zeigen. Mit einem Notat FRANZ KAFKAS: «Das Wort Sein bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm-gehören.»[33]

Wie anders aber kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung dafür, im Gewilltsein dazu? Erscheinung *als* Erscheinen gibt es nur für Freiheit – und insofern ist es stets auch Erscheinung *von* Freiheit: Freiheit erscheint, indem ein Geschehen *als* Erscheinung aufgefaßt und angenommen wird. – Geist, Freiheit, Wahrheit, Glück, Wohlwollen, Aufrichtigkeit – alle «Gegebenheiten» solcher Art sind keine Dinge, keine «Seienden», sondern Seinsweisen, *Sinn* von Daten. Darum werden sie nicht eigentlich be- und ergriffen, sondern sie ergreifen ihrerseits. Man wird ihrer gewahr in einem Sich-Auftun der Besinnung auf Erfahrenes wie der Bereitschaft zu neuen Erfahrungen, das die Religion – und jedes ernste Sprechen – Glaube nennt. Und dies nicht neben anderen Zugangsweisen auch so, sondern allein auf solche Weise.

IV. GLAUBE

1. Das ist nicht theologisch-dogmatisch, sondern philosophisch gemeint: Glaube als anthropologisches Faktum. Ich bestimme ihn als umfassende

Gesamtdeutung vorliegender Daten, in die als Gesamtdeutung die eigene Entscheidung miteingeht. Eine Gesamtdeutung ist niemals erzwingbar, im Gegenteil, man kann sogar – im positiven Fall – auch philosophisch schon von «Gnade» sprechen: Wer Wohlwollen, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt, einmal dafür, daß ihm solches begegnet, sodann, daß ihm gegeben wird, es anzunehmen, statt es in Mißtrauen («Kleinglauben») von sich zu weisen.

Hier ist die mittelalterliche Entgegensetzung von Glaube und Schau ebenso «aufzuheben» wie die z.T. sich von dort herleitende neuzeitliche Entgegensetzung von Glauben und Wissen.[34] Freiheit zeigt sich nur Freiheit; Absolutes kann darum nur derart *als* Absolutes erscheinen, daß es sich in Kontingenz zeigt, und dies in doppelter Hinsicht.

Einmal ist die Freiheit, der es erscheint, kontingent (als notwendiger Ausfluß wäre sie selbst keine Freiheit); sodann muß das Absolute in kontingenter Weise erscheinen, um sich selbst als absolut (= frei) zu bezeugen. Eine bloße Denk- oder Seinsgesetzlichkeit wäre zwingend, doch nicht wirklich absolut. Sie nötigte den Menschen letztlich als (*factum brutum*) «dumme» Tatsächlichkeit; aber sie könnte ihn nicht als souveräner Anspruch betreffen.

Wenn die Tradition den «Wort-Charakter» der Schöpfung vertritt (Anm. 14), dann ist zu ergänzen, daß Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und «an seinen Wirkungen» nicht gleichsam passiv (gar, «ob er will oder nicht») erkannt; er *selbst* vielmehr zeigt *sich* darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum MAX SCHELER gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt nicht minder für sie: «Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber».[35]

Ist Wort jedoch gemeintes Wort, dann erfüllt es sich erst dadurch, daß es gehört wird. Zu Gottes Schöpfer-Wort gehört der geschöpfliche «Hörer des Wortes» (KARL RAHNER). Erst in seinem Hören findet das Wort Gottes seine Wirklichkeit (wobei der Glaubende für dies Hören nochmals Gott dankt).

Und der letzte Satz gilt in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich jeden Schöpfungs-Wortes, also aller Geschöpfe. (Biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam.[36] Als komme erst durch unser besiegelndes «Abzeichnen» die Produktion des Schöpfers zum Ziel.)

Dann aber gilt dies auch für den Hörer und «Abnehmer» selbst: sofern in ihm erst das Wort Gottes vollends Wort wird, ist er selber in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort – Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern Wort als existierender Begriff (= existentes Begreifen), oder besser – weniger idealistisch – als lebendige Antwort. HÖLDERLIN sagt: Gespräch. – FICHTE schreibt: «Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins [= des Göttlichen] das Bewußtsein.»[37]

2. Antwort aber und Gespräch müssen hier im gefülltesten Sinn verstanden werden. Es geht nicht bloß um Worte, sondern um eine Weise, zu sein und zu leben. Wenn nach einem schönen Wort R. GUARDINIS «meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin, und wie ich auf seinen Ruf antworten soll»,[38] dann ist der Mensch zwar auch in seinen religiösen Theorien, doch vor allem in gewissen-hafter Menschlichkeit die Offenbarung Gottes.

Das aber schärft unser Fragen nochmals zu. Als was offenbart denn die Menschengeschichte den Welt-Grund? Besteht ihre Menschlichkeit nicht gerade in ihrer Unmenschlichkeit? In einem berühmten Text hat JOHN HENRY NEWMAN bekannt: «Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. … Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten».[39]

Doch aufgrund jener Stimme «redete» für ihn das Schweigen. Denn auch wenn Menschen nicht menschlich sind, so *sollen* sie es doch sein. In diesem Sinne hat SCHELLING das Gewissen als unseren einzigen offenen Punkt für den Himmel bezeichnet.[40] Halten wir jetzt nur fest, daß die Absolutheit Gottes nur und eben in der Kontingenz menschlicher Freiheit aufgeht. Und daß des weiteren diese Freiheit nicht nur gegenüber den Dingen und ihrer «Benennung» (ihrer Interpretation) besteht, sondern darin vor allem Gott selbst gegenüber und bezüglich der Deutung seines Sich-Zeigens. – Gottes Göttlichkeit erscheint zwar auch in der Natur, zunächst aber und erstlich *als* solche in der theoretisch-praktischen Welt- und Selbst-Interpretation des Menschen. Gottes Göttlichkeit wird im Zeugnis des Menschen offenbar.

Und hier vor allem im Gewissensbekenntnis, – wie es m.E. am großartigsten EMMANUEL LEVINAS formuliert hat: «Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten könnten.»[41] So aber habe ich mehr von Ihm erkannt als bloß, was Er nicht ist.

V. HERRLICHKEIT

1. Doch schon vom erkannten *quid non* aus galt für THOMAS, daß jenes geringe Wissen genüge, um die Liebe zu Ihm zu entzünden. Das Sichtbare weckt über sich hinweg die Sehnsucht aus «Schatten und Bildern» (NEWMAN) ins bildlose Licht. «Wo die Erkenntnis aufhört, nämlich bei dem selbst, was durch ein anderes erkannt wird, da kann sofort die Liebe beginnen.»[42]

Aber es gibt nicht nur solch verlangende Liebe. Ursprünglicher ist jene der Empfängnis und Antwort: «Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wißbares geben würde» (L I 118). Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. (Darum – so verwunderlich es zunächst klingen mag – macht Wissen einsam, «gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist» – 141).

Solches Erscheinen der Wahrheit von etwas/jemandem bzw. von etwas in seiner Wahrheit ist Schönheit. Woher kommt die unausrottbare Meinung, Schönes sei «zu schön, um wahr zu sein» (die «nackte Wahrheit» sei häßlich[43])?

«Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie die Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben läßt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen.»[44]

2. An diesem Reichtum nun partizipieren auf besondere Weise die Bilder; sie sind ihrerseits nicht aufzubrauchen. Das gibt ihnen einen Zauber, der zu bannen vermag. Hier verzichtet man dann angesichts ihrer Unergründlichkeit darauf, ihnen auf den Grund zu gehen: man verfällt ihnen als solchen, ob schön oder häßlich. Und dem will das Bildverbot wehren. Dabei stünde demgegenüber der genau entgegengesetzte Verzicht an: nämlich der Abschied von ihnen – wie von dem sie (und darin sich) genießenden Selbst.

Ein Kernwort in diesem Bezirk ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird «ansichtig» in Doppelrichtung, also: erblickbar/erblickt und ihrerseits blickend. Präsenz ist anderes als das schwindende (je schon geschwundene) Jetzt der Uhrzeit:[45] in gespannter Gegenwart = Sich-Entgegen-Wesen kommen Begegnende aus ihrer Herkunft auf einander zu. So fordert Präsenz Präsenz, gesammelte Antwort, «Ein-gehen» auf sie – nicht in faustischem «Suchen», sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Müßte nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose «Nacktheit» der Dinge sein (L I 254)? Heute spricht E.Levinas von der Nacktheit des Gesichts. Es ist – so fremd das manchem aufgeklärten Zeitge-

nossen klingen mag – nicht eine andere als die, welche Adam und Eva erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt dem Begehren der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen.[46]

Anderseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Verhülltheit = Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Versuch, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib.[47] Sie ist einzig als «unsichtbare» in ihm, in Haltung und Gestik, im Auge… zu sehen (unmöglich wäre dies, wenn man sie an sich selbst erblicken könnte).

Und gerade diese Unzugänglichkeit nährt die Liebe.[48] V. BALTHASAR stellt nun dem Verhüllungswillen den Wunsch nach Enthüllung zur Seite. Der aber zielt vor allem auf die Selbst-Enthüllung, nicht zur Selbsterkenntnis [narzißtisch das Du als Spiegel benutzend], sondern aus Wahrhaftigkeitswillen im Dienst der Liebe. (Auch dabei im übrigen nochmals ein Verhüllungsbemühen: bezüglich der eigenen Opfer für den Geliebten.) So baut sich hier eine eigentümliche Gegenstrebigkeit auf: während der eine alles von sich sagen will, läßt es der andere nicht dazu kommen – und beide aus Liebe.

Enthüllung wie Verhüllung aber werden zweitrangig gegenüber dem eigentlichen Gewilltsein der Liebe zum Vertrauenschenken. So werden hier dem eigenen Erkennen der Wahrheit Grenzen gesetzt, um die Liebe zu entgrenzen. Man «muß» nicht alles sehen, Entscheidendes möchte der Liebende vielmehr hören (L I 241).

3. Das bisher Erwogene läßt sich vielleicht aufs dichteste im klassischen Begriff der *participatio* zusammennehmen. Die übliche deutsche Wiedergabe «Teilhabe» gibt daran nur eine Seite wieder. Sie wirkt statisch, lebendiger klingt «Teilnahme»; und der geht Teilgabe voraus. Das eine Wechselgeschehen in beidem wäre dann *Austausch*. Seine (mehr als bloß emotionale) Tiefendimension klingt im Wort «Anteilnahme» auf.

Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der einander Erkennenden, als ihr «Zwischen» betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese Horizontal-Dimension in die Vertikale zu öffnen.

Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber daß sie dies vermögen, ist etwas, das sie nicht sich selber verdanken (weder jeder sich selbst noch sie einander). Unser gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, ihn vergißt oder nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht.

Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des «kategorischen Imperativs», also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre

zu geben, sich und dem anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon, in der Verpflichtung zur Güte (Anm. 43), offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott im Begegnungsgeschehen als frei-gebig Frei-gebender. Damit kommt ihr Bild-sein den Geschöpfen nicht bloß zu ihrem Eigen-Wesen und An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie «Bild».

So ist ein Geschenk nicht erst ein Gegenstand und obendrein ein «Zuwendungssignal-Transporter», sondern umgekehrt grundlegend Gabe: Real-Symbol = Realisation von – oder besser: sich realisierende – Zuwendung selbst.[49] Menschen und Dinge haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem (Selbst-)Mitteilungs-Geschehen, welches Schöpfung (creatio) heißt.

«Dient» der Schöpfer der Welt als ihr Grund, dann ist solche «Dienlichkeit» darum auch der «Sinn» der Weltdinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: «Kosmos» als «Spiel».[50] – Und daß dem so ist, zeigt sich nochmals als unableitbar «gegeben» – wiewohl ‹unableitbar› nicht heißt: unverständlich. Nichts ist derart «selbstverständlich», d.h. aus und in sich selbst fraglos sinnvoll, wie solches Gegebensein von Sinn.

4. Da von diesem Ereignis ursprünglich gilt, was wir zuvor im Blick auf Freiheit, Selbstgewähr und Selbstentzug, Entäußerung und Geheimnis abgehandelt haben, gilt ebenso radikal und ursprünglich die Bedrohtheit des Unternehmens durch selbst-sichernde Verweigerung. Der biblischen Botschaft zufolge ist es in der Tat zum Nein gekommen (aus Hochmut oder eher Angst, aus Groll?). Aus Mißtrauen jedenfalls: *oligopistía* = «Kleinglauben» (vgl. Mt 17,20). In solchem Kontext von Zu- und Übergriff aus Selbst-Schutz (Anm. 46) wird das Wagnis der Selbstoffenbarung ungleich prekärer.

Der biblischen Botschaft zufolge hat Gott es nicht gescheut. Die Schriften schildern diese Geschichte als Drama zwischen Gott und seinem Volk. Den Höhepunkt bildet die Sendung des Sohnes (Jes 5; Mt 21,33ff). Wie soll die Finsternis geängsteten Ressentiments (Joh 1,5) das arglose Selbstangebot des Lichtes «aufnehmen» (Joh 1,5.10f = 1. annehmen, daß es dies sei; also es überhaupt verstehen; 2. sich dazu verstehen, es anzunehmen im Sinne von Akzeptanz)? Wie soll sie nicht «Ärgernis» nehmen?[51] – Die Glaubensurkunden sind darüber wünschenswert deutlich: Aus Eigenem geht es nicht. Den Menschen muß der Vater es geben (Mt 11,25-27; 16,17), in der Gabe des Geistes (1 Kor 12,3).

Der Geist aber erkräftigt nicht allein zu vorsichtig-vorläufigen Hypothesen, sondern zu entschiedenem Glauben. Zur Umkehr in riskierendem Sich-Eröffnen und Sich-Verlassen auf das zugesagte Lebens-Wort (hin) – zur Sicht des Unsichtbaren.

VI. Geheimnis

1. In solcher Umkehr erhält schließlich auch *Geheimnis* wieder seinen ursprünglichen Sinn. Immer wieder sind wir im Gang unserer Überlegungen auf es gestoßen. Es ist uns statt als Schranke als Fülle begegnet, als Raum des Widerspiels von Ent- und Verhüllung, und jenseits dessen als das Wie der Selbsthingabe. Doch lag dabei – im Einklang mit dem Sprachgebrauch – der Nachdruck auf dem Aspekt von Unzugänglichkeit, Entzug und Unsichtbarkeit. In der Tat spricht man üblicherweise dort von Geheimnis, wo es davon Ausgeschlossene gibt.

Und der Mensch ist dies als «Staub und Asche» vom überhimmlischen Licht. Darum liegt der Ort negativer Philosophie wie Theologie in der Kritik an weltlichen Göttern, im Aufblick zum Guten «jenseits des Seins» (L II 84).[52] Radikalisiert sie sich dann zu jener Gestalt, die sie im Neuplatonismus und vollends in der Zen-Philosophie des «Absoluten Nichts» gefunden hat,[53] dann ist dies «vermutlich die weitestmögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint» (L II 86).

V. Balthasar spricht von Flucht, aus Überdruß am Suchen, in ein System oder in resignierenden Agnostizismus (L II 88). Ich möchte in Aufnahme des eingangs Angesprochenen als drittes nennen: die «Selbstkonturierung» einer Erkenntnis-Suche, die sich als *Begreifen*-wollen versteht. Beginnt nämlich diese sich selbst zu begreifen, muß sie erkennen, daß bei Erfolg ihres Vereinnahme-Bemühens sie sich selbst aufhöbe; sie hätte dann ihr Gegenüber aufgezehrt wie ein Feuer den Brennstoff: «Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.»[54]

Also setzt sie sich ein «Unverzehrbares» entgegen, um sich ohne Ende daran abarbeiten zu können. Negativität also gerade um der Suche und ihrer Endlosigkeit willen. Der bekannteste deutsche Text hierfür ist wohl Gotthold Ephraim Lessings *Duplik*:[55] «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!»

Gott, wohlgemerkt, bietet nach Lessing an; es steht kein prometheischer Vorwitz zur Diskussion. Und seine Linke birgt nicht nur endlose Suche, sondern ewiges Irren. Wie läßt sich da vertreten, es gehe dem Sucher um Wahrheit? Statt dessen ist ihm um die eigene Beweglichkeit zu tun (in der irrigen Meinung zudem, die Wahrheit – wirklich erkannt – mache träge[56]). Was Wunder, daß Georg Wilhelm Friedrich Hegel angesichts solcher «Demut» sich über einen Hochmut empört (er spricht sogar von Haß und Eitelkeit), der «das Wahre von sich auszuschließen» versucht, um «sich als die Affirmation zu setzen.»[57]

Nun gibt es die Suche auch und gerade in der biblischen Tradition (L II 90). Entscheidend ist hier aber, daß sie im Raum des von Gott her eröffneten Bundes geschieht. Unter einer Rücksicht vertieft sich die Negativität sogar, weil jenseits natural-emanativer Vorstellungen hier das Wissen um ein innerpersonales Geheimnis wirkt (94). Doch liegt aller Suche das Gefundensein durch Gott voraus und zugrunde. Wie ist demgemäß diese Suche näherhin selbst zu verstehen?

2. Ein wichtiger früher Text KARL RAHNERS Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie[58] hat sich nicht bloß gegen ein Verständnis gewandt, welches «Geheimnis» satzhaft auffaßt: als ein Set geheimnisvoller Sätze, sondern auch gegen den Ausblick auf dessen/deren Bewältigung durch einen angeblichen Fortgang vom Glauben zum Schauen. Enthüllung des Geheimnisses besagt vielmehr sein Offenbarwerden als solches, und deren Erfüllung besteht in der Offenbarkeit seiner inkarnierten Selbstgegenwart. Nennt er aber «die *Unbegreiflichkeit* Gottes [Hervorhebung J.S.] die Seligkeit des Menschen» (80), dann sei hier gefragt, inwiefern nicht auch darin noch die Erkenntnis-Sicht wirkt, die er «bei Pius IX. und im [I.] Vaticanum» kritisiert.[59]

v.BALTHASAR verweist für die Rezeption negativer Theologie besonders auf HENRI DE LUBAC.[60] Eindrucksvoll dessen Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet (100). «Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre.» Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst.

Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, es zur Gänze in eine Grube zu schöpfen. Doch muß man «Meer-Fähigkeit» als *Fassungs*-Kraft denken? Wäre das Endliche Gottes fähig nur als «*capax* Dei»? Statt die Wasser auszuschöpfen, hätte man schlicht in ihnen zu schwimmen!

Wir nehmen die Rückfrage auch an den AQUINATEN wieder auf: Statt Gottes Licht als «unaustrinkbar» zu denken (Anm. 27), gibt man sich besser in es hinein. Die Güsse seines Lichtes mögen dann auch stillen (Ps 36,9f), vor allem aber überströmen sie und hüllen ein. (So kommt man wohl nicht leicht darauf, eine Dusche unaustrinkbar zu nennen.[61])

Ähnlich wie zum Erkennen möchte ich zum Thema Sprache argumentieren. – Natürlich reicht sie, wie bedacht, nicht zu, die Seligkeit dieses Gefundenseins und die Herrlichkeit des Finders auszusagen. Daher bei PAULUS die Fülle der Wortbildungen mit hyper/über (L II 98). Darum schließlich das Schweigen. Aber dies Schweigen ist anders als das Niederfallen der Pfeile, die das Hohe Eine nicht erreichen (ebd.). Denn, wie bedacht, ist Sprache nicht eigentlich zum Aus-sagen da, als vielmehr zu Ansage, Evokation.[62]

3. *Geheimnis* besagt seinem eigentlichen Wort-Sinn nach (Ge-heim-nis): Gesammelt daheim sein. Warum soll ich, was mich umfängt und einbegreift, als un-begreiflich denken? Es ist dies natürlich – wie das Meer un-ausschöpfbar ist oder Freiheit nicht zu berechnen, Schönheit (trotz goldenem Schnitt) unmeßbar. Was aber hätte man mit dieser Feststellung von der Schönheit gesagt? Als höbe sich das Meßbare an ihr «wie von einem irrationalen Hintergrund» ab. Vielmehr gehört es zum Wesen der Wahrheit, daß sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart (L I 253). Dies aber, so hier die These, nicht – aus unfaßlichem Kern – nach außen, sondern eher, als umgreifend, nach innen.[63] Mag ein Abbild «ins Auge gefaßt» werden; ein Bild blickt seinerseits und erfaßt. Ist man nun derart daheim, erblickt und erkannt, braucht man tatsächlich sich nicht mehr erst zu verständigen. Anderseits spricht man daheim ohnehin «nicht [so sehr], damit man versteht, sondern weil man versteht».[64] In-ständig: drinnen stehend *und* ganz wach, intensiv. Allerletzt ins innergöttliche Entsprechungs-Spiel hineingenommen,[65] vollendet der Mensch als «Gespräch» (Anm. 37) sich end-gültig im Lobgesang.[66] Und in dessen Einklang erscheint das – je größere – unsichtbare Miteins.[67]

Anmerkungen

[1] Denzinger-Hünermann, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br. ^{37}1991, Nr. 806: «… quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.»

[2] W.Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181-201, 191.

[3] Siehe J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg-München ^{4}1995, Kap. 7 (bes. 138-150: Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung).

[4] Wenn K. Bauch vom Bild schreibt, anstatt widerzuspiegeln, entspreche es nur (Imago, in: G. Boehm [Hrsg.], Was ist ein Bild?, München ^{2}1955, 275-299, 276), dann will dieser Beitrag die Streichung des «nur» rechtfertigen.

[5] I. Kant, Kritik der Urteilskraft B 124 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel], Wiesbaden V 365).

[6] Religion gegen Kunst?, in: Ch. Dohmen/Th.Sternberg (Hrsg.), … kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11-23,14; vgl. Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. ^{2}1987.

[7] F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11. – Meine Sympathie hat ein «bildtheologisches Modell», wonach das Bild «in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung» austrägt. R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: Dohmen/Sternberg 185-203, 193, mit Verweis auf C. Brancusi, J. Pollock und vor allem B. Newman. Siehe Heft 1 von: Kunst u. Kirche 1993; J. Splett, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8: Das Schöne denken?; ders., Sakral und profan, in: Kirchenmusikal. Jahrb. 68 (1984) 1-10; Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst…, in: Münchener theol. Ztschr. 43 (1992) 173-182.

[8] Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525-533, 527.

[9] Warum sollen ‹Allmacht›, ‹Allwissenheit›, ‹Allgüte› «unerfahrene Hirngespinste» sein (530), bloß weil der «Versuch, sie aus- und zusammenzudenken,» in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in «Gottesfinsternis» doch denen antworten, ihnen «Rechenschaft (logon) geben» will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: «Wo ist nun dein Gott?» (Ps 42,4.11; 79, 10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).

[10] Sämtl.Werke (G. FRICKE/H.G. GÖPFERT), München [5]1973, I 31: «Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.» (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: «Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! ‹Und warum keine?› Aus Religion.» Warum dann nicht auch: «Welchen Menschen ich liebe…»?)

[11] Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt 1967, 68f. Vgl. Conf. I 4,4: «et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.» – Eine Anmerkung M. HEIDEGGERS selbst: «Statt das oft gesagte ‹individuum est ineffabile› immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‹fari› haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‹Gesamtpersönlichkeit› gründet…» Wegmarken (GA 6), Frankfurt/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K. JASPERS' *Psychologie der Weltanschauungen*).

[12] Siehe IGNATIUS v. ANTIOCHIEN, Ad Magnesios 8,2 (nach Weish 18,14 u. Röm 16,25). Vgl. H. WALDENFELS, An der Grenze des Denkbaren, München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

[13] Vgl. W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: Mysterium Salutis, Einsiedeln 1965ff, II 467-477.

[14] Bibel und negative Theologie, in: W. STROLZ (Hrsg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg 1984, 13-31, 13; vgl. DERS., Theologik, Einsiedeln 1985-87 (= L), II 80-113.

[15] W.J. HOYE, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A.ZIMMERMANN (Hrsg.), Thomas von Aquin, Berlin 1988, 117-139, 118.

[16] Man könnte nach SIMONE WEIL sagen, durch die Beseitigung von Unbegriffenem trete hierbei die Unbegreiflichkeit als solche deutlicher hervor. Cahiers (Nouv. Éd.) III, Paris 1975, 264: «Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.»

[17] W.J. HOYE, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993, 247.

[18] Nach C.S. LEWIS, Meditation in a Toolshed (1945), in: DERS., Undeceptions. Essays on Theology and Ethics (W. HOOPER), London 1971, 171-174.

[19] Siehe dazu: W. SCHÖNE, Über das Licht in der Malerei, Berlin [6]1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben Metaphernfeld des Sehens sagen – während man oft den Wechsel zum (Erfahren im) Hören oder Fühlen vorzieht. Z.B. A.DE SAINT-EXUPÉRY, Citadelle CCXIII (Oeuvres [(Pléiade] 978/Ges.Schriften, München 1978, II 623f), dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seinen Handflächen spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher JEAN PAUL, Impromptu's 25 (Sämtl. Werke, München 1970ff, II 3, 815): «Gott ist das Licht, das, selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme».

[20] Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet für mich der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit. (Ein Kontrastbeispiel jüngst bei J. GROSS: «Früher war die Kindheit ein Paradies, heute ist sie immer ein Schrecken gewesen».)

[21] Sein Hauptwerk liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 2 Bde, Cuxhaven 1995.

[22] B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand, in: Theologie u Philosophie 63 (1988) 34-59, 44; DERS., Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: TheolPhil 57(1982)202-224.

[23] G.B. Sala, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990, 61.
[24] Dementsprechend (Anm. 22: 49) Lonergans vier «normative Forderungen… ‹Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich›, die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen».
[25] Ähnlich wie wir mit Forschungsgewinnen bzgl. der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, daß wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – wenn es nicht dazu bringt, schließlich sich selbst und seinesgleichen als Computer zu sehen), sondern eher im Gegenteil: daß uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot – Wäre z.B. Denken tatsächlich wesentlich «Problem-Lösen» [so daß Kreativität sich nur auf die «erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher… nicht bewältigten Problems» bezöge – Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften, Berlin [3]1991, I 412 (G. Mehlhorn)]?)
[26] Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, Hamburg 1958, 132.
[27] In libr. de causis VI (Marietti 168): «ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (mit Hinweis auf Aristoteles, Met IX 1051 a 29-32; vgl. J. Pieper, Unaustrinkbares Licht, München [2]1963, 26f).
[28] Kosmologisch sagt Allmacht: «alles Mögliche…», anthropologisch: *Freiheit* vermögen, also Unabhängigkeit zu schenken. Vgl. S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834-1855 (Th. Haecker), München [4]1953, 239f.
[29] G. Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1957.
[30] Nikolaus von Kues, De dato Patris luminum, Kapitel 2. Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe (L. Gabriel/D.u.W. Dupré), 3 Bde., Wien 1964-1966, II 654.
[31] Siehe den Vers G.Ungarettis: «Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla – Zwischen einer gepflückten Blume und der andern geschenkten / das unausdrückbare Nichts.» Vita d'un Uomo, Milano [7]1974, 5 (Eterno).
[32] Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht im Dank. F.v. Baader (Sämtl. Werke, Aalen 1963, IX 387): «Danken… ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen.»
[33] Ges. Werke in 12 Bden (H.-G. Koch), Frankfurt/M. 1994, VI 181 (Oktavheft G).
[34] Von hier aus erlaube ich mir auch eine «Radikalisierung» der berühmten Glaubens-»Definition» des Hebräerbriefs, wonach Glaube ein Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sieht (11,1). Was man nicht sieht, ist, vor allen Einzeltatsachen («pragmata»), jenes Ereignis, aus dem erst Dinge hervorgehen. Diese Dinge sieht man, doch ihren Sinn und es selbst muß man glauben, oder anders gesagt: man sieht es nur mit den Augen des «Herzens» (heißt es in einer Tradition, die von Saint-Exupérys «Kleinem Prinzen» zurück [vgl. Augustinus, Sermo 88,5f; In Ps. 84,1] bis zum Epheserbrief [1,18] und zurück zum «Ekklesiastikus» [17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: «Etwas, das nicht gewußt wird, für wahr halten» (G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 352).
[35] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5), Bern [4]1954, 143; Erkenntnis aus den Wirkungen: Thomas, STh I-II 93, 2 ad 1.
[36] Gen 2,19f. Siehe R.M. Rilke: «… Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster… « (Duineser Elegien 9 [Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 718]).
[37] J.G. Fichte, Werke, Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F. Hölderlin, Friedensfeier. In: Kleine Stuttgarter Ausg. 1944ff, II 143 u. III 430. P. Ricoeur: Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre – im Mund des Psalmisten (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 28).
[38] R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Paderborn [14]1980, 42.
[39] Apologia (Ausgew.Werke [M. Laros/W. Becker], Mainz 1951ff, I 278f (vgl. VII: Zustimmungslehre 278f).
[40] Sämtl. Werke I/9, 17 (Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt).
[41] Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hrsg.), Gott nennen, Freiburg-München 1981, 81-123, 107.

[42] Thomas v. A., STh II-II 27, 4 ad 1: «Ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cogniscitur, ibi statim dilectio incipere potest.»
[43] Anders nur J. PRÉVERT/M. CARNÉ zu Beginn von *Les Enfants du Paradis*.
[44] «Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, daß er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann». V. BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961ff (= Ä), I 16 (siehe jüngst als Schützenhilfe von ganz anderer Seite: B. GUGGENBERGER, Einfach schön. Schönheit als soziale Macht, Hamburg 1995).
[45] Vgl. G.WOHLFAHRT, Der Augenblick, Freiburg/München 1982; Der Punkt, ebd. 1986.
[46] Vgl. J. SPLETT, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. [2]1981, Kap. 3: Prüfstein Diskretion, bes. 72-80; zu LEVINAS: Gotteserfahrung im Gesicht des Anderen?, in: P. REIFENBERG (Hrsg.), Gott – das bleibende Geheimnis (FS W. SEIDEL), Würzburg 1996, 151-172.
[47] Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist «mehr durch den normalen Umgang… zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen]. Man lernt ein Haus nicht besser dadurch kennen, daß man es, statt durch die für Besucher hergerichtete Eingangstüre, durch die Hintertüre für Lieferanten betritt» (L I 236). Man verliere dabei mehr, als man gewinnt.
[48] «Hätte ein Liebender das Bewußtsein, das Objekt seiner Liebe bis zum Rand erkannt und überschaut zu haben, so wäre dieses Bewußtsein das untrügliche Zeichen, daß seine Liebe an ihrem Ende angelangt wäre» (L I 237).
[49] Ausführlicher dazu: Anm. 3 (bes. 150-165: Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug); sowie: Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. [2]1981, Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-denklichkeit des Symbols.
[50] Vgl. J. SPLETT, Spiel, in: Sacramentum Mundi IV, 663-666 (und in Herders Theol. Taschenlexikon); DERS. Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, bes. Einführung u. Schluß; Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6.
[51] Mt 11,6. Siehe J. SPLETT, Das christliche Ärgernis, in: J. SPLETT/H. FROHNHOFEN (Hrsg.), «Entweder/ Oder». Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988, 94-98.
[52] PLATON, Pol VI 508f.
[53] H. WALDENFELS, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976.
[54] C.S. LEWIS, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82. Vgl. K.H. WAGGERL: «Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe. Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649 (Kleine Münze).
[55] Ges. Werke (P. RILLA), Leipzig [2]1968, VIII 27.
[56] Ich finde mich zu dem anatomischen Hinweis versucht, daß man selbstverständlich das nicht zu sehen vermöge, was man be-sitzt. Im übrigen hierzu F.W.J. SCHELLING: «Wir verstehen [unter Religiosität] nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar sein sollte; und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern». (Sämtl. Werke [1860], VII 392).
[57] Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W. JAESCHKE), Hamburg 1983ff, I 201; III 276.
[58] Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51-99.
[59] «… die an sich auf die ‹Evidenz›, auf Einsicht, Durchschauung, strenge Demonstration geht» (55). In Absetzung davon schreibt er: «Geist ergreift, insofern er über seinen umgriffenen Gegenstand vorgreift auf das Absolute, nicht Umgreifbare» (58). Ist es dann nicht folgerichtig, wenn er das Anwesen dieses «Woraufhin unserer Transzendenz» als «eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit… des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne» (72) charakterisiert? Insofern wir diesem Woraufhin uns selbst und unser Transzendieren verdanken, können wir es als Freiheit und Liebe ansehen und benennen es so als das Heilige. Darum spricht RAHNER vom *heiligen Geheimnis*. Doch bleibt nicht sogar das Wort von seiner «absoluten Nähe» und unserer Seligkeit darob durch

diese Absetzung gezeichnet? Und erklärt nicht dies auch den fast bedrohlichen Klang seiner späten und spätesten Aussagen zu Gott als dem «namenlosen Geheimnis»?

[60] Leider wird auch in der Neuausgabe seiner *Wege Gottes*, Einsiedeln/Freiburg 1992, ‹comprendre› statt mit ‹begreifen› mit ‹verstehen› übersetzt. Dabei gilt nicht erst Gott, sondern bereits dem Mitmenschen gegenüber, daß wir ihn zwar nicht begreifen, doch sehr wohl (in Grenzen) verstehen, nicht zuletzt *als* unbegreiflich.

[61] Und was über jemand denken, der (mag er sie auch «zum Fressen gern» haben) von seiner unverzehrbaren Geliebten spräche? Daß bei der Erkenntnis die Einung von Erkennendem und Erkanntem «im Erkennenden» geschieht (THOMAS, STh I 108, 6 ad 3), sollte Gastlichkeit meinen anstatt «Aneignung» oder gar Einverleibung.

[62] S.v. RADECKI über ELSE LASKER-SCHÜLER: «Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ‹Da sagte ich einfach «Ägypten stand in goldnen Mantelfalten», und nun war Ägypten auf einmal da.›» Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62. Vgl. den Hinweis L. WITTGENSTEINS auf ein doppeltes Satz-Verstehen (Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1977, § 531): «Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann.»

[63] So kennt ja auch das ganz-menschliche Sich(zu)Erkennen(geben) des *jadá* (Gen 4,1.17. 25) kein Außen, so sehr man es uns ständig in den Medien vorführt, sondern einzig eine Innenseite.

[64] E. FUCHS, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: Zeitschr. Theologie u. Kirche 58 (1961) 198-226, 209.

[65] V. BALTHASAR, Theodramatik I-IV (= D), Einsiedeln 1973ff.

[66] F. ROSENZWEIG, Stern der Erlösung, Heidelberg ^{3}1954, II 181-193; vgl. B.CASPER, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 129.

[67] HERAKLIT DK 22 B 54 (KRS 207): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων (harmoníē aphanés phanerês kreitton) – Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare (DK; KRS: nichtoffensichtliche… offensichtliche; KLAUS HELD [Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980, 144: unscheinbare – offenkundige)». E. PRZYWARA, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien I-III, Freiburg 1938ff (D IV 440f).

Stefan Orth · Freiburg

VIELSCHICHTIGE BEZIEHUNGEN

Theologie und Ästhetik

Die Geschichte des Christentums ist mit der Kunstgeschichte eng verwoben. Genauso wie ein aller christlicher Referenzen beraubter Kanon der wichtigen Werke, Texte und Stücke unserer Kultur nur ein Torso wäre, sind die Beziehungen zwischen der Theologie und den Künsten äußerst vielgestaltig – wenn Theologie und Kirche auch anerkennen müssen, dass das Verhältnis heute durch den Bruch der Moderne geprägt ist, der beide Welten einander entfremdet hat.

Im kirchlichen Leben in Gemeinden, Klöstern, Akademien und anderen Bildungshäusern spielen Kunstausstellungen dennoch oft genug eine wichtige Rolle, kirchenmusikalische Konzerte sind in vielen Pfarreien weiterhin eine Selbstverständlichkeit.[1] Auch auf Seiten der Kunst gibt es inzwischen wieder eine größere Neugierde auf religiöse Traditionen, Deutungen und Sinnangebote. In den Zeiten der viel beklagten Ökonomisierung aller Lebensbereiche kommt es oft genug zum Schulterschluss zwischen Religion und Ästhetik. Beide fühlen sich gesellschaftlich an den Rand gedrängt, werben für einen zweiten Blick hinter die polierten Oberflächen und verschreiben sich dem radikalen Fragen. «Nicht der Dialog an sich, sondern der qualifizierte Dialog von Kunst und Kirche ist heute die Frage» (Albert Gerhards). Seit einiger Zeit scheinen immerhin die ernsthaften Bemühungen Einzelner um eine neue Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und der aktuellen Kunstszene wieder an Tiefe zu gewinnen.[2]

1. Theologie und Ästhetik

Seit zwei, drei Jahrzehnten setzen sich Theologen wieder verstärkt mit dem Facettenreichtum des Ästhetischen auseinander. Die gegenwärtige theologische Auseinandersetzung mit den Künsten findet vor allem auf den Feldern der Bildenden Kunst, der Literatur und jüngst auch des Films statt.

Stefan Orth, geb. 1968, Dr. theol., hat in Freiburg, Paris und Münster katholische Theologie studiert. Er ist seit 1998 Redakteur der Herder Korrespondenz und dort unter anderem für Theologie, Kunst und Kultur zuständig.

Insgesamt jedoch hat sich das theologische Erkenntnisinteresse in den vergangenen Jahrzehnten hin auf die unterschiedlichen ästhetischen Felder ausgeweitet. Die Auseinandersetzung mit der Ästhetik ist sogar eines der wichtigsten Kennzeichen der Theologie am Beginn des 21. Jahrhunderts geworden. Auch wenn man bei der neuerlichen Beschäftigung die gelegentlich maßlose Ausweitung des Kulturbegriffs ablehnt und sich auf die klassischen Künste beschränkt, hat die Beschäftigung mit diesen in der Theologie eine «nie gekannte Intensität und Komplexität» (Karl-Josef Kuschel) erreicht – einschließlich der notwendigen Kritik des lediglich schönen Scheins, mit der im Namen des wahren Gottes gegen die falschen Götter des Ästhetizismus angegangen wird.

Die Bilder und das Bilderverbot

Grundsätzlich hat im vergangenen Jahrhundert in vielen geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine zunehmende Besinnung auf die Bedeutung von Bildern für die Interpretation von Welt und Wirklichkeit stattgefunden, die als «ikonische Wende» bezeichnet worden ist. Nachdem die vornehmliche Orientierung am Wort es in den vergangenen drei Jahrtausenden der Geistesgeschichte verhindert hat, so zumindest die Kritik, dass man dem Bild die ihm gebührende Aufmerksamkeit gewidmet hätte, hat sich nun mit der Einsicht in die Bildhaftigkeit der Sprache und ihres enormen Einflusses auf das Denken, aber auch der zunehmenden Bedeutung von Bildern jeglicher Herkunft und Art ein Wandel vollzogen. Fiktionalität und Imagination sind zu Schlüsselwörtern der geisteswissenschaftlichen Debatten geworden.

Bilderflut und Ästhetikbegeisterung sind auf der anderen Seite in der Theologie auch nicht ohne Kritik geblieben. Gerne wird in diesem Zusammenhang mit dem Bilderverbot argumentiert, das eine religiös motivierte grundsätzliche Skepsis gegenüber Bildern gebiete. Die Diskussion führt, vor allem in der systematischen Theologie an dieser Stelle dann freilich oft genug dazu, das Verhältnis von Theologie und Ästhetik eng zu führen, weil das durchaus wichtige Bilderverbot zu *dem* zentralen Theologumenon der Theologie wird, die dann aber nur vermeintlich an ästhetischen Fragen interessiert ist. Dies gilt vor allem für den Umkreis der neuen politischen Theologie, wo unter Bezug auf das alttestamentliche Bilderverbot einerseits und die Erfahrung von Auschwitz als wichtigstes Symbol für die Erfahrung menschlichen Leids andererseits jene Extremposition eingenommen wird, die einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit konkreten Kunstwerken dann im Wege stehen kann.

Gerade deutschsprachigen Theologen hat etwa der Bielefelder Literaturwissenschaftler Wolfgang Braungart vorgeworfen, sich im Gefolge ihrer Bezugswissenschaften auf Aspekte der Negativität zu beschränken und alles,

was mit den Kategorien der Erhabenheit oder der Epiphanie zu diskutieren wäre, zu meiden. Eine solche «Ästhetik der Zerknirschung» sei aber im Grunde nur die ebenso schlechte Kehrseite einer Konzeption, der es um die Unüberbietbarkeit, Unendlichkeit und Unausschöpflichkeit des Sinns in seiner Totalität gehe. Bei aller Berechtigung der Tatsache, dass im Leiden gerade aus christlicher Perspektive Wahrheit liege, dürfe man sich nicht auf Schmerz, Trauer, Melancholie oder das Verstummen beschränken und dabei ins Misslingen geradezu «verliebt» sein. Die damit zusammenhängende Versuchung bestehe darin, letztlich auch nichts mehr über Gott aussagen zu wollen.[3]

Der Grazer Fundamentaltheologe Gerhard Larcher, vielfältig im Dialog mit der Kunst engagiert, hat im Sinne einer vermittelnden Position seit längerem bereits auf die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in erster Linie «sozio-moralische Ortientierung» des kirchlichen Lebens wie auch der Theologie aufmerksam gemacht, die sich aus diesem Grund der Künste als wichtiger Quellen für den Glauben zu wenig bedienten. Es habe jedoch schwer wiegende Konsequenzen, wenn man die ästhetische Dimension außer acht lasse: «Ein nur historisch-narratives oder mystisch-spirituelles bzw. sozio-moralisches Paradigma dürfte, je für sich genommen, nicht mehr ausreichen, die Menschen innerhalb und außerhalb von Kirche als Letztadressaten theologischer Arbeit zu erreichen und zu bewegen; es sei denn, es gäbe eine emotional aufstörende, sinnlich ästhetische Vermittlung zwischen jenen Ansätzen theoretischer und praktischer Vernunft», wie er jüngst zusammenfasste.[4]

Larcher plädiert für einen entschiedenen und unvoreingenommenen Umgang mit den modernen Künsten insgesamt. Mit dem Hinweis auf Hans Urs von Balthasars ästhetisch akzentuierter Interpretation des Heilsdramas weist er etwa auf den «symbolischen Selbstausdruck» der Offenbarung und die bildhaft verfasste Glaubensbezeugung hin.[5] Von diesem Bildpotential der religiösen Zeugnissprache dürfe man nicht ohne weiteres abstrahieren. Sie hat sich schließlich auch dogmengeschichtlich durchgesetzt, als im Bilderstreit in der Spätantike zwar anerkannt wurde, dass Bilder ganz im Sinne des alten Testaments zu Idolen werden können, sie aber aufgrund des christlichen Inkarnationsglaubens auch nicht per se verboten sind. Mit dem Inkulturationsprozess in die antike Kultur und in der Auseinandersetzung mit den christlichen Bilderfeinden vermochte das Christentum «bei voller Wahrung des Bilderverbots als Idolatrieverbot theologisch den sinnlich symbolischen Ausdruck des Heilsgeschehens und die Alterität des Wortes Gottes in Bildwerken zusammenbringen.»[6]

Angesichts der drohenden «Exkulturation» des Christentums fordert Larcher Mut zu einer wirklichen Inkulturation, die sich von der Überzeugung getragen weiß, dass sich auch in der heutigen Kultur «logoi spermatikoi»

des Geistes Gottes finden lassen. Die Künste werden auf diese Weise zu jenen «loci theologici», die nach Melchior Cano befragt werden müssen, um zu theologischen Erkenntnissen zu gelangen. Die Theologie habe sich aufgrund ihrer Zurückhaltung im Dialog mit den Künsten in der Neuzeit immer mehr auf eine «selbstreferentielle, kopflastige Konklusionentheologie zurückgezogen», die nicht mehr hinreichend «wirklichkeitshaltig» ist. «Dem Phänomen der Musealisierung der klassischen Kunst steht weiterhin eine ‹Musealisierung der Religion› in Abstinenz von realen Lebensfragen der Menschen und d.h. auch von neueren ästhetischen Entwicklungen gegenüber.» Die Konfrontation mit der Kunst verspricht hier Abhilfe.

Auch Larcher liegt an dem Eingeständnis, dass sich jede theologische Auseinandersetzung mit der Kunst nach dem Bruch der Moderne bewegt. Die Rede von Gott ist eben für die Zeitgenossen nicht mehr fraglos symbolisch-sinnlich erfahrbar, das frühere Ineinander von Wahrheit, Gutsein und Schönheit als scholastischer Ausweis der Offenbarung gescheitert. Nach Larchers Einschätzung sind die gegenwärtigen «Erfahrungen der Annäherung von Kunst, Kultur und Gottesrede» im Übrigen durchaus vergleichbar der «altkirchlich praemodernen Suche nach einem neuen kulturellen Bildausdruck für die Glaubensüberlieferung» in der Zeit der Spätantike, als die Kirche sich ebenfalls auf neue Kulturhorizonte einzustellen hatte.

Daraus folgt freilich auch, dass heute nicht mehr einfach ein naiver Begriff von Schönheit als Maßstab für christlich akzeptable Kunst angelegt werden darf. Aber auch schon 2000 Jahre zuvor galt ja die Kunde von der in Christus inkarnierten Herrlichkeit und Schönheit Gottes nicht nur den Kunstbeflissenen, Gebildeten und Feingeistigen. Die zentrale Bedeutung des Kreuzesgeschehens für den christlichen Glauben hat immer schon jenes Schönheitsideal in Frage gestellt, nach dem Hinweise auf Leiden und Tod, Zerstörung und Untergang, Negativität und Nichtigkeit die künstlerische Qualität von Bildern beeinträchtigten. Das Schöne im christlichen Sinne ist vielmehr im hohen Maße von der Gebrochenheit des Daseins gezeichnet – eine Einsicht, der schon seit dem Mittelalter viele Künstler gefolgt sind. Deshalb ist der Geschichte des Christentums tatsächlich auch ein «ikonoklastischer Zug» eigen, «eine immer wiederkehrende Bereitschaft zum Bildersturz und Bildersturm» (Hans Maier).

Neues Interesse an einer theologischen Ästhetik

Das neue Interesse der Theologen an der Ästhetik ist selbstredend nicht ohne Vorbilder. Schon in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts haben mit Paul Tillich auf der protestantischen Seite und Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar auf katholischer Seite bedeutende Theologen

wichtige Vorarbeiten geleistet. Sie sind aber letztlich doch Solitäre geblieben. So urteilt etwa Hans Maier mit Recht, dass «der bedeutendste vorliegende Entwurf einer theologischen Ästhetik», Hans Urs von Balthasars sieben Bände unter dem Obertitel «Herrlichkeit», bisher kaum Eingang in den «normalen Wissenschaftsbetrieb» gefunden habe und bis heute als «erratischer Block am Weg der Forschung» liege. Ähnliches gilt für die fünf Bände seiner Theodramatik, jener heilsgeschichtlichen Dogmatik, die sich mit ihren Kategorien an der Welt des Theaters orientiert. Wobei umgekehrt auch darauf hinzuweisen wäre, dass gerade Balthasar häufig genug ausgehend von der Theologie dachte und einzelne Kunstwerke nur als Beleg für seine theologischen Ausführungen heranzog. Ähnlich gilt für Guardini, dass seine Auseinandersetzung mit den Künsten im Allgemeinen und einzelnen Kunstwerken im Besonderen zwar viele Leser fand, innerhalb der Theologie selbst aber auf vergleichsweise wenig Resonanz gestoßen ist.

Auch für die gegenwärtige theologische Beschäftigung mit der Ästhetik gilt, dass sie im Wesentlichen ein Engagement Einzelner ist. 1993 hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Arbeitshilfe veröffentlicht, in der gefordert wird, dass die Auseinandersetzung mit Kultur und Kunst eine wichtigere Rolle in der Ausbildung der Theologen spielen solle.[7] Allein der Erfolg blieb ihr bisher versagt. Die Auseinandersetzung mit den Künsten gehört inzwischen zwar zu den produktivsten theologischen Feldern, es wurden Schriftreihen ins Leben gerufen und auch darüber hinaus liegen eine Fülle von veröffentlichten Arbeiten vor. In das Studium integriert ist eine solche Beschäftigung nicht, theologische Lehrstühle mit einem Schwerpunkt auf ästhetischen Fragestellungen sind die Ausnahme. Der Löwener Theologe Walter Lesch hat mit Recht kritisch gefragt, ob es sich bei den existierenden Beispielen theologischer Reflexion ästhetischer Phänomene nicht einfach «um disparate Privatinteressen handelt, die innerhalb der jeweiligen Disziplinen und innerhalb des theologischen Fächerkanons eher luxuriöse Ausnahmeerscheinungen sind, oder um zukunftsträchtige Projekte, die für das Profil theologischer Zeitgenossenschaft relevant sind.» Dabei ist natürlich auch Lesch davon überzeugt, dass sie kein «Außenseitervergnügen» sein sollten, sondern angesichts des drohenden Relevanzverlusts der Theologie überlebensnotwendig sind.[8]

Die Beschäftigung von Theologen mit den Künsten ist inzwischen immerhin insofern in eine neue Phase eingetreten, als in jüngerer Zeit auch theologische Werke veröffentlicht worden sind, die über die Interpretation von Kunstwerken oder eine eher allgemeine Reflexion auf das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Schönen hinaus faktisch einen eigenständigen theologischen Ansatz darstellen.

Dies gilt zum einen für den evangelischen Raum und die drei Bände umfassende «ästhetischen Theologie» des Würzburger Systematikers Klaas

Huizing, die freilich über weite Strecken assoziativ vorgeht und gelegentlich in durchaus geistreichen Einzelbeobachtungen zum gegenwärtigen Kulturgeschehen stecken bleibt.[9] Insgesamt immerhin ist für den Protestantismus festzustellen, dass auch dort die Einsicht wieder wächst, dass sich der Glaube stärker, als man dies in den vergangenen Jahrzehnten berücksichtigt hätte, über die Ebene des Wortes hinaus auch äußern muss. Der anschaulich gewordene Glaube ist Protestanten nicht mehr per se Verrat an der rechten inneren Disposition des Christenmenschen, wie man dem Katholizismus wiederholt vorgeworfen hatte.

Eigenständige Ansätze ästhetischer Theologie gibt es auch innerhalb der katholischen Theologie. Bemerkenswert sind hier vor allem die Arbeiten des Kölner Systematikers Alex Stock, der schon lange im Dialog, vor allem mit der Bildenden Kunst engagiert ist. Die vier christologischen Bände seiner «Poetischen Dogmatik» sind bereits erschienen, von der Gotteslehre liegen immerhin die ersten beiden Bände vor.[10] Bei seiner theologischen Relecture der christlich relevanten kunsthistorischen Bestände stehen jene Werke im Vordergrund, die von der Liturgie über die Volksfrömmigkeit bis hin zur modernen Kunst den Glauben der Christen sinnlich ausdrücken wollen oder sich zumindest von einer entsprechenden Tradition haben inspirieren lassen. Dabei wird die gesamte ästhetisch relevante Wirkungsgeschichte des Christentums in Angriff genommen und mit der detailfreudigen Interpretation von Hunderten entsprechender Lieder, liturgischer Elemente, einschlägiger Prosa und großer Malerei geleistet. Maßstab ist die biblische Poetik im engeren Sinne, wie sie sich im Alten und Neuen Testament findet. Nicht postmodern, sondern traditionsbewusst werden die künstlerischen Paraphrasen der biblischen Botschaft in Liturgie, Literatur und vor allem der bildenden Kunst interpretiert, um die Welt des christlichen Glaubens anschaulich zu erschließen.

Die Wahrheit autonomer Kunst

Das größte Problem der theologischen Auseinandersetzung mit den Künsten besteht hier wie andernorts bis zum heutigen Tag in der spezifischen Wahrheit der Kunst, die eben immer am Kunstwerk zu belegen und nicht ohne weiteres universalisierbar ist – gerade wenn die religiöse Dimension des Kunstwerks nicht an dessen Thematik oder einzelner Motive hängt. Der wenn auch nicht beliebige, so doch offene Prozess der Interpretation von Kunstwerken verträgt sich vor diesem Hintergrund nur begrenzt mit dem Unbedingtheitsanspruch christlicher Dogmatik.

Es kann genau deshalb bei der theologischen Reflexion ausgehend von zeitgenössischer Kultur nicht darum gehen, lediglich Bilder zu suchen, um Theorieansätze oder Glaubensgehalte zu illustrieren. Abzuschwören ist auch

der Versuchung eines mehrfach beklagten «theologischen Imperialismus», mit dem die Kunstwerke ausschließlich nach binnenkirchlichen Kriterien bewertet werden.

Die inzwischen intensiver gewordene Beschäftigung mit der Kunst ist sich zumindest darin einig, dass die Autonomie der Künste nicht mehr in Frage gestellt werden darf. Dies ist besonders angesichts der Gefahr einer Instrumentalisierung der Künste wichtig – immerhin ist das Interesse an den Künsten als vermittelnde Instanz zwischen Glaubenswelt und säkularer Gesellschaft in der praktischen Theologie und insbesondere in der Religionspädagogik besonders groß. Bereits Johannes Paul II., der als junger Priester selbst künstlerisch tätig gewesen ist, hat demgegenüber 1980 bei seinem ersten Deutschlandbesuch im Münchener Herkulessaal gesagt: «Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott und gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, dass die Welt eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut.»

Tatsächlich geht es bei einem theologischen Interesse an der Ästhetik auch nicht darum, die vermeintlich heilsgeschichtlich feststehenden theologischen Inhalte einfach um eine Schönheitsdimension zu erweitern oder im direkten wie im übertragenen Sinne geeignete Bebilderungen dogmatischer Wahrheiten zu finden. Im Sinne von Zeitdiagnostik und Kulturhermeneutik ist es gegenwärtig vielmehr notwendig, die Künste auf ihre je eigenen Weltdeutungen zu befragen und diese als Herausforderung für den christlichen Glauben heute zu begreifen. Nur *nach* einer entsprechenden Auseinandersetzung mit den widerstreitenden Geltungsansprüchen lässt sich auch die Gotteserfahrung in der modernen Welt wirklich umfassend zur Sprache bringen.

Konkrete Kunstwerke als Orte theologischer Wahrheitsfindung zu würdigen, kann freilich nur gelingen, wenn man nicht nur darauf vertraut, dass auch in den Spiegelungen der biblischen Botschaft in der Kultur und den Künsten jener Sinn – wie verschattet und verfremdet auch immer – erkennbar und identifizierbar ist, sondern darüber hinaus auch für den Glaubenden neue und bedenkenswerte Aspekte des eigenen Selbstverständnisses zu Tage treten. Anders als beim scholastischen Sparsamkeitsprinzips, die Dinge nicht ohne Not vervielfältigen und Vielgestaltigkeit vielmehr reduzieren zu sollen, muss Pluralität in diesem Zusammenhang kein Nachteil für das theologische Arbeiten sein.

Diese Vielgestaltigkeit der theologischen Auseinandersetzung mit ästhetischer Erfahrung soll nun im Folgenden aufgefächert werden.[11]

2. Die Theologie und die Künste

Bildende Kunst und Architektur

Die religiösen Dimensionen der bildenden Kunst in der Moderne sind spätestens durch die beiden großen Berliner Ausstellungen zu den Katholikentagen 1980 und 1990 auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden. Insgesamt hat sich in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts trotz des aufs Ganze gesehen recht gespaltenen Verhältnisses zu religiösen Traditionen ein bemerkenswertes Interesse an Jesus- beziehungsweise Christusbildern erhalten. Angefangen von Malern wie Alexej Jawlensky über die Größen Pablo Picasso und Salvador Dalí bis hin zum österreichischen Künstler Arnulf Rainer, der für seine «Übermalungen» bekannt geworden ist und gleich mit mehreren theologischen Ehrendoktoren gewürdigt wurde, lassen sich die Wandlungen verfolgen.[12] Bei ihm wie bei anderen gehört gerade das Kreuz zu den bevorzugten Motiven moderner Kunst, mit dem religiöse Topoi aufgegriffen, ironisch verfremdet, aber auch neu interpretiert und aufgrund eigener, teilweise auch areligiöser Interessen benutzt werden.

Hinsichtlich der theologischen Beschäftigung mit der bildenden Kunst sind damit freilich auch schon Grenzen beschrieben: «Hatte man sich im Blick auf die bildende Kunst (…) auf die klassische Moderne, etwa von Rouault bis Chagall, in den Religionsbüchern vor allem auf den deutschen Expressionismus, in manchen Pfarrzentren auf eine biedere Moderne (mit einer Vorliebe für Holzschnitte), glücklich eingestellt, so machten das Entstehen neuer Ausdrucksformen (Environments, Readymades, Performances, Happenings) die fortschreitende technologische Diversifizierung (z.B. experimenteller Film, Video, Computer, Laser…) überhaupt die Ausweitung des Kunstbegriffs (…) die Situation wiederum schwieriger.»[13] Dass neben der klassischen Moderne die vielfältige Gegenwartskunst überhaupt wahrgenommen wird, ist eine junge Entwicklung.

Auf der anderen Seite wird man in der profanen Bildwissenschaft selbst inzwischen auch über die explizit christlichen Bezüge der Kunst hinaus zunehmend auf die theologischen Voraussetzungen des Mediums aufmerksam. Die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen um ein tieferes Verständnis von Bildern sind, bis zum heutigen Tag, für das Verständnis von Fotografie und Film, World Wide Web und Virtual Reality und deren unterschiedliche Ansprüche auf Authentizität und Wahrheit entscheidend. Das ist zumindest die Überzeugung des Kunsthistorikers Hans Belting in der Relecture seiner mit «Bild und Kult» veröffentlichten Überzeugungen in der vor kurzem erschienenen Monographie «Das echte Bild».[14]

Die Bildende Kunst ist das Feld theologischer Beschäftigung mit ästhetischen Phänomenen, das – auf einem insgesamt denkbar niedrigen Niveau –

mit eigenen Instituten an theologischen Fakultäten oder Fachbereichen beispielsweise in Köln, Münster oder Linz am besten institutionalisiert ist.[15] Auf der evangelischen Seite ist vor allem das Marburger Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart mit seinem ehemaligen Direktor Horst Schwebel zu nennen, der jüngst einen breit rezipierten Abriss der Geschichte des Verhältnisses von Malerei und Christentum vorgelegt hat.[16]

Zu den wenigen Publikationen zum Spannungsfeld von bildender Kunst und Kirche, die über einzelne Aufsätze, Gelegenheitsschriften und Sammelbände hinaus gehen, gehört die Monographie des Theologen und Kurators Johannes Rauchenberger, in der dieser die bildtheologischen Diskussionen von ihren antiken Anfängen bis in die jüngste Gegenwart bilanziert, um die Kunst nicht nur als einen Raum für religiöse Erfahrungen, sondern auch als Ort theologischen Wissenszuwachses zu rehabilitieren.[17] Der Anspruch geht dabei durchaus über den Bereich der bildenden Kunst hinaus. Nach Rauchenberger könnte jede theologische Besinnung auf das Wort noch stärker von der Einsicht in die Bildlichkeit jeder Wahrnehmung profitieren, wie umgekehrt das Interessante an den Bildern darin besteht, dass sie beispielsweise die Sukzessivität biblischer Erzählungen in Simultanität übersetzen können und auf diese Weise Narrativität anschaulich machen – ohne dass damit der Sinnüberschuss im Vergleich mit den textlichen Vorlagen unterschlagen werden sollte. Für die theologisch wichtige Frage nach der geschichtlich tradierten Bezeugung der Selbstoffenbarung Gottes und den Rückschlüssen, die man aus dieser Wirkungsgeschichte ziehen kann, sind demnach auch Bilder von größerer Bedeutung, als man dies bisher gesehen hat.

Angesichts der Tatsache, dass in den vergangenen Jahrzehnten nur noch in einigen wenigen Einzelfällen neue Kirchen gebaut werden,[18] spielt die Beschäftigung mit der Architektur – nach Einschätzung von Hans Maier immerhin «die älteste, bis heute am wenigsten von Störungen heimgesuchte Symbiose von Kirche und Kunst» – in der Theologie kaum noch eine Rolle. Es sind in erster Linie die Liturgiewissenschaftler, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Umbau oder gar der Entwidmung von Gottesdiensträumen noch der Auseinandersetzung mit Architektur widmen.[19] Quer dazu liegt die Beobachtung, dass zeitgenössische Architekten selbst etwa bei Banken und Flughäfen, Messegeländen und Einkaufszentren durchaus Anleihen bei religiösen Bauten machen und bewusst eine sakrale Atmosphäre schaffen wollen. Auch gesellschaftlich gibt es durchaus ein gesteigertes Interesse an «heiligen Räumen». Wie der Philosoph Gernot Böhme beim 24. Kirchbautag in Leipzig 2002 kritisiert hat, wäre für ein Gespräch zwischen Theologie und Architektur gerade an der Untersuchung der spezifischen Atmosphäre von Kirchenräumen anzusetzen. Viele Monographien über den Kirchbau konzentrierten sich auf Grundrisse. Dabei sei die Atmosphäre eines Raumes stets das Erste, was man wahrnehme, wenn man eine Kirche betritt.

Literatur und Theater

In der Literatur ist das Thema Religion auch nach dem Abdanken explizit christlicher Schriftsteller wieder virulent, wenn auch weiterhin kein Massenphänomen. «Vielfalt ist geradezu zum Signum der Zeit geworden. Aber eben in dieser Vielfalt hat Religion wieder ihren Platz, konkreter: einen Platz, der unter anderen Vorzeichen steht als noch vor 20 oder 30 Jahren», urteilt der Augsburger Theologe Georg Langenhorst.[20] Es gibt weiterhin die Bibeladaptionen, die Verarbeitung biblischer Motive und Themen, mit denen innerhalb anthropologischer Reflexionen auch theologische Grundfragen durchgespielt werden.[21] Auch hier reizt die Person Jesu immer noch zur Auseinandersetzung, wenn auch zunehmend mit einem Interesse an der spekulativ-spektakulären Ausmalung der Leerstellen neutestamentlicher Texte.

Auffallend aber ist daneben das neue, teilweise unverkrampfte Interesse an religiösen Fragestellungen, nachdem viele ältere Schriftsteller unter ihrer explizit religiösen Erziehung gelitten und diese dann in autobiographisch geprägten Romanen verarbeitet haben. So kann es nicht verwundern, wenn neben Literaten wie Günter de Bruyn, Hans Magnus Enzensberger, Peter Handke und Adolf Muschg jetzt auch Schriftsteller wie beispielsweise der Romancier Hanns-Josef Ortheil, Patrick Roth mit seiner Christus-Trilogie oder der Georg-Büchner-Preisträger Arnold Stadler mit ihren gelegentlich auch ausdrücklich religiös intonierten Gegenwartsbeschreibungen auf sich aufmerksam machen. Jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftstellern wie etwa Paul Celan, Nelly Sachs, Rose Ausländer oder Hilde Domin half die Reflexion auf ihre religiöse Herkunft ohnehin oft genug, mit dem Grauen des zwanzigsten Jahrhunderts umzugehen.

Selbst wenn die Hoffnung des neunzehnten Jahrhunderts, vermittels ästhetischer Erfahrungen der Entzweiung der modernen Welt zu entkommen, in der Literatur der Gegenwart längst nicht mehr trägt, kann auf der anderen Seite nicht die Rede davon sein, dass die Sehnsucht nach Sinn verloschen wäre und die Fragen nach dem Transzendenten nicht mehr gestellt würden – wenn die Antworten auch schwer fallen. Petra Morsbachs Roman «Gottesdiener», in dem es um das Leben eines Landpfarrers in der Jetztzeit geht, ist sogar ein gutes Beispiel dafür, dass sich Literatur heute mit einem gewissen Realismus selbst in einem engeren Sinne kirchlichen Themen widmen kann, ohne dabei einerseits biedere christliche Literatur zu bieten und sich andererseits nicht lediglich an zwangsläufig im Mittelpunkt stehenden Skandalen religiöser Existenzen abzuarbeiten.

Besonders eifrig stellt man sich derzeit im Theater religiöse Fragen.[22] Dramen von Anton P. Tschechow und inzwischen auch von Paul Claudel stehen wieder auffällig häufig auf dem Spielplan deutscher Bühnen. Die

Bearbeitungen von Romanen Fjodor M. Dostojewskis oder Theateradaptionen von Krzystof Kieslowskis «Dekalog» werden inszeniert, die Münchener Kammerspiele haben den Zehn Geboten gar eine ganze Spielzeit gewidmet. In Freiburg stand das Theaterfestival 2006 unter dem schlichten Titel «Glauben», in Duisburg fand das Kulturfestival «Akzente» unter der Überschrift «Woran glauben?» statt. Das beste Beispiel für die sich gegenseitig befruchtenden Perspektiven ist der Oberammergauer Regisseur Christian Stückl, der sowohl die Passionsspiele in seinem Heimatdorf als auch auf wichtigen Bühnen des deutschen Sprachraums sehr erfolgreich inszeniert hat. Die Offenheit des Theaters gegenüber der Religion ist freilich antiproportional zum Interesse der Theologie: Das Theater ist wohl der kulturelle Ort, der am wenigsten theologisch gewürdigt wird; Theaterbesuche von Theologen gibt es, wenn überhaupt, nur als Privatvergnügen.

Zu einem viel beackerten Feld theologischer Beschäftigung mit der Ästhetik hat sich hingegen in den vergangenen beiden Jahrzehnten die systematische Beschäftigung mit der Literatur entwickelt. In dieser Zeit ist, maßgeblich durch Anstöße der Tübinger Hans Küng, Walter Jens und Karl-Josef Kuschel, das Verhältnis von Literatur und Theologie in nahezu allen theologischen Fächern bearbeitet worden – mit einem entsprechenden Ausstoß an publizierten Einzelstudien sowie Sammelwerken.[23]

Auf Seiten der Theologie hat man sich in der Zwischenzeit von der Ausgangsfrage emanzipiert, was – zumeist klassische – literarische Texte inhaltlich zur Auslegung des Glaubens unter den Bedingungen der Moderne leisten können. Nach der Aufarbeitung der klassischen Moderne ist man heute bis in die Gegenwartsliteratur vorgestoßen, die auf ihre Rezeption und Auseinandersetzung mit «Religion» untersucht wird – wobei auch hier in den meisten Fällen die Beschäftigung mit einem Schriftsteller im Vordergrund steht.

Ein wichtiges dreibändiges Werk zu den Zusammenhängen von ästhetischer und religiöser Erfahrung bestätigt als Ausnahme der Regel das vorherrschende Desinteresse der Literaturwissenschaftler an diesen Themen.[24] Dabei wäre den theologischen Erkenntnissen eine breitere Rezeption zu wünschen, weil viele Sinnpotenziale der Texte ohne Kenntnis der Hintergründe nicht angemessen erläutert werden können, Literaturwissenschaftler aber zunehmend weniger mit der Geschichte und Gegenwart des christlichen Glaubens vertraut sind. Stattdessen konzentriert sich die Literaturgeschichte bevorzugt auf Prozesse, «die tendenziell heterodox, gar häretisch sind, in denen sich Frömmigkeit individualisiert, subjektiviert, die entinstitutionalisierend wirken, also irgendwie als religiös subversiv gelten können».[25]

Musik

Im in vollständiger Neubearbeitung gerade wieder aufgelegten Neuen Handbuch Theologischer Grundbegriffe findet sich als Definition des gegenwärtigen Verhältnisses von Musik und Religion: «Beide haben es mit der Rhythmisierung und Strukturierung von Zeit zu tun, die sie aber so gestalten, dass sie die Zeit dabei vertreiben. Beide haben es mit Körpervollzügen zu tun. Beide bringen Menschen in Bewegung. Beide sind nicht zu enträtseln, weil sie ein Geheimnis haben. (…) Wer Musik und Religion verstehen will, muss sie ausüben und sich aufs Spiel setzen. Beide, Musik wie Religion, sind Darstellungsflächen für unsere Gefühle, beiden laden ein zur Projektion. Doch beide tragen auch das Potential des Unerhörten in sich, welches uns irritiert und zu neuen Ufern aufbrechen lässt, umkehren lässt».[26] So unspezifisch diese Parallelisierungen sein mögen, so gut zeigen sie an, wie schwer religiöse Implikationen in der Musik auf den Begriff zu bringen sind.

Das weiterhin erstaunliche große Interesse an Orchestermessen und anderen Werken der Kirchenmusik bis hin zur anhaltenden Faszination des gregorianischen Chorals, die durch ihre historischen Wurzeln, die Praxis ihrer Aufführung und teilweise auch durch die Texte als explizit religiös kenntlich sind, lässt sich leicht einordnen. Ähnliches gilt für Musicals und Popmusik, die vielerlei spirituelle Erwartungen befriedigen, trotzdem auch kommerziell erfolgreich sind, es oft genug aber an einer wirklich künstlerischen Qualität fehlen lassen.

Die Einschätzung gegenwärtiger E-Musik bis hin zum zeitgenössischen Jazz bleibt demgegenüber schwierig und voraussetzungsreich. «Wer Strawinsky und Schönberg noch immer zur Avantgarde zählt, wird kaum sein Ohr an der Musik der Zeit haben», kritisiert Joachim Herten.[27] Aber umgekehrt gefragt: Welche Breitenwirkung erreichen lebende Komponisten wie Dieter Schnebel, Wolfgang Rihm, Thomas Daniel Schlee, Krzystof Penderecki, György Ligeti oder Klaus Huber, um nur einige Beispiele zu nennen? Am ehesten gilt dies noch für den praktizierenden Katholik und Mystiker Olivier Messiaen, der in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert weltweit rezipiert wurde und vielerlei Anregungen vermittelt hat. Immerhin haben sich nach der Einschätzung Hertens durch die Übersetzungsarbeit des Amerikaners John Cage auch ostasiatische Denk- und Komponierweisen in unseren Kulturraum durchgesetzt: Merkmale wie Pausen oder Stille, Langsamkeit und Wiederholung sind verantwortlich dafür, dass zeitgenössische Stücke als spirituell dicht empfunden werden. Die geradezu rituell anmutenden Wiederholungen in der so genannten Minimal Music, geben manchen Aufführungen von Gegenwartsmusik einen «fast geistlich-liturgischen, jedenfalls äußerst meditativen Charakter».

Einer der wenigen Orte, an denen Neue Musik mit betont religiösem Charakter gepflegt wird ist das Kirchenmusik-Festival in Schwäbisch Gmünd, das sowohl Kompositionsaufträge an renommierte Komponisten vergibt als auch Kompositionswettbewerbe ausschreibt. Innerhalb der Theologie sind es im Wesentlichen Kirchenmusiker und Liturgiewissenschaftler wie der Bonner Fachvertreter Albert Gerhards oder der Musikwissenschaftler, Theologe und Organist Wolfgang Bretschneider, die sich über die im engeren kirchliche Musik hinaus auch für Neue Musik interessieren. Ein Grund für die atmosphärischen Störungen auf diesem Feld liegt wohl darin, dass die Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und der Musik durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils gelitten haben, weil seitdem stärker auf die Feier des Gottesdienstes und die pastoralen Erfordernisse geachtet wird, weniger hingegen auf künstlerische Exzellenz. Unter den neuen Bedingungen konnte sich nur wenig anspruchsvolle Musik innerhalb der Kirche als breitenwirksam durchsetzen, monieren die Kritiker.

Film

Schließlich nimmt heute kaum eine Kunst in solcher Intensität und Breite auf das Fühlen und Reflektieren der Menschen Einfluss wie der Film – auch wenn er es weiterhin sehr schwer hat, als eigenständige Kunstform akzeptiert und nicht nur unter den Rubriken Unterhaltung und Zerstreuung subsumiert zu werden.

Gerade auf diesem Gebiet ist das Thema Religion derzeit ebenfalls besonders präsent.[28] Explizit religiöse Filme finden im Kino wieder ihr Publikum, nachdem sie ins Fernsehen abgedrängt schienen. Allein ausgehend von Mel Gibsons «Die Passion Christi» wurde oft genug von der Rückkehr des religiösen Films gesprochen; die drei Teile der Verfilmung von J.R.R. Tolkiens «Herr der Ringe» und die erste Verfilmung einer Narnia-Novelle von C.S. Lewis sind nur die Speerspitze einer Entwicklung hin zu einem Kino, das nur wenig Scheu vor christlichen Bezügen oder zumindest religiösen Subtexten hat. Selbst das Leben von für die Geschichte des Christentum wichtiger Personen wie Martin Luther oder Dietrich Bonhoeffer wurde jüngst vergleichsweise erfolgreich verfilmt. Der Film «Die große Stille» von Philip Gröning über das Leben im Ursprungskloster der Kartäuser hat ein für eine Dokumentation sensationell großes Kinopublikum gefunden.

Insgesamt freilich ist die Zeit der großen Bibelfilme auch trotz Mel Gibsons «Die Passion Christi» längst vorbei. Jesusfilme werden heute nur noch selten gedreht, das Motiv des Erlösers und Retters kommt vor allem in der Figur des «Christus inkognito» vor, teilweise durchaus mit direkten Anleihen an der Symbolik der neutestamentlichen Passionsgeschichten.

Beispiele für einen christlich interpretierbaren Opfertod finden sich nicht zuletzt in populären Action- und Science-Fiction-Filmen (bestes Beispiel die «Matrix»-Trilogie und die christomorphen Züge der Erlöserfigur Neo).

Aber auch darüber hinaus ist das Kino mit seinem gezielten Angriff auf die Gefühle «mythenproduktiv». Besonders stark beachtet wurde die These des evangelischen Theologen Jörg Herrmann, dass auch das aktuelle Hollywood-Kino mit Blockbustern wie «Pretty Woman» implizit wie explizit auf religiöse Fragestellungen oder gar jüdisch-christliche Traditionen verweise, oft sogar in Schlüsselszenen. Dies liegt allerdings in erster Linie daran, dass solche Filme ähnlich wie die Bibel auf spannende und eingängige Weise allgemeine Grundkonflikte menschlicher Existenz thematisieren. Herrmann kommt zu dem – aus theologischer Sicht lediglich unterkomplexen – Ergebnis, dass das populäre Kino die Theologie über die gegenwärtigen Vorstellungen von «Liebe» aufklären, während die Theologie dem populären Kino die Einlinigkeit seiner Liebesbotschaft bewusst machen könne.[29]

Die Theologie selbst nimmt die bewegten Bilder ob ihrer Flüchtigkeit bisher nur wenig ernst.[30] Die Filmerzählung als ästhetisches Ereignis und die Theologie als Wissenschaft, die sich vornehmlich mit Texten befasst, scheinen auf höchst unterschiedlichen Diskursebenen zu agieren, die eine Beschäftigung vereiteln. Umgekehrt wäre eine intensivere Auseinandersetzung dringend notwendig, verfügen doch nicht wenige Menschen heute in aller Regel über bessere Kenntnisse der populärer Mythologien des Massenmediums Kino als über religiöse Traditionen.

Auf katholischer Seite ist es vor allem die «Internationale Forschungsgruppe Film und Theologie», die hier seit Ende der achtziger Jahre kontinuierlich arbeitet.[31] Ausdrücklich geht es dabei in erster Linie nicht um explizit religiöse Filme, sondern um die Breite cineastisch anspruchsvoller Spielfilme. Aber auch über die Filme von so unterschiedlichen Autorenfilmern wie Wim Wenders, Krzystof Kieslowski, Theo Angelopoulos oder Lars von Trier sind Spielfilme eine wahre Fundgrube für die theologische Reflexion.

Filmautoren und -regisseure greifen selbst immer wieder religiöse Motive und Themen auf, um die Fragen menschlicher Existenz, die Suche nach einem Sinn des Lebens und nach der ethischen Orientierung des eigenen Handelns zuzuspitzen und – zumindest teilweise – auch zu beantworten. Besonders Themen wie Schuld und Sühne, Erlösung und Befreiung stoßen hier zwangsläufig auf Interesse. Ebenso entschieden war die von Anfang an geäußerte Zielsetzung der Gruppe, dass es bei der Auseinandersetzung nicht um eine dogmatische oder gar moraltheologische Bewertung und auch nicht um die pädagogische Verzweckung von Filmen gehen dürfe. Vielmehr steht im Mittelpunkt, die gezeigte Weltsicht und das implizierte

Menschenbild zu analysieren und im Sinne der Zeitdiagnostik ernst zu nehmen, zugleich aber auch mit den Deutungsangeboten der christlichen Theologie zu konfrontieren.

3. Ist das Paradigma des Dialogs zu Ende?

Georg Langenhorst hat jüngst mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Literatur die These aufgestellt, dass sich das lange strapazierte Paradigma des Dialogs überholt habe.[32] Sie lässt sich auch grundsätzlich auf die anderen Felder der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Kunst ausweiten, da es nur in Ausnahmefällen zu wirklichen Dialogen gekommen ist oder kommt.

Unter dem Dach eines vorgeblichen Dialogs von Theologie und Ästhetik interessieren sich in der Regel Theologen für die eine oder andere der Künste, untersuchen einzelne Kunstwerke auf ihre wie auch immer gearteten religiösen Gehalte und interpretieren sie aus ihrer spezifischen theologischen Perspektive. Zu den Höhepunkten des «Dialogs» gehört es, wenn Theologen ins Gespräch mit einzelnen Künstlern kommen, seien dies Maler, Literaten, Komponisten oder Regisseure.

Solche Gespräche finden dann insofern nicht unter Gleichen statt, als es im Grunde viel stärker auch darum gehen müsste, Kunsthistoriker, Germanisten, Musik- und Filmwissenschaftler mit einzubeziehen. Auch wenn letzteren jeweils anzuraten wäre, sich intensiver mit der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte auseinanderzusetzen, um selbst die religiösen Dimensionen ihrer Forschungsgegenstände besser zu verstehen, verzichten diese in aller Regel darauf. Die jeweiligen Künstler, die sich auf ein Gespräch einlassen, geben in der Regel bereitwillig Auskunft über ihre eigene Interpretation ihrer Werke, die Hintergründe und ihre ursprünglichen Absichten. Aber auch diese Gespräche bleiben asymmetrisch, weil es im besten Fall beim freundlichen Interesse des Künstlers für die letztlich als subjektiv angesehene Deutung des Theologen bleibt – einmal abgesehen davon, dass hier die Gefahr droht, die vermutete religiöse Dimension der Kunstwerke aus Stellungnahmen der Künstler abzuleiten.

Das Scheitern des Dialogparadigmas anzuerkennen, so hat Langenhorst betont, heißt im Grund nur, die Realitäten zu akzeptieren. Es sei durchaus auch eine Entlastung, wenn man nicht mehr kontinuierlich bedauern müsse, dass einen der andere gar nicht recht wahrnehme.

Die theologische Beschäftigung mit den Künsten hat dadurch nicht an Relevanz verloren. Im Gegenteil: In einem Zeitalter, in dem ästhetische Phänomene immer wichtiger werden, müsste es das ureigenste Interesse der Theologie sein, ihre eigenen Kompetenzen zu erweitern. Die Kirche, die Verkündigung und die Theologie müssen, um mit dem Zweiten Vatikani-

schen Konzil zu sprechen, stets neu für die «Zeichen der Zeit» sensibel werden, um überzeugend von Gott reden zu können. Insofern ist es auch legitim, in der Auseinandersetzung mit ästhetischen Phänomenen theologische Herausforderungen zu sehen, die ihre Urheber so gar nicht im Sinn hatten.

Unabhängig von den Intentionen der Künstler bleibt es dabei, was auf den unterschiedlichen Feldern der Auseinandersetzung mit den Künsten immer wieder hervorgehoben wird: dass die Theologie um einer umfassenden Wirklichkeitserkenntnis willen, die ihre Sache sein sollte, auf die anderen Deutungen angewiesen ist. Hier und da erweisen sie sich sogar als Fremdprophetien, als Interpretationshilfen für ein besseres Verständnis des christlichen Glaubens in einer säkularen Gesellschaft. Wo die Auseinandersetzung dies leistet, geschieht im wahrsten Sinne des Wortes Inkulturation.

Anmerkungen

[1] Die Koordinierung des weiterhin großen kulturellen Engagements der Kirchen steckt noch in den Kinderschuhen. Vgl. «Anfänge kirchlicher Kulturpolitik. Ein Gespräch mit dem Münsteraner Akademiedirektor Thomas Sternberg», in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 178–182.

[2] Vgl. beispielsweise den Schwerpunkt «Kultur und Kirche» der Zeitschrift *Politik und Kultur. Zeitung des Deutschen Kulturrates*, Nr. 05/06, September/Oktober 2006, 3–18.

[3] Wolfgang Braungart, *Literaturwissenschaft und Theologie*, in: Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hg.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg 2005, 43–69.

[4] Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch*, Theologie.Kultur.Ästhetik. Grazer fundamentaltheologische Reihe, Lit-Verlag, Wien 2005, 8.

[5] Vgl. hier und im Folgenden: Gerhard Larcher, *Kunst – Kirche – Theologie. Wechselbezüge zwischen Tradition und Modernität*, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), *Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn 2001, 173–187.

[6] Hier und im Folgenden: Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube*, 8–13.

[7] Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung, Arbeitshilfen 115, Bonn 1993.

[8] Walter Lesch, *Autonomie der Kunst und Theologie der Kultur. Zugänge zum theologischen Interesse an Kunst und Kultur*, in: Walter Lesch (Hg.), *Theologische und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994, 16.

[9] Klaas Huizing, *Ästhetische Theologie*, Bd .1: *Der erlesene Mensch*, Bd. 2: *Der inszenierte Mensch*, Bd. 3: *Der dramatisierte Mensch*, Stuttgart 2000–2004.

[10] Alex Stock, *Poetische Dogmatik*, *Christologie*, 4 Bände, Paderborn 1995–2001; *Gotteslehre*, Bd. 1: *Orte*; Bd. 2: *Namen*, Paderborn 2004–2005.

[11] Vgl. auch die vier Beiträge zu religiösen Phänomenen in Literatur, Theater, Film und Musik im Themenheft *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, Herder Korrespondenz Spezial, Freiburg 2006.

[12] So beispielsweise Günter Rombold, *Ästhetik und Spiritualität. Bilder – Rituale – Theorien*, Stuttgart 1998.

[13] Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube*, 27.

[14] Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.
[15] Vgl. auch die von Alex Stock und Reinhard Hoeps herausgegebene Reihe *ikon* im Paderborner Ferdinand Schöningh Verlag.
[16] Horst Schwebel, *Die Kunst und das Christentum. Die Geschichte eines Konflikts*, München 2002,15.
[17] Johannes Rauchenberger, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn 1999.
[18] Vgl. Wolfgang Jean Stock, *Europäischer Kirchenbau 1900–1950 /European Church Architecture 1900–1950. Aufbruch zur Moderne /Towards Modernism*, München 2002; Marcus Nitschke (Hg.), *Raum und Religion. Europäische Positionen im Sakralbau. Deutschland, Österreich, Polen*, Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle Krems, Salzburg 2005.
[19] Vgl. hier neben den Zeitschriften *Kunst und Kirche* und *Das Münster*: Rainer Bürgel und Andreas Nohr (Hg.), *Spuren hinterlassen… 25 Kirchbautage seit 1946*, Hamburg, 2005.
[20] Georg Langenhorst, *Neue Unbefangenheit. Religion und Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart*, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 227–232, hier 231.
[21] Vgl. vor allem Heinrich Schmidinger, *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts,* 2 Bände, 2. Aufl., Mainz 2000. Vgl. auch Magda Motté, *«Esthers Tränen, Juditbs Tapferkeit». Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004; Christoph Gellner, *Schriftsteller als Bibelleser. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004.
[22] Vgl. Klaus Dermutz, *Gott auf der Bühne. Das zeitgenössische Theater und die Transzendenz*, in: Herder Korrespondenz 59 (2005), 529–534.
[23] Vgl. allein die im Mainzer Matthias-Grünewald-Verlag seit 1994 erscheinende und von Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst herausgegeben Reihe *Theologie und Literatur*.
[24] Wolfgang Braungart u.a., *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, 3 Bände, 1997–2000.
[25] Wolfgang Braungart, *Literaturwissenschaft und Theologie*, 56.
[26] Hans-Martin Gutmann und Harald Schroeter-Wittke, *Musik und Religion*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Hg. Peter Eicher, München 2005, Bd. 3, 117–127, hier 117.
[27] Joachim Herten, *Geistlicher Brückenschlag. Kirche im Dialog mit neuer Musik*, in: *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 366–370. Vgl. diesen Text auch zum Folgenden!
[28] Peter Hasenberg (Hg.), *Religion im Film*. Erweitert und durchgesehen als Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen, Köln 1999.
[29] Jörg Hermann, *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*, Gütersloh 2001.
[30] Vgl. Reinhold Zwick, *Theologie und Film*, in: *Zur Debatte*, September bis Dezember 2000, 16–19.
[31] Vgl. die seit 2000 im Marburger Schüren-Verlag erscheinende Schriftenreihe *Film und Theologie*.
[32] Georg Langenhorst, *Ertrag und Perspektiven*, in: Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hg.), *Schreiben ist Totenerweckung*, 175–189.

Reinhold Zwick · Münster

EINE FRAGE DES BLICKS

Zur Kontinuität einer christlich inspirierten Filmästhetik

Zwischen Wiederverzauberung und «turn to theology»

Mit Verve hat unlängst der englische Theologe und Religionsphilosoph Graham Ward mit seinem Buch «True Religion»[1] ein neues Nachdenken über den gegenwärtigen gesellschaftlichen Status des Religiösen eingefordert. Entsprechend dem Konzept der Buchreihe, in der es erschienen ist, bündelt Ward die (interessanterweise wiederholt aus luziden Analysen neuerer Spielfilme entwickelten) Grundthesen seiner Diagnose in einem einleitenden «Manifest». Nochmals gerafft meint er dort: Im weltweiten Maßstab würden wir derzeit Zeuge einer tiefgreifenden Erschütterung des Vertrauens auf universal vermittelbare Werte, auf die Idee der Gleichheit und auf den Fortschritt. Das aber bedeute nichts anders als die Erosion, ja den Zusammenbruch der tragenden Axiome des Säkularismus. Unbeschadet dass dies an der Oberfläche unserer Lebenswelt vielfach noch unsichtbar ist, ereigne sich untergründig und unaufhaltsam fortschreitend eine «Implosion sowohl des Säkularismus wie des Liberalismus» (VIII). Ein Symptom dieser Implosion sei die breite Bewegung einer «Wiederverzauberung» unserer Wirklichkeit. Die hohe Frequenz von Phänomenen, die nach «Religion» und «Religiösem» aussehen, sei geradezu ein Kennzeichen der Postmoderne geworden. Der zeitgenössische Kulturbetrieb bediene sich gerne der ‹Religion›, um Objekte, Events oder «marktgenerierte Lifestyles» (ebd.) mit einem Hauch von Transzendenz und Spiritualität zu überzuckern, aber Religion bleibe dabei nur ein Oberflächenphänomen, ein angepasster ‹special effect› (IX). Da diese ‹Konjunktur› vom Markt regiert und von den

Reinhold Zwick, geb. 1954 in Vohenstrauß (Oberpfalz); Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; 1996-2001 Professor für «Alt- und Neutestamentliche Exegese» am Fachbereich Religionspädagogik der Katholischen Fachhochschule Freiburg; seit Sommersemester 2001 Professor für «Katholische Theologie und ihre Didaktik, Schwerpunkt: Biblische Theologie» an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster; Mitglied der Katholischen Filmkommission für Deutschland; Mitglied der Internationalen Forschungsgruppe «Film und Theologie» (1997-2003 als deren Koordinator).

Medien gesteuert wird, bedeute die Allgegenwart von religiös anmutenden Phänomenen eine «Liquidierung» (VIII) der ‹wahren Religion›. Doch in einer markanten Gegenbewegung zu diesem Trend ereigne sich andernorts gleichzeitig eine «Rückkehr zu authentischen theologischen Traditionen» und zu auf sie «gegründeten Weisen des Nachdenkens» (IX). Ward meint einen neuen «turn to theology» zu beobachten, der die öffentliche Geltung der Theologie wieder nachhaltig stärken könne. Als dessen Kehrseite drohe freilich die Intensivierung von «Kulturkämpfen», wenn die erstarkenden Glaubensgemeinschaften zunehmend auf eine «Politik der Differenz» setzen und ihre Überzeugungen «fetischieren» (ebd.).

Passiv *und aktiv* hat der Film an beiden von Ward beschriebenen Entwicklungen Anteil: Als Erzählraum, der sich großzügig bei religiösen und mythischen Traditionen jedweder Couleur bedient und eigene Mythen generiert, war das Kino von Anfang an sehr säkularisierungsresistent. Aktuell aber schwimmt es ganz oben mit auf der Woge der Wiederkehr eines Religiösen, das zumeist, wie Ward sagen würde, zur «magischen, mystischen Politur» (132) oder eben zum «Spezial-Effekt» verkommen ist. Mit Fantasy-Epen wie der «Herr der Ringe»-Trilogie oder «Der König von Narnia» (in einem weiteren Sinn auch der «Harry Potter»-Serie) und Mystery-Thrillern à la «Der Da Vinci Code», die allesamt weltweit auf den vordersten Plätzen der Kinohitlisten stehen[2], mit seinen Heerscharen von Engeln (zuletzt wieder in Luc Bessons «Angel-A»), mit seinen Teufeln, Dämonen und anderen Zwischenwesen (z.B. im Mega-Erfolg der «Fluch der Karibik»-Staffel) ist das Kino derzeit ein, wie ich es nennen möchte, *großes Kraftwerk der Wiederverzauberung*.

Zum anderen partizipiert der Film aber auch an der ernsthafteren, eben nicht nur spielerischen Rückbesinnung auf religiöse Traditionen und Fragestellungen, wie sie Ward unter dem Titel «turn to theology» versammelt. Im Zeichen «widerständiger Identitäten» (134) verbindet sich dies nicht selten mit einem wachsenden konfessionellen Selbstbewusstsein. Solch eine Re-Konfessionalisierung ließe sich paradigmatisch an dem bemerkenswert erfolgreichen «Luther» von Eric Till (2003) aufzeigen, dem ersten Kinofilm über den großem Reformator seit fünfzig Jahren.

Jenseits der «Story»

Es wäre freilich schlecht um die Filmkunst bestellt, erschöpfte sie sich in Sachen ‹Religion› in diesen beiden Tendenzen der ‹Wiederverzauberung› und eines expliziten, mitunter offensiven ‹turns to theology›. Jenseits des Mainstream-Kinos, dem man auch gehobene einheimische Produktionen wie «Der neunte Tag» (2004) oder «Sophie Scholl» (2005) zurechnen darf, die beide ein Handeln aus christlicher Überzeugung thematisieren, hält sich

doch erfreulich beharrlich oder, besser, verjüngt sich immer wieder die ‹alte› religiös-spirituelle Tradition der «7. Kunst». Da es sich dabei um zumeist vom Budget her kleinere Produktionen handelt, sind die Abhängigkeiten vom Markt reduziert und können die eigenen künstlerischen Visionen konsequenter umgesetzt werden. Persönliche Präferenzen nicht verleugnend denke ich hier beispielsweise an die Filme der Gebrüder Dardenne (zuletzt überragend mit «L'enfant»), an Aki Kaurismäki und Bruno Dumont, an Christian Petzold, Michael Haneke und Wim Wenders, oder jetzt auch an eine junge Regisseurin wie Valeska Grisebach mit ihrem phänomenalen, erst zweiten Spielfilm «Sehnsucht». Nur in den wenigsten Fällen werden in Arbeiten von Filmkünstlern aus dieser Reihe Glaube und Kirche explizit thematisch, so etwa in (auch künstlerischen) ‹Ausnahmeerscheinungen› wie «Requiem» (2005), Hans-Christian Schmids psychologisch genauer Studie über den Exorzismus-Fall der Anneliese Michel, oder Philip Grönings bestechender – und für sein Genre auch außerordentlich erfolgreicher – Karthäuser-Dokumentation «Die große Stille» (2005). Fast durchweg bestätigt sich hier ansonsten eine Tendenz, die schon in den 60er Jahren die Antworten auf eine Umfrage des italienischen «Centro Cattolico Cinematografico» zum Thema «Ist ein christlich inspiriertes Filmschaffen möglich?»[3] regiert hatte. Typisch war die Auskunft des amerikanischen Regisseurs Stanley Kramer: «*Jedes Thema* und *jede menschliche Lage* kann im christlichen Sinne interpretiert werden und in diesem Licht gesehen werden.» Natürlich *kann* ein solches Thema auch ein Stoff aus der christlichen Glaubenstradition, etwa aus der Kirchen- oder Heiligengeschichte, sein. Entscheidend aber, ob es sich um einen Film mit religiös-spiritueller Valenz und, enger gefasst, um ein christlich gestimmtes Werk handelt, ist die Art und Weise der filmästhetischen Vermittlung. Auch in der eben genannten Umfrage wurde wieder und wieder betont, dass das christliche Moment vor allem eine Frage der ‹*Haltung*› ist. Und diese Haltung artikuliert sich zuvorderst über die Ebene der spezifisch filmischen Inszenierung. Unter Umständen kann ein Film sogar allein über seine Gestaltung mit Hilfe der film*spezifischen* Ausdrucksmittel eine religiöse Dimension gewinnen: nicht die Geschichte, die er erzählt, macht ihn dann zu einem religiösen Film, sondern die Art und Weise *wie* diese Geschichte in das Medium Film umgesetzt ist. Pointiert: worauf es ankommt, ist der Blick.

Lakonisch bringt dies auch das vielzitierte, vielen ‹Vätern› (zumeist Rainer Werner Fassbinder) zugeschriebene Diktum «Die Einstellung ist die Einstellung» zum Ausdruck: d.h. die ästhetische Organisation der Einstellung als kleinster syntagmatischen Einheit des Films entscheidet über die Einstellung im Sinne der geistig-ideellen und womöglich auch christlichen Haltung.[4] Sollten also Luc und Jean-Pierre Dardenne tatsächlich einmal,

was man kaum zu hoffen wagt, einen historisierenden, vor allem sozialgeschichtlich sensiblen Jesusfilm drehen, worüber zumindest nachzudenken und zu recherchieren[5] sie im kleinen Kreis nach der Verleihung des Tempelton-Preises bei der letzen Berlinale einräumten, selbst dann wird nicht die Wahl des Protagonisten, sondern die Inszenierung entscheiden, ob wir es mit einem christlichen Film zu tun haben. Denn wie hat doch einmal treffend der amerikanische Regisseur, Drehbuchautor und Filmtheoretiker Paul Schrader gesagt: «Es gibt profane Filme über etwas Sakrales, und es gibt sakrale Filme über etwas Profanes.»[6]

Das lebendige Erbe von Robert Bresson …

Befragt man die Dardennes nach ihren filmkünstlerischen Vorbildern, verweisen sie besonders auf Robert Bresson (1907-1999); und dieser, wie ich bei meinen Studenten erfahren muss, jüngeren Kinogängern meist völlig unbekannte Name, begegnet auch bei fast allen oben genannten Regisseuren in der vordersten Reihe ihrer Inspiratoren. Nicht anders ist es bei der Riege der Regisseure, deren ‹Bekenntnisse› zu Bresson James Quant in seiner Anthologie versammelt hat. Mit Namen wie Chantal Akerman, Michelangelo Antonioni, Jean Cocteau, Atom Egoyan, Victor Erice, Rainer Werner Fassbinder, Louis Malle, Martin Scorsese oder François Truffaut liest sie sich fast wie ein Who is Who der Filmkunst.[7] Zusammen mit Yazujiro Ozu und Carl-Theodor Dreyer war Bresson, der heute allenthalben als einer der größten Meister einer Filmästhetik von spiritueller Kraft und Tiefe gilt,[8] auch der Hauptgewährsmann für Paul Schraders immer noch bedeutsamen Versuch der Beschreibung eines spezifischen «Transcendental Style in Film».[9] Bei Bresson verschränkt sich die Filmsprache zwar stets eng mit dezidiert christlichen, besonders von Paulus und Pascal inspirierten Fragen und Motiven. Um zum Tragen zu kommen und von innen heraus zu wirken, hat er aber immer danach gestrebt, die thematischen Aspekte in eine ihnen adäquate Haltung des Sehens zu übersetzen: in eine Filmsprache, die im Sichtbaren ein Unsichtbares ahnbar zu machen sucht, und die den Blick christlich ‹stimmt›, indem sie ihn unter das Vorzeichen der Barmherzigkeit stellt und vom Grundakkord von Glaube, Hoffnung und Liebe durchklungen sein lässt. Das bedeutet natürlich nicht, dass deshalb irgendwelche Dimensionen des Menschseins, zu denen auch die Abgründe und Ekstasen gehören, auszublenden wären. Entscheidend ist vielmehr, wie man sie angeht: zynisch oder um die Schaulust zu bedienen oder in der Perspektive des genannten Grundakkords.

Bresson als Vorbild aufzurufen kommt dem Votum für eine Filmästhetik gleich, die auf Askese setzt und den Pegel des Expressiven möglichst zurücknimmt. Von christologischen Kategorien inspiriert könnte man von einer

‹kenotischen Ästhetik›, d.h. einer ‹Ästhetik der Entäußerung› sprechen, die sich von allen verführerisch lockenden Eindruckstechniken und Tricks löst, um zum Eigentlichen, zur Essenz vorzustoßen. In Zeiten der Bildinflation und der forcierten visuellen Überwältigungsstrategien scheint man sich seitens spirituell sensibler Filmkünstler ziemlich einig, dass nur über eine Purgierung der Bilder und Töne noch eine Sensibilisierung und Intensivierung der Wahrnehmung erreicht und unterbrechende Erfahrungen vorbereitet werden können. Der dafür ebenfalls denkbare konträre Pfad des Bilderrausches, der Bildekstase hat hingegen wegen der Gewöhnung an die Bildgewitter des Mainstream-Kinos sein Potential weithin eingebüßt.

… und Andrej Tarkowskij

Die Konsequenz, mit der Bresson sein Konzept eines Reichtums, der gerade der Kargheit entspringt, in alle Register des filmischen Ausdrucks übersetzt hat, begeisterte auch Andrej Tarkowskij, der selbst unstrittig zu den herausragenden, wie Bresson heute freilich beim breiten Publikum zusehends in Vergessenheit geratenden Filmkünstlern des 20. Jahrhunderts zählt. Viele Projekte hatte Tarkowskij im Kopf und im Herzen – darunter auch einige mit explizit religiösen Stoffen, etwa über den Heiligen Antonius und gegen Ende seines Lebens immer dringlicher einen Jesusfilm mit dem Arbeitstitel «Golgatha». Doch nur sieben lange Spielfilme, allesamt getragen von einer tief christlichen Inspiration, hatte er realisieren können. War es lange Jahre die sowjetische Kulturbürokratie, die ihn behinderte, so später seine Krebserkrankung, der er viel zu früh, im Alter von erst vierundfünfzig Jahren, erlag. Anlässlich seines Todestages, der sich am 28. Dezember 2006 zum zwanzigsten Male jährt, seien einige der für seine Filmkunst grundlegenden und für ein spirituelles Kino überhaupt bleibend bedeutsamen ästhetischen Maximen erinnert. In vielem knüpft auch Tarkowskij dabei an Bresson an. In seinem Tagebuch «Martyrolog» notiert er nach einer persönlichen Begegnung mit dem Franzosen: Bresson sei ein «Genie», mit weitem Abstand vor anderen Regisseuren, weil er mit einem «Minimum an Mitteln» auskäme, weil es in seinen Filmen «nichts Unnützes, Überflüssiges» gebe.[10] Tarkowskij weiß, dass er selbst hinsichtlich der Ökonomie der Mittel nicht so radikal ist wie Bresson, fühlt sich ihm aber doch geistesverwandt. Wie Bresson ist er überzeugt, dass Film «mehr (ist) als eine bloße Erzählung und auch mehr als ein Stoff»[11] und sich deshalb gegenüber Literatur und Drama auf sein Proprium besinnen müsse. In einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1979 zitiert er zustimmend die «wunderbaren Gedanken» des älteren sowjetischen Filmtheoretikers Michail Prischwin: «Man muß im Film wie bei der Fotografie nur mit deren ureigenen Mitteln arbeiten. Falls diesen Mitteln keine Idee zugrunde liegt, sollte es lieber, gleich den amerikanischen Filmen,

ein Kino ohne Ideen sein, als daß man vergeblich versuchte, sich irgendwelche Ideen aus der Literatur herbeizuholen.»[12]

Das Ureigene der Filmkunst liegt für Tarkowskij im «rhythmisch Durchkonstruieren»[13], hat also zuvorderst etwas mit der ‹musikalischen› Behandlung der Zeit zu tun. *Rhythmus* meint für ihn aber nicht eine «metrische Abfolge von Filmteilen», wie sie aus der Länge der Einstellungen resultieren könnte, sondern «konstituiert sich aus dem Zeitdruck innerhalb der Einstellung»,[14] aus dem «Spannungsbogen der in ihnen abgelaufenen Zeit»[15]. «Die versiegelte Zeit» ist der programmatische Titel Tarkowskijs für die Sammlung seiner filmästhetischen Reflexionen, und treffend haben die beiden amerikanischen Filmwissenschaftler Vida T. Johnson und Graham Petrie ihrem wichtigen Tarkowskij-Buch den Untertitel «Eine visuelle Fuge» gegeben.[16] Mit welcher «Sorgfalt und Präzision» Tarkowskij «sämtliche Bewegungs- und Intonationselemente des Films als Töne und Klänge erfährt und zu einer synergetischen Polyphonie verdichtet»[17], hat Hans-Dieter Jünger in seiner erhellenden Studie «Kunst der Zeit und des Erinnerns» am Beispiel von «Nostalghia» durchbuchstabiert und braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Bei aller Aufmerksamkeit für den Rhythmus und die Montage war Tarkowskij aber immer auch an der *Stärkung des Bildes* gelegen.[18] Hier wirkt zum einen die hohe Bildkultur und Bildtheologie des orthodoxen Christentums nach, und nicht zufällig beschäftigt sich sein frühes Meisterwerk mit dem Ikonenmaler «Andrej Rubljow» (1966). Zum anderen wird auch seine intensive, das bald abgebrochene Orientalistik-Studium (1951) überdauernde Beschäftigung mit der fernöstlichen Spiritualität, insbesondere mit dem Zen-Buddhismus, wichtig. Sie nährt seine Überzeugung, dass es im Film von grundlegender Bedeutung ist, den Dingen und Ereignissen *ihre* Zeit zu geben und diese ihnen eigene Zeitlichkeit dem Zuschauer spürbar werden zu lassen. In der «Versiegelten Zeit» notiert er dazu: «Das filmische Bild ist (…) seinem Wesen nach Beobachtung von Lebensfakten, die in der Zeit angesiedelt sind, die entsprechend den Formen des Lebens selbst und dessen Zeitgesetzen organisiert werden.» Dabei dürfe «das filmische Bild nicht im Widerspruch zu seiner natürlichen Zeit zergliedert und aufgespalten, nicht dem Fluß der Zeit entzogen werden. Denn ein Filmbild wird unter anderem nur dann auch tatsächlich kinematographisch, wenn die unabdingbare Voraussetzung gewahrt bleibt, daß es nicht nur in der Zeit lebt, sondern die Zeit auch in ihm, und zwar von Anfang an, in jeder seiner Einstellungen.»[19]

Der ausgehaltene Blick, die geduldige Beobachtung werden so zum unerlässlichen Medium einer über das Filmsehen vermittelten spirituellen Erfahrung. Solch ‹offenbarende› Blicke finden sich viele in Tarkowskijs Filmen, ja sind geradezu das Kennzeichen seiner filmischen Handschrift.

Einen von ihnen, den er zu gerne mit der Kamera festgehalten hätte, hat er selbst in seinem Tagebuch ins wortsprachliche Medium übersetzt:

«Auf dem Land zog einmal an einem heißen und sonnig hellen Sommertag eine schwarze und irgendwie winterliche Wolke auf. Wenn man sie ansah, war klar, daß sie nicht einfach Regen oder Gewitter trug: Alles umher veränderte sich und nahm neue Bedeutung an. Mir schien sogar, ich sähe unser Haus zum ersten Mal. Das Gewitter kam, und es hagelte. In wenigen Minuten waren Flußufer und Wiesen mit weißen Streifen bedeckt – wie Verwehungen beim ersten Schneefall. Dann kam die Sonne heraus, obwohl es weiter hagelte. (…) In der Sonne begann der Hagel zu tauen. Innerhalb von wenigen Minuten war er spurlos verschwunden. Die Wiesen dampften, ins Herz zog Ruhe ein, und die von den Bäumen geknickten Zweige weckten fröhliches Staunen – war das ein Film! Hätte ich in diesem Augenblick eine Kamera zur Hand gehabt!»[20]

Intensiviert und mit Erfahrungsdichte aufgeladen werden sowohl die Bilder wie auch der Rhythmus, der sie organisiert, durch das Moment der *Unterbrechung*. Und hier schließt sich wieder der Kreis zu Bresson, kommt doch auch bei diesem, wie Paul Schrader gezeigt hat, durch die feinen Risse, die sich zu massiven Brüchen steigern können, eine Bewegung der Transzendierung und Neubeschreibung der Wirklichkeit in Gang. An Tarkowskijs Filmen kann man viele Register auf Bild- und Tonebene, um Unterbrechungserfahrungen zu induzieren, studieren. Gemeinsam ist den Verfahren, dass sie umso intensiver wirken, je geduldiger sie vorbereitet sind. Ein wohl klassisches Beispiel für eine religiös signifikante Unterbrechung, die sich zuvorderst filmästhetisch vermittelt, ist das Ende von «Andrej Rubljow»: das Ende einer spirituellen Suchbewegung, das Einströmen des Lichts der Offenbarung nach einer langen Reise durch die Finsternis, der Durchbruch zu schöpferischer Gestaltungskraft nach der Lähmung in der Nacht des Zweifels – dies wird dem Zuschauer sinnlich zur Erfahrung gebracht durch eine multiple Unterbrechung in der ästhetischen Organisation: durch den plötzlichen Umbruch von Schwarzweiß zu Farbe, vom vertrauten Spektrum der Einstellungsgrößen zur verfremdenden, fast schon mikroskopischen Großaufnahme, durch den Wechsel von Narration zu Deskription, vom Konkreten des ‹Real-Bildes› zum Abstrakten des ‹Kunst-Bildes›, vom Profanen zum Sakralen.

«Die Rückkehr» – auch zu Tarkowskij

Tarkowskij gilt oft als «Außenseiter»[21] unter den großen Filmkünstlern, und für geraume Zeit war es um ihn und sein filmästhetisches Programm recht still geworden. Alexander Sokurow, sein bekanntester Schüler, ging zusehends eigene und phasenweise sehr hermetische Wege; von Konstantin

Lopuschanskij, der mit «Briefe eines Toten» (1986) grandios begonnen hatte, war seit der überladenen «Russischen Symphonie» (1994) leider nichts mehr zu sehen, andere aus Tarkowskijs Schülerkreis, wie der von ihm geschätzte Jura Riwerow,[22] wurden schon in Russland stark behindert und fanden im Westen nie Aufmerksamkeit. Doch als dann 2003 in Venedig der bis dahin völlig unbekannte *Andrej Swjaginzew* mit seinem nur 400.000 Dollar teuren Spielfilmdebüt «Die Rückkehr» (Originaltitel: «Woswraschtschenije»)[23] antrat und auf Anhieb den «Goldenen Löwen» gewann, wusste man, dass Tarkowskijs Erbe noch lebendig ist, und zwar nicht nur in den Schwundstufen eines selektiv operierenden Epigonentums. Unbeschadet Swjaginzews originärer filmkünstlerischer Leistung, war mit «Die Rückkehr» doch strukturell alles wieder da und kraftvoll als vital und tragfähig bestätigt, wofür Tarkowskij eingestanden hatte: eine die Wahrnehmung intensivierende Askese in den filmsprachlichen Mitteln, die Sorgfalt im Rhythmus der Montage, die ausgehaltenen Blicke, das Entbergen der dem Gezeigten eigenen Zeitlichkeit und die von der Unterbrechung freigesetzten Energien.

Andrej Swjaginzew. Die Rückkehr

In Interview hat sich Swjaginzew zu dem tiefen Eindruck bekannt, den eine Tarkowskij-Werkschau auf ihn als Achtzehnjährigen gemacht hatte, daneben aber auch auf andere Vorbilder verwiesen: auf Michelangelo Antonioni, Akira Kurosawa, Alfred Hitchcock und eben, von ihm dieser Reihe vorangestellt, auf Robert Bresson.[24] Wie Tarkowskij erzählt Swjaginzew seine Geschichte primär über die Bilder und stößt dabei unprätentiös zu den letzten Fragen vor. Ganz behutsam verortet er sich dabei in der jüdisch-christlichen Tradition. Etwa durch den nur kurz ins Bild genommenen Stich zur «Opferung Isaaks» auf jenen Seiten einer Gustave Doré-Bibel, zwischen die zwei Jungen ein Foto mit ihrem Vater eingelegt hatten. Völlig unerwartet war dieser nach zehn, von ihm niemals erklärten Jahren der

Abwesenheit zu ihnen zurückgekehrt. Der Film erzählt dann von einer Reise, auf die sie der Vater wenig später mit dem Einverständnis der Mutter mitnimmt und die sie zuletzt auf eine einsame Insel führt. Dort eskalieren die ungeklärten Beziehungen zwischen ihnen: auf Seiten der Söhne die Spannung zwischen Öffnung und Distanz dem ihnen Fremden gegenüber, beim Vater zwischen dem Reklamieren von Autorität und einer unter Härte verborgenen Zuneigung. Während der Vater namenlos bleibt, was Teil des ihn umgebenden Geheimnisses ist, heißen seine Söhne Iwan und Andrej – fast archetypische russische Namen, aber auch die Namen der Titelfiguren der beiden ersten Langfilme Tarkowskijs: «Iwans Kindheit», der vierzig Jahre vor «Die Rückkehr» als erster russischer Film überhaupt den Hauptpreis von Venedig gewonnen hatte, und «Andrej Rubljow».

Außer mit dem Abraham-Isaak-Stich und einem Bildzitat des bekannten – u.a. auch von Pier Paolo Pasolini (in «Mamma Roma», 1962) benutzten – «Cristo morto» von Andrea Mantegna in einem frühen Blick auf den schlafenden Vater kommt ‹Religion› auf der Erzähloberfläche nicht vor. Und dennoch ist «Die Rückkehr» ein zutiefst vom christlichen Glauben imprägniertes Kunstwerk: durch die den Bildern eingeschriebene, sie tragende Haltung, mit der sich Andrej Swjaginzew den Fragen von Schuld und Verantwortung, von Hass und Liebe, kurz: dem Geheimnis des Menschen nähert. Der Regisseur hoffte, dass die Zuschauer die Filmhandlung nicht als «private Geschichte», sondern «wie ein Gleichnis betrachten».[25] Doch er weigerte sich, das Gleichnis selbst durch eine Interpretation aufzuschlüsseln, sondern wollte dem Zuschauer Freiheit lassen bzw. seine Freiheit beanspruchen – auch ein wichtiges Moment einer christlich inspirierten Filmästhetik. Das Gleichnishafte deutet sich deshalb nur an, etwa auch in den sieben, durch Zwischentitel deutlich markierten Tagen, in die sich der Film gliedert: von Sonntag bis Samstag, sieben Schöpfungstage in der christliche Reihung

und Deutung, wie Hans-Werner Dannowski, der Präsident von «Interfilm», in seiner schönen Predigt anlässlich der Überreichung des Templeton-Preises[26] an Swjaginzew richtig bemerkt hat: Beginnend mit dem Sonntag, dem Tag der Auferstehung, auf den hier die Rückkehr des Vaters fällt, und endend am Samstag, dem Tag der Grablegung Christi, im Film der Tag, an dem der Leichnam des Vaters, der beim Versuch seinem jüngeren, von Suizid-Gedanken erfüllten Sohn rettend beizuspringen, zu Tode gestürzt ist, mitsamt dem Boot, in dem ihn die Söhne zurück von der Insel geschafft hatten, im See versinkt.

Der Sieben-Tage-Rhythmus und das Bild von Isaaks Opferung weisen beide auf das Buch Genesis und die diesem eigene menschheitsgeschichtliche, universal gültige Dimension, die wie in Swjaginzews Film zuvorderst in Gestalt einer Familiengeschichte entwickelt ist. Der Regisseur wollte erklärtermaßen mehr als ‹nur› von einer krisenhaften Vater-Sohn-Beziehung erzählen. Worum es ihm ging, war der Versuch, «einen mythologischen Blick auf das menschliche Leben zu werfen.»[27] Gefragt ob er ein «religiöser Mensch» sei, antwortete er: «Ich gehöre nicht zu denjenigen, die ständig in die Kirche rennen, sehe mich aber als religiös. Fragen der religiösen Weltanschauungen, bezogen auf christliche Werte, sind Kernfragen, die mich faszinieren.»[28] Deshalb hatte er auch, wie er bei anderer Gelegenheit sagte, das sich ohnehin durch «großer Tiefe» auszeichnende Drehbuch noch weiter mit «religiösen und mythologischen Motiven» anreichern wollen.[29] Dies freilich ganz behutsam, ohne die zur interpretativen Anstrengung herausfordernde Mehrdeutigkeit zu unterlaufen. Denn ganz im Sinne unseres eingangs formulierten Plädoyers für das Nicht-Explizite in Sachen Religion und Film meint auch Andrej Swjaginzew: «Man sollte nicht laut über sakrale und wichtige Bedeutungen sprechen: Sobald wir über diese Dinge zu schwatzen beginnen, verdunstet sofort all das, was magisch und sakral ist.

Man sollte nicht über das sprechen, was von wirklicher Bedeutung ist, sondern es nur andeuten. Dies habe ich in meinem Film versucht zu tun.»[30] Durch diese Achtsamkeit hält der Regisseur, wie der Filmkritiker Andreas Kilb bewundernd bemerkte, «jene Balance, die im Kino am schwierigsten zu halten ist: zwischen dem, was ein Bild bedeutet, und dem, was man tatsächlich sieht»; so wirke sein Film «in allen entscheidenden Momenten immer zugleich symbolisch und real.»[31]

Solche ‹Wunder›, wie «Die Rückkehr», sind wie in den anderen Künsten auch im Kino selten. Man begegnet ihnen mehr an den Rändern und in unbekannteren Filmlandschaften, die nicht mit großem Werbeaufwand Aufmerksamkeit erheischen können. Gut, dass es hierzulande wenigstens die von den christlichen Kirchen gestützten Filmzeitschriften «film-dienst» und «epd Film» gibt und die Arbeit der ökumenischen Jurys, die hier Wegweiser sein können.[32] Denn wer sich nur an die Titel und Inhaltsangaben hält, wenn sie von Religion und Christlichem künden, wird sich oft, ja wohl zumeist enttäuscht sehen. Ist es doch der Blick, der entscheidet.

Anmerkungen

[1] Graham Ward, True Religion (Blackwell Manifestos), Manchester 2003 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert. – Ward ist Ordinarius für kontextuelle Theologie und Ethik in Manchester

[2] Vgl. die Statistiken unter www.boxofficemojo.com und www.insidekino.de. – Näheres zu dieser Entwicklung in meinem Beitrag: Magdalena, Superman & Co. Zur Konjunktur religiöser Sujets im Kino, in HerdKorr 2006, Sonderheft «Renaissance der Religion».

[3] In Auszügen im «film-dienst» publiziert als «Beilage» zu: 18. Jg., Nr. 6 (1965) – dort das folgende Zitat (Herv. R.Z.).

[4] Als Buchtitel hat das Diktum die Filmwissenschaftlerin Gertrud Koch für eine erhellende Untersuchung aufgegriffen, in der sie «visuelle Konstruktionen des Judentums» (Untertitel) erschließt (es 1674), Frankfurt a.M. 1992.

[5] Immerhin besonders mit Hilfe von John P. Meiers dreibändigem Werk «A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (New York 1991-2001)!

[6] Vgl. Reinhold Zwick, Die Kraft der Reduktion. Begegnung mit Paul Schrader, in: film-dienst 46. Jg., Nr.14 (1993) 4-8, hier 7.

[7] Vgl. James Quant (Hg.), Robert Bresson (Cinematheque Ontario Monographs, 2), Toronto 1998, 523-591.

[8]Einer solchen Ästhetik habe ich mich an anderer Stelle über basale Koordinaten der christlichen Spiritualität anzunähern versucht – im Anschluss an Christian Schütz' grundlegenden Artikel zu diesem Stichwort in dem von ihm herausgegebenen «Praktischen Lexikon der Spiritualität» (Freiburg 1992, 1178f): Besagte Koordinaten dieser Spiritualität sind ihr *dialogischer* Charakter, durch den sich christliche Existenz stets in den «Dialog mit den Menschen, dem Leben und der Welt» gestellt weiß, ihre «*Alltäglichkeit*», die im Sinne des inkarnatorischen Prinzips gerade dem «sogenannten normalen oder profanen Leben eine ungeheure Aufwertung» zuteil werden lässt, und

ihre «*Humanität*», ihre Sorge «um die erfüllte Menschlichkeit des Menschen» und damit auch die geduldige Aufmerksamkeit für die Prozesse der Menschwerdung wie auch deren Hemmnisse. All dies lässt sich als Grundhaltung in vielen Filmen wiederfinden, insbesondere solchen der Bresson-Tradition. – Vgl. Reinhold Zwick, Filmästhetik und Spiritualität. Einige unzeitgemäße Gedanken, in: Reinhold Jacobi (Hg.), Medien – Markt – Moral. Vom ganz wirklichen. fiktiven und virtuellen Leben, Freiburg-Basel-Wien 2001, 66-72

[9] New York 1988; (Originalausgabe: Berkeley 1972). – Dazu jetzt eingehend mein Beitrag: Risse im Sichtbaren. Paul Schraders *Transcendental Style* als implizite Ästhetik des Erhabenen im Film, in: Christian Wessely (Hg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das «unverfügbar Andere» (Festschrift Gerhard Larcher), Regensburg 2006, 285-306.

[10] Andrej Tarkowskij, Martyrolog II. Tagebücher 1981 – 1986, Berlin 1991, 256f.

[11] Andrej Tarkowskij, Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films, Berlin-Frankfurt a.M., erweitere Neuauflage 1985, 137.

[12] Andrej Tarkowskij, Martyrolog. Tagebücher 1970 – 1986, Berlin 1989,223.

[13] Martyrolog II, 134.

[14] Die versiegelte Zeit, 138 (Herv. i.O. getilgt).

[15] Ebd. 136.

[16] The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fugue, Bloomington & Indianapolis 1994.

[17] Hans-Dieter Jünger, Kunst der Zeit und des Erinnerns. Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern 1995, 69 (vgl. bes. 69-89).

[18] Vgl. hierzu auch den sehr schönen Band: Andrej A. Tarkowskij, Lichtbilder. Die Polaroids, München 2004.

[19] Die versiegelte Zeit, 77f.

[20] Martyrolog II, 94.

[21] So Willibald Sauerländer anlässlich seiner Rezension des «Lichtbilder»-Bandes: Süddeutsche Zeitung vom 24.08.2006.

[22] Vgl. Martyrolog II, 47.

[23] Der Film ist mittlerweile auch in einer schönen DVD-Edition erschienen.

[24] Vgl. Margret Köhler, «Oft sind die Männer einfach verschwunden». Ein Gespräch mit Andrej Swjaginzew zu seinem Film ‹The Return – Die Rückkehr›: www.kinofenster.de/ausgaben/kf0404/inter1.htm.

[25] Zit. n. ebd.

[26] Die Predigt wurde dankenswerterweise ins Presseheft des Verleihs «movienet Film GmbH» (München) übernommen, vgl. 13-16, hier: 14 (auch im Internet unter: www.movienetfilm.de/die_rueckkehr/presseheft.php).

[27] Zit. n. ebd. 3.

[28] Zit. n. Köhler, «Oft sind die Männer einfach verschwunden».

[29] Zit. n. einem Interview unter www.friedrich-pilsner.de/kritiken/menschen/interviewandrejs-wjaginzew.

[30] Presseheft, 7f.

[31] Andreas Kilb, Das russische Kino ist wieder da: Andrej Swjaginzews großartiges Filmdebüt «Die Rückkehr», in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 30.03.2004 (auch unter: www.faz.net).

[32] Unter den vielen Preisen, mit denen «Die Rückkehr» bedacht wurde, war in Venedig der Preis der Internationalen katholischen Medienorganisation «Signis», in Cottbus der Ökumenische Preis; in Berlin der von der evangelischen «Interfilm» verliehene Tempelton-Preis. Daneben war «Die Rückkehr» «Kinotipp der katholischen Filmkritk» und «Film des Monats» der «Jury der Evangelischen Filmarbeit».

Johannes Rauchenberger · Graz

WAS INTERESSIERT GEGENWARTSKUNST AN DER BILDWELT DES CHRISTENTUMS?

I. Von der Flöte am Marktplatz

Es wäre kühn, das Lied von einer Wiederkehr der Religion in der Kunst anzustimmen: Es bildete eine grobe Dissonanz im mühsam anerkannten Feld der Autonomie, wie es gleichzeitig auch voraussetzte, dass sich die Religion aus der Kunst längst zurückgezogen hätte. Im Spiel der Weltwahrnehmungen und -deutungen ist allerdings eines ziemlich unbestreitbar: Dass sich die moderne christliche Theologie, zumindest so wie sie sich im Lehrbetrieb darbietet, von der jeweils zeitgenössischen Kunst bis auf wenige bekannte Ausnahmen absentiert hat. Manche fachkundige Diagnosen gehen denn sogar so weit, dass sie – die Theologie – mit dieser Vernachläßigung einer «ästhetischen Vernunft»[1] gar «die Moderne nur halb rezipiert»[2] habe. Neutral formuliert: Sie hat das Terrain der Kunst, aus welchen Motiven auch immer, *anderen* überlassen. Das ist an sich noch nicht verwerflich, wenn es anderswo besser verwaltet ist. Problematisch aber ist es dann, wenn Perspektiven, Tiefensichten und -klänge in der ästhetischen Aneignung und Bearbeitung von Welt, die eben in der Kunst durch ihre formale Gestaltung und Durchdringung unbestreitbar am konzentriertesten zum Ausdruck kommt, verloren gehen oder nicht mehr zu Gehör gebracht werden. Ohne Zweifel ist auch die Agora der Künste vielsprachig und mitunter schwer versteh- oder vermittelbar. Ohne Zweifel gab es nicht nur Vermittlungsprobleme, sondern auch grobe Hierarchiegefälle im jeweils eigenen Selbstverständnis dem jeweils anderen gegenüber. Zumindest letzteres ist in den letzten Jahren deutlich abgeebbt, so dass man heute eine allfällige Bestreitung religiöser Dimensionen in zeitgenössischer Kunst, bis in die 80er, 90er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts durchaus geübtes «Ondit» im zeit-

Johannes Rauchenberger (geb. 1969) ist Kunsthistoriker und Theologe (MMag. Dr.). Er leitet seit 2000 das Mehrspartenhaus für zeitgenössische Kunst in Graz, das Kulturzentrum bei den Minoriten. Er ist Kurator zeitgenössischer Kunst, Kulturpublizist und Lehrbeauftragter für Kunst und Religion an der Universität Wien.

genössischen Kunstdiskurs, mittlerweile selten findet. Auch in der Theologie ist nunmehr im Allgemeinen eine große Offenheit für ästhetische und künstlerische Fragestellungen zu finden, doch Offenheit allein verspricht noch keine Sprachfähigkeit. Diese wäre nachdrücklich zu fördern.

Dabei ist in der Kunst grundsätzlich wieder alles möglich und darstellbar, was vor einigen Jahren noch undenkbar gewesen wäre. In dieses späte «anything goes» darf sich nun auch die in der Kunst thematisierte Bildwelt der Religion einfügen. Ob sich letztere nach doch so lang anhaltendem Bann und Ausschluss darüber freuen soll, soll vorerst noch offen bleiben.

Ein neues Interesse an Religion in der künstlerischen und kuratorischen Bearbeitung dokumentieren umfangreiche Ausstellungen[3], die explizit das Thema benennen, aber auch Kunstereignisse wie Biennalen[4], europäische Kulturhauptstädte, die «Religion als Kulturfakor» aufgenommen haben[5], oder einfach Ausstellungen im so genannten Kunstbetrieb.[6] Idealtypisch sehe ich die genannten Perspektiven in der Ausstellungspolitik der letzten Jahre vor allem in drei Richtungen sich bewegen: Einmal in der Thematisierung des Konfliktpotentials, das sich aus der Bilderfrage der Religionen ergibt[7], zum anderen in der Thematisierung eines weit gefassten Spiritualitätsbegriffs, der auch auf die Kunst beziehbar wäre[8], und schließlich in der expliziten Aufnahme, Bestreitung und Transformation tradierter religiöser Bildwelten.[9]

Am Tor einer gemeinsamen Allianz gegen den Strich der Zeit

Eine ideale Kommunikationssituation in der Rezeption von Kunst setzt das Bekenntnis zu einer völligen Autonomie der Gestaltung, der Formensprache und der Bedeutung voraus – auch und gerade dann, wenn man ein Interesse für religiöse Dimensionen in der Gegenwartskunst anmeldet. Denn dort, wo künstlerische Verdichtungen *mit religiösen Fragestellungen* augenfällig gelingen, sind es meist völlige Neuschöpfungen im Binnensystem des jeweiligen Künstlers oder der Künstlerin. Anleihen aus dem christlichen Bilderfundus spielen dabei nahezu keine Rolle. Die Themen, die dabei interessieren, kreisen um Tod, Geburt, Zeitlichkeit, Schuld, Gnade, Zerbrechlichkeit von Leben, Schönheit, Stille, Verlangsamung. Sie sind dort angesiedelt, wo auch die Kirche in ihren offiziellen Stellungnahmen zu einer allgemein gehaltenen Kunst der Gegenwart ihre größtmögliche Allianz mit der Kunst sieht: «Die Kirche braucht die Kunst nicht vor allem, um ihr Aufträge anzuvertrauen und so ihren Dienst zu erbitten, sondern um mehr und Tieferes über die ‹Conditio humana›, über Glanz und Elend des Menschen zu erfahren. Sie braucht die Kunst, um besser zu wissen, was im Menschen ist.»[10]

Die allgemeine anthropologische Entdeckungsleistung der Kunst, die ästhetische Verdichtung der Weltwahrnehmung gehört zu den Basisgeschäften für eine zeitgenössische fundamentaltheologische Begründungsleistung über die Sinnhaftigkeit des Redens und der Vorstellung von Gott.[11] Die extreme Diversivität der modernen und zeitgenössischen Kunst erfordert freilich eine unverzichtbare Einzelanalyse, die Kenntnis von Werk- und Künstlerbiografie, um Kunstwerke sprachfähig zu machen für einen von den Vorzeichen der Autonomie geleiteten Dialog mit anderen Erkenntnis- und Wissenssystemen, wie sie etwa auch die Theologie darstellt. Dabei ist der Erkenntnisweg nicht notwendigerweise eine Einbahnstraße (wie etwa von der Kunst zur Theologie), wiewohl die Gegenrichtung der Dialogfähigkeit und Interpretation viel zu selten befahren wird. Themen solcher Art in der Kunst, die das umfassende Humanum betreffen, sind in existentiellen oder ästhetischen Kategorien beschreibbar und sind damit, wenn auch sich permanent verändernd, in einer gewissen Weise zeitlos oder immer wiederkehrend. Sie bedürfen im Kunstdiskurs wenigstens einer philosophischen Interpretation. Keinesfalls aber kann man behaupten, dass eine theologisch orientierte Annäherung an Kunst mit einem Bann belegt wäre oder dass sich Kunsthallen oder Galerien in den letzten Jahren Kunstwerken unter den Vorzeichen der Religion nicht angenommen hätten. Angesichts der schmalen Öffentlichkeit, die Kunst und Religion im vielfältigen Stimmengewirr der Gegenwart mitunter haben, ist eine Allianzsituation gegen eine banalisierende Weltwahrnehmung nur allzu willkommen.

Im Felde der Infragestellung

Die Rede von der «Wiederkehr der Religion», aber auch ein neues Interesse an der Fragestellung von Religion in der Kunst darf auch am Anfang des 21. Jahrhunderts nicht über die grundsätzliche Infragestellung hinwegtäuschen: Es ist zumindest eine Fremdheit, die beide «verbindet». Eine solche Fremdheit ist freilich eine Chance für einen neuen Blick, auch wenn sich beide Bereiche zunächst nur in Extremvereinfachung wahrnehmen. Denn Kunst und Religion stehen in dieser Sichtweise einander grundsätzlich «entgegen»[12]. So ist – bevor von einer neu gesehenen möglichen Nähe zwischen Kunst und Religion zu reden ist – schon aus methodischen Gründen an die Entfremdung zwischen diesen beiden Sinnwelten wenigstens zu erinnern.

Die Größe der Themen, denen sich die Religion stellt, bzw. – aus der Sicht des künstlerischen Resultats – vorgibt, sich zu stellen, ist nach wie vor im Modus ironischer Auflehnung bildwürdig. Was sich geändert hat, ist höchstens das Objekt der Bestreitung. Die Thematisierungen von hehren Begriffen wie «Total Sakral», «Gott», «Sünde», «Glaube», «Tod», «Amen»,

«Liebe», wie sie etwa unvergleichlich das Kölner Künstlerpaar *Anna und Bernhard Blume*[13] gestaltet hat, «bezeichnen etwas, das uns jetzt fehlt»[14].

Die Wiederkehr der Religion, wie wir sie in den letzten Jahren vor allem in fundamentalistischem und extremistischem Kleide in einer bedrohlichen Nähe zur Gewalt erleben, steht im reziproken Verhältnis des Rückzugs ihrer Dominanz als sozialer, politischer wie psychischer Machtinstanz in westlichen Gesellschaften. Im Zuge einer umfassenden Säkularisierung sind auch die künstlerischen «Abarbeitungen» von meist aus der Kindheit stammenden und in ihr aufgesogenen Milieus konfessionsspezifischer Prägung zurückgegangen, die später auch zum kreativitätsstiftenden Potential geworden sind: Künstlerinnen und Künstler einer jüngeren Generation sind zu solch scharfen bildlichen Auseinandersetzungen zum Thema Religionskritik aufgrund mangelnden Leidensdrucks nicht mehr so disponiert oder fähig, wie wir es von der «Vätergeneration» her kennen. Auch Bewertungen von Blasphemie sind nur in Milieus möglich, wo festgelegte Tabus existieren. Wo diese sich verwischen, ist auch die Lust künstlerischer Tabubrechung im Schwinden begriffen bzw. verschwunden – oder aber sie wird selbst als Altpathos der Elterngeneration persifliert.[15]

Infragestellung ist aber viel mehr als Gleichgültigkeit. Diese kann bedrohlicher sein. Und sie kann plötzlich, wie es der sogenannte «Karikaturenstreit» Anfang 2006 in der islamischen Welt deutlich gemacht hat, zu einer plötzlichen Gewaltexposion führen, wenn vermeintlich nicht existente Tabugrenzen weggewischt sind. Gleichgültigkeit bedeutete auch das Verstummen der stimulierenden Töne, die für eine Kultur notwendig sind – jenseits von Angst durch Radikalismus. Denn es ist eine ganz andere Kunst, im Stimmengewirr der Gleichgültigkeit eine Melodie herauszulesen, die viel schwieriger zu setzen und zu entschlüsseln ist. Nichtsdestotrotz fragen wir deshalb: Inwiefern ist Religion – präziser formuliert: sind Bildwelten des Christentums – für Gegenwartskunst interessant?

II. Von der kulturellen Imprägnierung christlicher Bildwelten

Wenn man – wie es die Geschichte der Kunst oft so deutlich nahe legt – die Bildgeschichte einer Zeit auch als Religionsgeschichte liest, sind zentrale Imaginationen der christlichen Religion auf den Abstellgleisen der Geschichte abgestellt oder sind wenigstens mit dem Status der Musealisierung versehen. Dass sie sich dort befinden, ist keineswegs nur fremdverschuldet. Der Tatbestand hat unterschiedliche Gründe, Zuträger und Verantwortlichkeiten, die hier nicht näher verfolgt werden können. Es wurde deshalb oft das Ende christlicher Kunst diagnostiziert. Angesichts der Überfülle und der geschichtlichen institutionellen Dominanz der christlichen Religion ist eine Emanzipation, wie sie die Geschichte der neuzeitlichen Autonomie

darstellt, nur allzu nachvollziehbar. Die buchstäbliche Machtlosigkeit in kulturellen Belangen in der Moderne hat dem Christentum aber nicht nur geschadet – wenn man die aus der einstigen Pracht geborene Hybris der Moderne gegenüber bedenkt.[16] Davor ist diese Religion nun gefeit, die an ihr vollzogene und von ihr rezipierte Bildkritik ist durch das Feuer der Aufklärung gegangen. Fest steht jedenfalls, dass in den letzten Jahren nach Dezennien der Distanz und Bestreitung von einer neuen «Bildwürdigkeit» von Elementen christlicher Formensprache in der gestaltenden Ebene in der aktuellen Kunstproduktion auszugehen ist, was vor fünfzehn Jahren noch beinahe undenkbar erschien. Sie befindet sich fast nie auf den Gleisen kirchlicher Bildausstattung, sondern auf den Haupt- und Nebengleisen der aktuellen Kunstszene.

Es geht hier allerdings kein Revival christlicher Ikonografie im klassischen Sinne vonstatten, dazu ist das Betriebssystem Kunst längst viel zu komplex und ausdifferenziert. Vielmehr geraten Elemente christlicher Ikonografie zum Spielball für künstlerische Konzepte – einem spätantiken Steinbruch oder postmodernen Datenpool vergleichbar, der einer untergegangenen oder untergehenden Kultur gedient hat oder einer umzubauenden nützlich ist. Dieser Prozess sollte keinesfalls nur negativ oder kulturpessimistisch gedeutet werden. Eine solche Neubildung wirkt auf dem Rücken ihrer eigenen Geschichte in einer entschiedenen Profanität. Aber auch darin ist sie als kulturelle Gestaltungskraft offen für eine theologische Bearbeitung.

Aus diesem Grunde soll im Folgenden nach einigen exemplarischen Beispielen gesucht werden, die «Identitätsmarker» der christlichen Bildwelt zur Gestaltung ihrer eigenen künstlerischen Konzepte heranziehen.[17] Was finden Künstlerinnen und Künstler an der Bildwelt des Christentums für die je eigene Gegenwartskunst gestaltungswürdig? Die Frageperspektive halte ich auch deshalb durchaus für aufschlussreich, als kulturelle Imprägnierungen einer Religion zum Vorschein kommen, die von der aktuellen wissenschaftlichen Bearbeitung des Glaubens, wie sie die Theologie darstellt, vielleicht nicht so sehr beachtet werden.

Compassion – (Mit-)Leiden

Den Schmerz der Welt im Schmerz eines Körpers zu binden war die kulturelle Integrationskraft der christlichen Passionsidee, gebündelt im berühmten Passionsvers aus den Klageliedern des Propheten Jeremias: «Si est Dolor sicut Dolor Meus?» (Klgl 1,12). Die Andacht solcher Passion erfordert die Geste innerer Devotion. Es geht nicht um das Leiden an sich, sondern um den Konzentrationspunkt des Leidens der Welt überhaupt, der hier zum Beweis am eigenen Körper gefordert wird. Als das zentrale Motiv christlicher Emotionalität drohte das Mit-Leiden immer wieder ins Depot der

religionsbeschwerlichen Belastungen zu gelangen. Das Christentum als die etikettierte und nach Nietzsche allzu oft verspottete Religion des Leidens hat deshalb mitunter versucht, sich eine andere *Corporate Identity* zu verpassen. Zwar hat sich die Politische Theologie angesichts der unendlichen Armut dieser Welt dieses Motiv wieder zu eigen gemacht, aber längst jenseits jener inneren Devotion, die die Geste des kulturell so bestimmenden Andachtsbildes einst erfordert hatte. Mit diesem Gestus geht der aus Bosnien stammende und in Zagreb lebende Künstler *Zlatko Kopljar* in seiner neunten Performance K 9, die er «Compassion K 9» und «Compassion K 9+» nennt, an die kulturelle Öffentlichkeit, indem er seinen eigenen Körper, immer in derselben knienden Haltung in schwarzem Anzug vor den Tempeln der politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Macht New Yorks mappt: Wall-Street, Guggenheim-Museum, Times Square…[18]

Zlatko Kopljar, K9 COMPASSION. UV Prints auf Synthetic-Folie, 180x220 cm, Video Loop (10'), 2004. Foto: Christian Nguyen

New York als «die Stadt der Städte dieser Epoche, (nicht Athen, nicht Alexandria, nicht Rom, sondern New York). Die Stadt als Zentrum der zeitgenössischen Kunst, des Ausdrucks der Vormachtstellung des globalen Neoliberalismus, die Stadt als Quelle kultureller, politischer und zivilisatorischer Hegemonie»[19]. In Dreiviertel-Rückenansicht sehen wir den Künstler als Performer in belebten Straßen, an einer Kreuzung, am Gehsteig, vor Fassaden berühmter Gebäude knien, in einer in sich versunkenen Haltung und Andacht. Ob er meditiert, ob er anbetet, um Gnade ersucht, ob er in einer zynischen Haltung anklagt – es ist nicht entschieden. Die Präsenz eines erbarmungslosen Gegenübers, das sich im symbolischen Zentrum einer

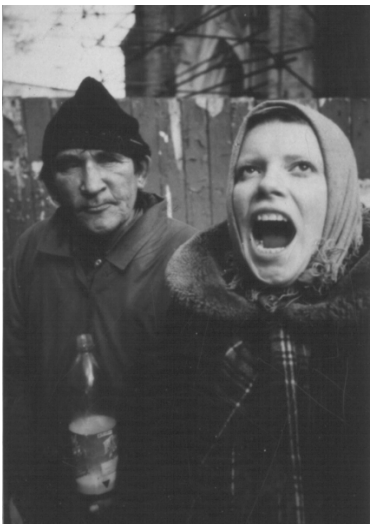
globalisierten Wirtschaft, Macht, Kultur und Politik bündelt, ruft die Geste der knienden Andacht dieses performenden Körpers hervor.

Kopljars Arbeiten entstanden bereits seit den 90-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in einer paradoxen Konfrontation zwischen der damaligen Mikro- und Makropolitik, zwischen individuellen Verlusterlebnissen während des Balkankrieges (sein Vater wurde Opfer eines Bombenangriffs) und dem Versuch der Einbindung in größere Bewältigungszusammenhänge. Das Verständnis des Körpers – seines eigenen Körpers – als Paradigma für ein zeitgenössisches Körperverständnis sucht im Prozess des performativen Mappens eine Neubildung im Verständnis der Gegenwart. Es ist die Konfrontation zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Aggressivität und Meditation, zwischen Politik und Religion. Christentum wird dabei dem Materialismus entgegengesetzt, die Erfahrung des Neoliberalismus jener der postkommunistischen Zeit, die Schere zwischen lokal und global geöffnet – all dies erfährt in diesen Bildern des Kniens vor den Tempeln der Gegenwart eine künstlerische Synthese und Neubildung.

Die Geste einer Religion wie des Christentums ist, so lehrt es die Kunst, weniger die Geste der Masse, sondern der individuellen Gebärden. Sie sind es, die interessant sind, um bearbeitet zu werden. Die Geste der Devotion im Sinne von Rückzug und Innerlichkeit ist die eine, jene von Expression und emotionalem Ausbruch die andere. Diesen Gebärden hat man einst die Bezeichnung «Pathosformeln» (Aby Warburg) gegeben. Diese hat die christliche Bildgeschichte im Besonderen ausgeprägt; sie sind uns vor allem seit der Spätrenaissance und seit dem Barock als kulturprägende Substanz vertraut. Christliche Gebärden haben – so gesehen – einen Wiedererkennungswert, auch wenn vordergründig anderes dargestellt ist. Einer der bekanntesten Fotokünstler der ehemaligen Sowjetunion, *Boris Mikhailov*, hat in seiner Serie CASE HISTORY Obdachlose, Verstoßene und Arbeitslose, Kranke körperlicher und psychischer Natur aus seiner ukrainischen Heimatstadt Charkov fotografiert, jene, die ausgegrenzt sind von der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung. Die Bilder, in der Tradition von tableaux vivants, versetzen in Szenen, wie sie vornehmlich die christliche Ikonografie im Kontext religiöser Erzählungen im Motiv der Kreuzabnahme, in Beweinungsszenen und in der Darstellung von Trauernden vorbringt.[20] Solche Assoziationen sind zwar nicht die Antwort auf die Darstellungsform, aber senken sich nieder oder drängen sich auf.

Der Inhalt der Darstellungen basiert auf keiner Heilsgeschichte, im Gegenteil: Die Fotografien offenbaren die Abwesenheit jeglicher Überhöhung durch Geschichte und Geschichten, das Dargestellte wird sogar zum «Fall Geschichte», wie der Titel suggeriert: «Si est Dolor…» – den Passionsvers von einst reden stumm die Protagonisten dieser Bilder. Das Leiden dieser Menschen ist buchstäblich hoffnungslos; die Folie der Rückerinnerung

durch aus der christlichen Bildwelt konnotierten Gesten ist nicht einmal Anklage der Ohnmacht angesichts dieser Existenzen, höchstens ein blasser Schimmer einer in der Hoffnungslosigkeit geborenen Weltdeutung – aber mit dem seltsamen Glanz einer Haltung, die man mit «Würde» umschreiben kann.



Boris Mikhailov, CASE HISTORY
Foto 1999. Courtesy The Artist

Sinnlosigkeit und Sinnenfülle. Jugendkultur, Naherwartung und Martyrium

Ob Widerschein, Antithese oder Zitat: Die aus der christlichen Bildwelt kulturell imprägnierten Gesten haben keineswegs alle das Schicksal der Musealisierung erlitten, sondern dienen auch als Folien einer Kunstauffassung, die zeitdiagnostisch arbeitet.

Mit dem Anspruch eines «postreligiösen Menschen» [21] – «für uns steht Religion zur Weltdeutung nicht zur Verfügung» [22] – verwendet das in Wien und London lebende Künstlerpaar *Muntean/Rosenblum* (* 1962) Pathosformeln der abendländischen, vor allem christlichen Kunstgeschichte, durchforstet sie nach pathetischen Gesten und Haltungen und sampelt sie mit Bild- und Kompositionselementen der Werbeästhetik wie auch der House- und Popszene zu berührenden Ikonen zeitgenössischer Jugendkultur. In der religiösen Ikonographie Gefundenes als Remix mit den Gesten der von Sturm- und Drangzeiten gezeichneten Psychen Heranwachsender, vom Leben noch nicht erreichter und geprüfter Körper werden für ihre Suche nach zeitgenössischen Formen des Pathos perfekt eingesetzt. So entstehen «polyphone» Bildstrukturen, die die Darstellung von Pathos und Emotion subtil be- und hinterfragen. Wir finden Gesichter und Körper, auf

denen Wundmale geschminkt sind, jugendliche Körper, die ihre Arme hoch strecken und ihre Münder öffnen wie auf barocken Altarbildern. Die meist mit Kapuzenjacken bekleideten Teens sind unermesslich im Anspruch, hoch an Idealen, unausgereift in Strategien.

Ihre lebensphilosophischen Weisheiten sind als Bildunterschriften oder Filmhintermalungen meist aus dem Internet und aus Modegazetten entnommen. Ihre Benennbarkeit erhebt den Anspruch der Globalisierung, sie sind alle im Englischen, der Lingua Franca gegenwärtiger Jugendkultur, verfasst. Sie sind nicht selten religiöser Sprache, vornehmlich in fundamentalistischer Vereinfachung, entlehnt. Die pathetischen Gesten dienen dazu, das Scheitern und die Sinnlosigkeit des Daseins auf die Spitze zu treiben und gleichzeitig dort in der Schwebe zu halten. Die Konnotationen mit Bildfiguren der Vergangenheit stehen in hartem Kontrast zur Alltagswirklichkeit von Jugendlichen, ob es eine KFZ-Werkstätte, ein Autobahnparkplatz, eine Wiese, auf der man liegt, oder ganz einfach die übliche Jugendzimmerästhetik ist. Im Video «Not To Be/Not To Be at All» (2003) etwa heben sich vom Hintergrund einer Autowerkstätte die Standbilder von KFZ-Mechanikern im Vordergrund ab.

Muntean / Rosenblum, «Not To Be. Not To Be At All» (Videostills), 16:9,

Die pathetischen Gesten dieser Mechaniker, die zu Standbildern gefroren sind, stammen unverkennbar aus der christlichen Bildgeschichte. Zu den getragenen Klängen religiöser Musik und zu einer Stimme, die Sentenzen jugendlicher Lebensschwere als unendliche Leere inszeniert, treten die Schauspieler im Vordergrund nach und nach ins Bild, während in der Auto-Werkstätte die Reparaturen erledigt werden. Durch das langsame Rotieren der Kamera gerät alles in Schwebe: Es wird das Gefühl vermeintlicher Sinnlosigkeit («Not to be. Not to be at all») im Leben dieser jungen

Menschen evoziert; unklar bleibt, ob es sich um KFZ-Mechaniker oder Schauspieler handelt – ein Schweben zwischen Authentizität und Künstlichkeit. Am Ende des Loops wird unverkennbar an das Weihnachtsbild erinnert. «Maria» hält ihre Arme offen und blickt erwartungsvoll nach oben, ein Mann («Josef») hält den Lötkolben als verfremdete Kerze in eine Mitte, die leer ist, ein anderer («Hirte»/«König») weist just darauf hin. Aber kein Kind ist da, niemand, den man anbeten kann.

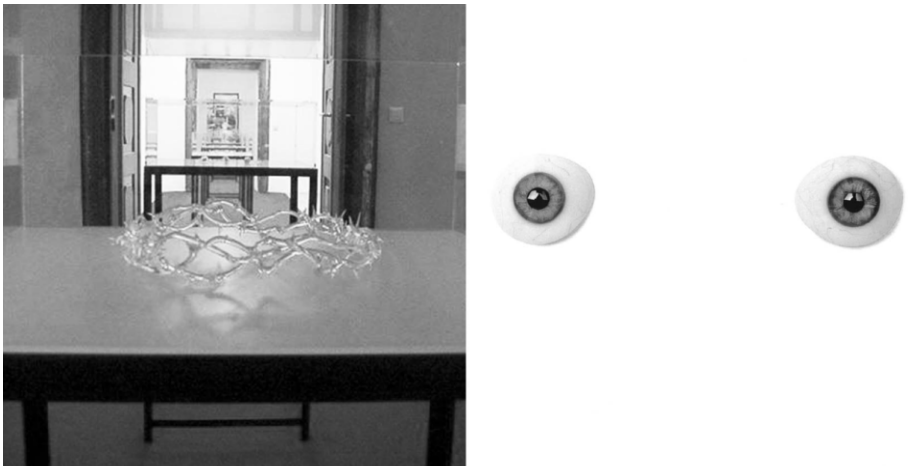
Die Gesten und Sprüche der jugendlichen Akteure halten der Lebenswirklichkeit nicht stand. In früheren Werkphasen des Künstlerduos sind es nicht nur Fotografien und Tafelbilder, sondern auch Live-Performances, die zu Tableaux-Vivants-Szenen gefrieren: In der Installation «Why Die?» sitzen während der Vernissage Jugendliche mit weißer Kapuzenjacke und bagettiertem Gesicht auf einem in die Überdimensionalität aufgeblähten Playmobil-Berg, der in seiner Form auch an Bergformationen in Giottofresken erinnert, und erwarten das Ende. «Why Die?» erinnert an eine Sekte, die in fundamentalistischer Blindheit in den 70-er Jahren in Amerika Massenselbstmord beging und fragt nach der Sinnlosigkeit des Sterbens angesichts fundamentalistisch-religiöser Blindheit. «Why Die?» thematisiert aber auch Sinn, Sinnlosigkeit und Sinnfindung an der Fragilität des Jugendalters. Wer das Leben hinterfragt, hat folglich auch das Sterben zu hinterfragen, um damit vielleicht wieder beim Leben anzukommen. Die Erinnerung aus der religiösen Bildwelt ist eine kulturelle Resterinnerung einer anderen Welt, die nur dazu verwendet wird, die Sehnsucht, die nicht stillbar ist, zu benennen. Mit den Bild-Folien der Vergangenheit wird intendiert, mit «präzisen Mehrdeutigkeiten […] die Frage offen zu halten»[23].

WHY DIE? Living Sculpture
Installationsansicht, Minoriten-Galerien im Priesterseminar Graz, 1999

Das eigene Leben einem übergeordneten Prinzip radikal unterzuordnen gehört zu den kaum nachvollziehbaren Rätseln religiöser Existenz, mit der derzeit die westliche Zivilisation zunehmend in Schach gehalten wird. Der Lohn solchen Sterbens, die Unsterblichkeit, hängt an der Idee des Martyriums. Zwar besteht ein erheblicher Unterschied, ob man nur sein eigenes Leben für eine höhere Wahrheit opfert oder unzählige Schuldlose mit in den Tod reißt: Aber die Idee des Martyriums verbindet die großen Religionen, die ein Jenseits verheißen. Wie sie sich dabei zur Gewalt verhalten, ist schließlich gegenwärtig so bedrängend wie kaum zuvor. Gegenwärtig wird Martyrium medial nur am Islam diskutiert. Aber für die traditionsstiftenden Erzählungen des Christentums ist es nicht minder konstitutiv.

Die Kölner Multi-Media Künstlerin *Claudia Schink* (*1960) hat in Form von Ausstellungen und Büchern in ihrem mehrjährigen Projekt «Das Abendland» vier gestaltende Grundprinzipien des Abendlandes festzumachen versucht: «Die Naturwissenschaft» – «Die Entstehung der Malerei» – «Die Alchemie» – «Das Christentum». Im letzten Part, dem «Christentum», sind es vor allem Märtyrerinnen, Marterwerkzeuge und eine an liturgische Sprache angelehnte poetische Ambivalenz von Zärtlichkeit und Grausamkeit, die die bestimmende Religion des Abendlandes künstlerisch festhalten. Die Ausstellungen des Projektes «Das Christentum» tragen jeweils lateinische Titel.[24] «Das Erbe des Christentums», so die Künstlerin, «stellt in ganz besonderer Weise ein kollektives Unterbewusstsein unserer Gesellschaft dar, das die Handlungsweisen der Menschen unbewusst mitbestimmt. Dabei gilt eine besondere Beachtung der Herabwürdigung des Fleisches und der Frau. Viele der Entwürfe und Objekte beziehen sich daher auf die Stigmatisierung des Körpers als eines Herdes des Übels, welcher durch Leid und Schmerz niedergehalten werden muss. Die Vorherrschaft des Geistes über den Körper findet in der Tradition des Christentums eine besonders starke Ausprägung».[25]

So zeigt die Künstlerin zum einen Marterwerkzeuge, die auf Elemente christlicher Ikonografie der «Herrenpassion» Bezug nehmen: mundgeblasene Glasobjekte wie Nägel, ein Stück Holz und eine Dornenkrone. Benannt sind diese Objekte nach traditionsbildenden Städten der Christenheit: «Rom», «Cöln», «Avignon», «Cluny», «Constantinopel», ausgestellt als kostbare Pretiosen in Glasvitrinen. Die Durchsichtigkeit des Glases zeigt geistige Überhöhung an, jenseits der Brutalität der Realität, in der sie Wirklichkeit waren. Diesen mundgeblasenen Objekten der Passion sind jene Beweisstücke des Martyriums von Frauen beigestellt, die in derselben Transluzität auch die «corpora relicta» von Märtyrerinnen wie der Hl. Margareta, der Hl. Perpetua und Felicitas, der Hl. Agathe, der Hl. Thekla, der Hl. Lucia zeigen: abgezogene Haut, abgeschnittene Brüste, ausgestochene Augen, ausgerissene Haarzöpfe.



Claudia Schink, «Rom», Glas, mundgeblasen, Durchmesser: ca. 20 cm, 1996, (Ausstellung: SOLILOQUIA, Minoriten Galerien im Priesterseminar, Graz 2001, Foto: Johannes Rauchenberger), «Lucia», Glas mundgeblasen, nach den Augen der Künstlerin, je 2 cm x 3 cm, 1998

Mit diesen Objekten definierte sich die Künstlerin auch selbst als Membran – in Form von Abgüssen ihrer Hand, ihrer Brüste, ihres schwangeren Bauches, ihrer Haut. Das Martyrium der Frau wird in den christlichen Legenden meist mit dem Siegel der Jungfräulichkeit verbunden. Diese wird hier in «Relikten» für männlich-sexuelle Perversion gezeigt, nicht nur als Ausweise für die Palme des Himmels. Denn die Perversion der Gewalt bildet die Kehrseite der legendären Überhöhung. Mehrmals lief somit während Claudia Schinks Präsentationen von «Christentum» ein Film, der Hunderte Frauen vor allem aus dem Bosnien-Krieg als Opfer von Lustmorden zeigt, während Mahlers 8. Symphonie mit «Wir genießen die himmlischen Freuden» erklingt. Die «Reliquien» aus Glas von Claudia Schink mögen an das kulturelle Erbe des Christentums erinnern – die Exklusivität für den Himmel haben die Märtyrerinnen von einst mit der fortdauernden Gewalt freilich eingebüßt. Offen bleibt die Frage, warum in diesem künstlerischen Projekt Claudia Schinks die kulturelle Erinnerung des Christentums so präzise an Zeichen festgemacht wird, die von Zeitgenossen nicht mehr eindeutig gelesen werden können. Die Kenntnis der Märtyrerinnen-Ikonografie ist nicht einmal einhelliger Wissensstand heutiger Theologen. Es geht um Symbolisierung, nicht bloß um Kritik an einer Haltung, die die subtile Spiritualisierung und deren immanente Prozesse hinterfrägt. Diese Infragestellung ist auch aufgehängt an der fortdauernden Gewalt. Die Balance zwischen ambivalenter Martyriumsgesinnung und deren positiver Symbolisierung gerät aber keinesfalls einseitig aus dem Lot. Diese Balance ist näm-

lich gleichzeitig ein «Wiedererinnern» – als eine Symbolisierung in einer Zeit, die an Datenmengen zwar reich, aber an positiven Symbolen arm ist.

Virgins und Virginitas. Stolz, Unbehagen und die Faszination von Unschuld

Ganz anders als unter den Vorzeichen sexueller Perversion nimmt die in Paris und Krakau lebende polnische Künstlerin *Marta Deskur* (★1962) das christlich so stark geprägte Motiv der Jungfrau auf.[26] Ihre «Virgins» haben keine erotischen Attribute der Weiblichkeit wie die Märtyrerinnen vorzuweisen, sondern sind das, was sie eigentlich gar nicht sein können: unverkennbar *schwanger*. Jede andere Konnotation wird von der Künstlerin tunlichst zurückgenommen. Die «Virgins» tragen aber kein weißes Kleid wie die Jungfrau Maria in der Bildwelt des Christentums, sondern sie sind nackt, auch wenn manche Haltung noch an die bekleidete Jungfrau erinnert. Der Blick der «Virgins» ist frontal auf den Betrachter gerichtet.

Das neue Leben wächst unverkennbar im Bauch, und die «Virgins» sind gar nicht verschämt, sondern stolz auf die wachsende Wölbung ihres Leibes. Sie sind in einer Serie als Leuchtkasteninstallation präsentiert; es fallen zunächst nur unterschiedliche Typen von Schwangeren mit notwendig sehr differenten Frisuren auf: idealtypisch, burschikos, feminin, barock. Beim zweiten Blick erst nimmt man wahr, dass es sich zwar um unterschiedliche Schwangere handelt, aber immer um dasselbe – der Künstlerin Marta Deskurs – Gesicht. Über die Entstehung sagt sie in einem Interview: «Leider konnte ich keine echte Jungfrau finden, die für mich posiert, daher musste ich erneut gewisse Wahrheiten verschleiern. Mädchen wollen keine Jungfrauen mehr sein. Für sie ist das etwas, wofür man sich schämen muss….»[27]

Dies ist einerseits eine Diagnose der Befreiung und zum anderen eine des Verlusts. Gerettet wird die Idee zunächst als feministische Errungenschaft: Weibliche Fruchtbarkeit ist auch ohne Penetration möglich. Selbst ein möglicher lustgewinnender Blick auf die Nacktheit prallt als Voyeurismus ab. Die Gleichartigkeit des Gesichts führt allerdings die Idee der Jungfrauenschaft, die viele göttliche Gründungslegenden auszeichnet, in die divinatorischen Machenschaften der Gegenwart: Was einst dem Eingriff Gottes vorbehalten war, Leben trotz menschlicher Unmöglichkeit und jenseits der sexuellen Zeugung zu ermöglichen, wird als Kenntnis und Problem der Gegenwart zur Disposition gestellt: Leben zu vervielfachen, Leben zu manipulieren und in Serie zu produzieren sind Fertigkeiten von Göttern, nicht von Menschen. Emanzipation ist dabei plötzlich von einer sexualgeschichtlichen Befreiung in eine bedrohende «Theogonie» gekippt.

Im 1996 entstandenen Video NOT TO BE TOUCHED wird noch das Wachsen zweier Babys erzählt als eine Geschichte von Freiheit, von Nachahmung, von Abgrenzung, und mit der Stimme des Kindes über ihre frei-

heitsspendende Mutter beendet. «She said: We are people of a greater creation NOT FOR TOUCHING.» Was also ist Berührung, was ist Befleckung – angesichts der «greater creation»? Aber die Geschichte der Zeit, die die Künstlerin in diesem Video angesichts zweier heranwachsender Kleinkinder beschreibt, wird umfassender, weg von der einfachen Biografie hin zur Verschränkung eines Epochengefühls, das sich mit dem Bildgedächtnis aus unserer (christlichen) Kultur vermengt. Dabei entfachen berührende Ungleichzeitigkeiten ihre bildnerische Potenz. Das Motiv der Berührung taucht auch in anderen Werken Deskurs immer wieder auf: etwa in einer nur von hinten gezeigten Nonne, die fortan ihren Schleier berührt («Mein Haar ist der Schleier»[28]), in einem schwimmenden 12-jährigen Mädchen mit «Engelshaaren», das mit ihren Haaren die Füße einer oder eines Erwachsenen berührt («Maria Magdalena»[29]), in zum Ornament geronnenen Kopftuchformen islamischer Frauen[30], die in Erinnerung an die Mosaikkunst des Orients auf Badezimmerfliesen «verewigt» sind.

Zusammenleben heute. Gruppenspiritualität

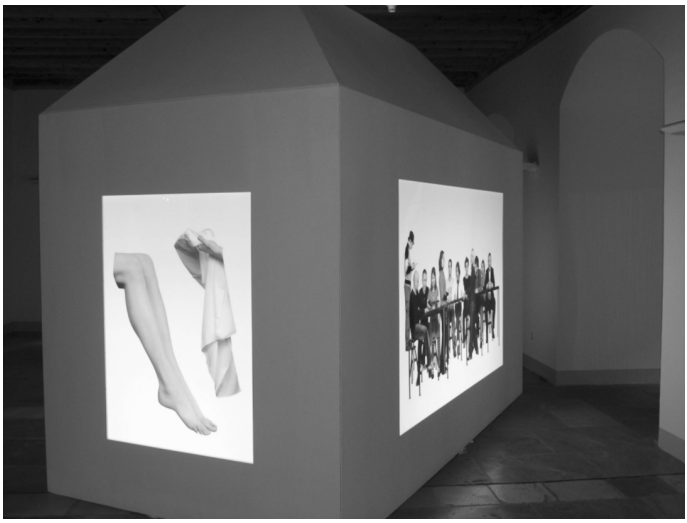
Das Bild als Ereignis zu gestalten, als Medium der Erzählung, gehört zu den Hauptmerkmalen der von christlichen Texten inspirierten Kunst. Diese Gattung ist im Prozess der Moderne wohl am stärksten in das Visier einer ästhetischen Kritik oder eines gestalterischen Banns geraten. Der Gründungstext des Christentums ist aber keine Kultanatomie, er wird in keiner numinosen Landschaftsmalerei absorbiert, sondern er ist eine *Erzählung*. Das ihm entsprechende Bild ist somit im Kern nicht in der Abstraktion eingelöst, sondern in der ästhetischen Grammatik der narrativen Figuration. Eine solch analoge Begriffsästhetik markiert eigentlich etwas Einfaches: Welche Modelle sozialer Interaktion oder des Zusammenlebens gibt es, die traditionsstiftend und integrativ sein können und in die Gestaltungskraft von Religion reichen? Die Erzählbilder des Christentums haben eine Reihe solcher Modelle vorgestellt – kunstgeschichtlich haben sich solche Bilder, wie auch etwa Historienbilder, buchstäblich «ausgemalt», es gab nichts mit formalen Mitteln Neues mehr zu entdecken. Erst mit der Entdeckung neuer Medien – Fotografie, Film, Computer-, Videokunst beispielsweise – steht auch dieses Genre plötzlich unter einem anderen Licht. So werden aus der christlichen Bildsprache vertraute Bildformeln (z. B. Heimsuchung, Imago Pietatis, Beweinung, Auferstehung/Himmelfahrt) etwa beim bekannten amerikanischen Videokünstler *Bill Viola*[31] als explizite Anleihen verstanden, um existentielle Urbilder im Zusammenhang mit Geburt, Kindheit, Freundschaft, Krankheit, Trauer, Tod künstlerisch neu zu thematisieren.

Jüngere Positionen, wie etwa jene von *Marta Deskur*[32] verwenden biblisch-christlich entlehnte Bildmuster für neue Sozialformen heutigen

Zusammenlebens: In den Leuchtkastenbildern dieser Serie sehen wir in frischer Komposition und Farbigkeit Bildthemen wie «Heimsuchung», «Fußwaschung» oder «Du sollst nicht töten».

Familienkonstellationen, die Marta Deskur zu neuen Lebensformen zusammengestellt hat, verquickt sie ausgerechnet mit christlichen Bildmustern – das hat sein kritisches Potenzial ebenso, wie es sich auch auf Jesuszitate stützen kann: «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert» (Mt 10,37). Oder: «Lass die Toten ihre Toten begraben» (Mt 8,21).

In einer jüngeren Arbeit, «Home», 2004, lassen zeitgenössische Figuren einer «Familie» in beinah archetypischen Vollzügen die Kraft scheinbar überkommener Bilder in uns aufsteigen. Der Hintergrund der Figuren, die in Tür und Fenster zu sehen sind, ist wie bei all diesen Leuchtkästen weiß, zeitlos und ortlos, in drängender Gegenwart. Ein Paar an der Tür besetzt die Schwelle eines Hauses im Gestus der Einladung, drei heranwachsende Mädchen schlafen wie drei weiße Engel, zwei Freunde helfen einem Verletzten oder verbinden ihn, drei «Grazien» kochen, ein großes Mahl wird gehalten, einem großen Fuß beim Waschen das Handtuch gereicht. All diese «Tätigkeiten» sind für die unmittelbare Gegenwart abgelichtet und erinnern gleichzeitig an die Geschichte der Malerei vor allem der großen christlichen Erzählzyklen zwischen Giotto und der Renaissance, mit der wir Bilder assoziieren. Die Bildinspiration reicht von Fra Angelicos «Frühstück, von Engeln gereicht» an der Predella seiner berühmten «Marienkrönung» im Louvre bis zur House- und Popszene der Jugendkultur, aus der heraus Marta Deskur ihre Serie «Family» entwickelt hat.



Marta Deskur, «Home», 2004. Ausstellung: Marta Deskur, Not To Be Touched. Minoriten-Galerien im Priesterseminar, 1.4.–12.5. 2006. Foto: Johannes Rauchenberger

III. Rückgriff, Mehrwert, Zuruf

Die Fragestellung, auf welche kulturelle Bildmuster wir zurückgreifen (können), wenn uns das Selbstverständliche abhanden kommt, ist drängender denn je: Ihr setzen die Polin Marta Deskur, aber auch andere hier vorgestellte Positionen, eine beeindruckende Bilderschau entgegen. Auch wenn die Bilder unter den Vorzeichen der Autonomie ihr eigenes Leben führen und einer anderen als der religiösen Weltdeutung angehören: Die Bilder, die eine Religion in die Welt gesetzt hat, können mitunter lange im religionsgeschichtlichen Depot verharren – sie sind, wie auch jedes Wissen, nicht auslöschbar, sondern sind frei und autonom genug für eine neue Leseweise und eine künstlerische Transformation. Sie – wie auch die völlig autonom gestalteten Bildfindungen – dienen auch dazu, scheinbar festgelegte Codes oder Errungenschaften von modernem Leben zu bestreiten oder zu hinterfragen: etwa Leben vom kleinsten Anfang an steuern oder unbegrenzt verlängern zu können, Zeit im Griff zu haben, Orte überwinden zu können, leidlos leben zu können, Beschleunigung ins Unermessliche zu ziehen. Ihnen setzen sie ihre ästhetischen Grenzen und Paradoxien entgegen. Das kulturelle Potential der christlichen Bildwelt ist dabei nicht verblasst, sondern wird auch als ein Lesen gegen den Strich der Zeit in Anspruch genommen. Auch wenn wir wichtige Imprägnierungen diagnostiziert haben – Kunst ist dennoch ein künstlerischer Kosmos *sui generis*; diesen Kosmos zu entschlüsseln macht den ästhetisch bedingten und erwirkten Mehrwert in der Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Fragestellungen aus, die die menschliche Existenz und die jeweilige Gegenwart betreffen. Infolgedessen ist es möglich – und auch wünschenswert – solche Werke in den Kontext religiöser Sprache und religiöser Welten zu bringen. Das zu ersuchen ist aber keineswegs zwingend; nie wäre es allerdings die *einzige* Möglichkeit der Interpretation. Wenn aber trotzdem versucht wird, derartige Werke gewissermaßen «vereinnahmend» ausschließlich in einem religiösen Kontext verstehen zu wollen, entziehen sich die Werke dieser kurzschlüssigen Annäherung – und auch diejenigen, die die Leidenschaft der Vermittlung übernommen haben, Kritiker, Galeristen, Künstler selbst, ziehen sich zurück. Wo man sich aber die Mühe macht, die Übersetzungsleistung mit der Diskretion (mitunter der Scham) religiöser *Sprachmächtigkeit* ins Wort zu fassen, wird das *Surplus* erfahrbar, das das bisherige Fehlen dieser Bemühung als Manko erscheinen lässt: Auch *religiös orientierte Kunstinterpretation* hat auf dem Boden entschieden profaner Kunst ihren genuinen, gar nicht so selten sogar ihren ausgezeichneten Ort. So könnte auch einmal ein Mehrwert für die Kunst durch die Theologie gedacht werden. Umgekehrt wäre es grob fahrlässig, den Mehrwert der Theologie durch die Kunst nicht in Anspruch zu nehmen. Schließlich scheint die kulturelle

Identität des Christentums aus der Fremdwahrnehmung heraus manchmal präziser gespiegelt zu werden. Und man müsste sich nicht einmal – wie gerade eben – neokapitalistischer Sprache bedienen, um verständlich zu machen, was dabei entgeht. Der so fehlende *Mehrwert* der «ästhetischen Vernunft»[33] lässt sich selbst mit der uralten Version von spielenden Kindern aufrufen, von denen es heißt, dass sie einander zurufen: «*Wir haben euch auf dem Marktplatz mit der Flöte aufgespielt, und ihr habt nicht getanzt*»[34]. Erst wenn man ihnen Gehör schenkt, ihrer Aufforderung nachkommt, wäre an ein mögliches Anstimmen des besagten Liedes zu denken.

Anmerkungen

[1] Vgl. Gerhard Larcher, *Vom Hörer des Wortes als «homo aestheticus»*. Thesen zu einem vernachlässigten Thema heutiger Fundamentaltheologie, in: Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg: Pustet 1996, 99-111, 99.

[2] Ebd., 100.

[3] Als Zusammenfassung der Ausstellungen der letzten 20 Jahre des 20. Jahrhunderts aus dieser Frageperspektive: Friedhelm Mennekes*: Zwischen Zweifel und Entzücken – Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, in: Stimmen der Zeit 124 (1999), 630-642, wiederabgedruckt als «*Das Geistige in der Kunst*», in: Ders., Profane und Sakrale Kunst, Statement Reihe S. 37; Regensburg 2003, 211–232.

[4] Vgl. auf den Biennalen von Venedig die Ausstellungen von: Mark Wallinger: Britischer Pavillon (2001), Maurizio Cattelan, «La Nona Ora» (2001); Kamera Skura – Kunst Fu: Tschechischer und Slowakischer Pavillon (2003).

[5] Vgl. *Himmelschwer. Transformationen der Schwerkraft*, hg. von Reinhard Hoeps / Alois Kölbl / Eleonora Louis / Johannes Rauchenberger (Ausstellungsbuch zur gleichnamigen Ausstellung bei «Graz 2003 – Kulturhauptstadt Europas»), Wilhelm Fink: München 2003 (http://www.minoritenkulturgraz.at/himmelschwer).

[6] *100 Artists See God*, Catalogue by John Baldessari & Meg Cranston, San Francisco 2004/05 (Wanderausstellung 2004-2006); *Gott sehen. Das Überirdische als Thema der zeitgenössischen Kunst*, Kunstmuseum Thurgau, Kartause Ittingen, 2005/06; *Gott sehen. Risiken und Chancen religiöser Bilder*, Kunsthalle Wilhelmshaven 2005/06. *Choosing my Religion*, Kunstmuseum Thun, 2006; CORPUS CHRISTI. Das Christusbild in der Fotografie von 1850-2000, hg. von Nissan Perrez, Edition Braus, Deichtorhallen Hamburg, 2003 und Kunsthalle Krems 2006.

[7] Bereits vier Jahre vor dem sog. «Karikaturenstreit» 2005/06 vgl.: *ICONOCLASH. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art,* ed. by Bruno Latour and Peter Weibel, ZKM Karlsruhe und The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002; *Die zehn Gebote*, hg. von Klaus Biesenbach für das Deutsche Hygiene Museum Dresden, Ostfildern-Ruit 2004.

[8] Wieland Schmied (Hg.): *Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts* (Ausstellung zum 86. Deutschen Katholikentag, 1980, Berlin – Schloß Charlottenburg) Das Buch zur Ausstellung, Stuttgart 1980; Ders., (Hg.) *GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit*, Cantz: Ostfildern-Ruit 1990.

[9] *Warum! Bilder diesseits und jenseits des Menschen,* hg. von Matthias Flügge und Friedrich Meschede im Auftrag der Guardini-Stiftung und der Stiftung St. Matthäus (Ausstellung zum 1. Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003), Hatje-Cantz: Ostfildern-Ruit 2003.

[10] Papst Johannes Paul II.: *Rede an Wissenschaftler, Künstler und Publizisten* am 12. 9. 1983 in der Wiener Hofburg. Vgl. die ähnliche Formulierung in GS 62.

[11] Vgl. dazu: Gerhard Larcher: *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch*, Theologie – Kultur – Ästhetik – Grazer fundamentaltheologische Schriftenreihe, Bd. 2, Wien 2006. Zur kritischen Würdigung dieses Ansatzes vgl. die Essays von Alex Stock, Jörg Metelmann, Joachim Valentin und Magnus Striet, in: Christian Wessely (Hg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das «unverfügbare Andere». FS für Gerhard Larcher zum 60. Geburtstag, Friedrich Pustet: Regensburg 2006.
[12] Vgl. *ENTGEGEN. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst*. Hg. von Gerhard Larcher / Alois Kölbl / Johannes Rauchenberger, Cantz: Ostfildern-Ruit 1997.
[13] «Total Sakral»: Bernhard Johannes Blume im Gespräch mit Erich Witschke, in: *ENTGEGEN,* 168-169. Johannes Rauchenberger: *Sie bilden nach Gottes Tod*. Anna + Bernhard Blumes Passionsbilder der anderen Art, in: Sonntagsblatt für Steiermark, 4. 4. 2004, 16 (minoritenkulturgraz.at/2004_2/Blume.htm).
[14] «Total Sakral»: Bernhard Johannes Blume im Gespräch mit Erich Witschke, in: *ENTGEGEN,* 168-169.
[15] Vgl. G.R.A.M., aus der Serie: «Wiener Blut», Abbildung in: *Plötzlich nicht nur Spiel. Pathos und Emotion in der Gegenwartskunst*, Kunst und Kirche 2/2002, 70–74. Als «Söhnegeneration» hat diese Künstlergruppe den Tabubruch in der religiösen Ikonografie, wie es die Wiener Aktionisten vor rund 40 Jahren vollzogen haben, als pathetische Gesten in Form von «Paparazzifotos» einfach nachgestellt und somit entlarvt – sehr zum Protest der mittlerweile in den Künstlerolymp aufgestiegenen früheren Aktionisten.
[16] Vgl. dazu die Aufarbeitung von Alex Stock, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik, Positionen der Moderne, Paderborn 1995.
[17] Vgl. dazu: Johannes Rauchenberger, Bestreiten, aber unterlaufen. Zum Kreativitätspotential christlicher Bildwelten in der Kunst des 21. Jahrhunderts, in: Reinhard Hoeps (Hg.), Handbuch der Bildtheologie, Schöningh: Paderborn 2006, im Druck.
[18] Abb. in: Zlatko Kopljar: Mapiranje Tijela/Tijelom. Mapping of the Body/with the Body, ed. by Misko Suvakovic, Meandar: Zagreb 2005, 98-117.
[19] Ebd., 113.
[20] Vgl. Friedrich Meschede: *Pathos und Spiel – Case History (Boris Mikhailov)*, in: Plötzlich nicht nur Spiel. Pathos und Emotion in der aktuellen Kunst. Kunst und Kirche 2/2002, 89–91.
[21] «*Präzise Mehrdeutigkeiten, um die Frage offen zu halten …*»: Ein Gespräch mit Muntean / Rosenblum, in: Plötzlich nicht nur Spiel. Pathos und Emotion in der aktuellen Kunst. Kunst und Kirche 2/2002, 102-105, 102.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] «Visio Beatifica» (1999, Köln, Trinitatiskirche), De Civitate Dei (2000, Stuttgart, Ev. Hospitalkirche), «Soliloquia» (2001, Graz, Minoriten-Galerien im Priesterseminar), «Arcana Coelestia (2002, Siegburg, Stadtmuseum), «Exerzitia Spiritualia (2002, Wolfsburg, Städtische Galerie), «Exhortatio ad Martyrium» (2005, Köln, Galerie Aurel Scheibler).
[25] Claudia Schink: Das Abendland. Das Christentum, Stadtmuseum Siegburg und Städtische Galerie Wolfsburg, 2002, 9.
[26] Abb. in: Marta Deskur: *Not To Be Touched*. Hg. von Adam Budak / Johannes Rauchenberger, dt. / engl., Bibliothek der Provinz: Weitra 2006, 48-54.
[27] *Girls don't Want To Be Virgins*. An Interview between Joanna Zielinska and Marta Deskur, in: Marta Deskur: *Not To Be Touched,* 46-57, 55.
[28] Veil is My Hair, Video, 30', 2000, Abb. in: Marta Deskur: *Not To Be Touched,* 36-41.
[29] Maria Magdalena, Video, 2005, Abb. in: Marta Deskur: *Not To Be Touched,* 12-23.
[30] Fanson, Foto auf Fliesen, 2003, Abb. in: Marta Deskur: *Not To Be Touched,* 24-35.
[31] Vgl. besonders die Arbeiten von Bill Viola: «The Passions», «Emergence», 2002 «Going Forth by Day», 2001, «Ascension», 2000, «The Greeting» (1995), «Nantes Tryptich», 1992. Unter den zahlreichen Ausstellungskatalogen vgl. z. B. Bill Viola, *THE PASSIONS*, Ed. by John Walsh. Los Angeles 2003 (vgl. www.billviola.com).

[32] Vgl. Johannes Rauchenberger: Not To Be Touched: Farbe zur Unschuld bekennen / To Come Clean with Innocence, in: Marta Deskur. Not to Be Touched, 4-11; Adam Budak, Explosive Möglichkeiten oder die Factory aktualisiert. Post-Warhol'sche (Family) Screen Tests von Marta Deskur, in: Marta Deskur. Not to Be Touched, 58-74.
[33] Vgl. Anm. 97.
[34] Lk 7,32; Mt 11,16.

Michael Gassmann · Köln

TAUGT DER BEGRIFF «RELIGIÖS»?

Einige Überlegungen zur Kategorisierung der Kirchenmusik

Wenn man über die Wiederkehr des Religiösen in der Kunst spricht und die Musik in diese Überlegungen einschließt, dann muß zunächst gefragt werden, was «das Religiöse» in der Musik überhaupt ist. Läßt es sich dingfest machen? Im Juli 2005 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Arbeitshilfe mit dem Titel: «Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie».[1] Darin wird unter anderem eine Begriffsbestimmung vorgenommen, die zwischen liturgischer, geistlicher und religiöser Musik unterscheidet. Sie liest sich wie folgt: «Unter ‹liturgischer› Musik sind Kompositionen zu verstehen, die für eine konkrete Form des offiziellen Gottesdienstes der Kirche geschrieben wurden. Ein etwas weiter gefaßter, übergeordneter Begriff bezeichnet den Bereich der ‹geistlichen Musik›. Darunter fallen neben den ausdrücklich liturgischen Musikstücken auch all jene Werke, die biblische oder von der kirchlichen Theologie inspirierte Texte und/oder Titel verwenden, aber nicht primär für den liturgischen Gebrauch vorgesehen sind. Diese Kategorien sind aber nur ein Bruchteil des nochmals übergeordneten, weiten Bereichs der ‹religiösen Musik›. Als religiös kann letztlich all jene Musik verstanden werden, die von ihren Urhebern, Interpreten oder Hörern subjektiv als religiös empfunden wird und von ihrer inneren Intention und Wirkung her auf das Heilige und Transzendente ausgerichtet ist».[2]

Die dreifach gestaffelte Definition leuchtet auf den ersten, flüchtigen Blick ein. Daß es für den liturgischen Gebrauch bestimmte Musik (zum Beispiel eine Messe Mozarts) ebenso gibt wie solche, die geistlichen Inhalts, aber nicht für den Gottesdienst gedacht ist (etwa ein Oratorium Händels), wird niemand bestreiten. Und war man nicht selbst schon mehrfach von Musik auf eine Weise ergriffen, die man vage als andächtig bezeichnen könnte?

Michael Gassmann, geb. 1966. 1992 A-Examen katholische Kirchenmusik in Köln. 2000 Promotion in Musikwissenschaft mit einer Arbeit über «Edward Elgar und die deutsche symphonische Tradition» an der Universität Freiburg. 2001 bis 2002 Redakteur im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Lebt als freier Journalist und Organist in Köln.

Dennoch zeichnet sich der in der Arbeitshilfe unternommene Definitionsversuch durch mehrere begriffliche Unschärfen aus. Einige scheinen bloß sprachlicher Unbeholfenheit geschuldet zu sein: Wenn es einen «offiziellen Gottesdienst der Kirche» gäbe, müßte es auch Formen «inoffizieller Gottesdienste» inner- oder außerhalb der Kirche geben, womöglich mit eigener Musik. Wenn als «geistlich» jene Musik zu bezeichnen wäre, die von der kirchlichen Theologie inspirierte Titel verwendet, dann zählte etwa auch das Album «Martyr» der Band «Depeche Mode» dazu.

Fragwürdig ist aber vor allem die Definition dessen, was «religiöse Musik» sei. Sie besteht aus zwei Teildefinitionen, deren erste besagt, daß all jene Musik als «religiöse Musik» zu gelten habe, «die von ihren Urhebern, Interpreten oder Hörern subjektiv als religiös empfunden wird». Dies bedeutet in letzter Konsequenz, daß jede wie auch immer geartete Musik «religiös» genannt werden kann, sobald sie von irgendeiner Person, sei sie ihr Schöpfer, ein Musiker oder Zuhörer, als religiös empfunden wird. Ob diese Empfindung zutreffend ist, darüber läßt sich kaum diskutieren. Man muß es dem einzelnen abnehmen, daß dem so ist. Daß es andere geben mag, die dieselbe Musik nicht als religiös empfinden, tut also nichts zur Sache. Mit der in der Arbeitshilfe unternommenen Definition wird zunächst einmal alle Musik für potentiell religiös erklärt, solange nur irgendjemand ihr diese Eigenschaft zuschreibt.

Es muß die Verfasser angesichts dieser denkbar weitesten Begriffsbestimmung ein ungutes Gefühl beschlichen haben, denn man fügte die Ergänzung hinzu, daß Musik zudem nur dann religiös zu nennen sei, wenn sie «von ihrer inneren Intention und Wirkung her auf das Heilige und Transzendente ausgerichtet ist.» Es geht hier wohlgemerkt nicht um die Intention des Autors oder der Musiker, sondern der Musik selbst, die folglich ganz aus sich heraus eine Absicht hat und auf eine Wirkung aus ist. Was bei oberflächlicher Betrachtung wie eine notwendige Ergänzung und Einschränkung der ersten Teildefinition wirken mag, macht die Sache in Wahrheit noch komplizierter: Kann überhaupt Musik sich selbst auf eine Idee hin ausrichten? Und woran erkennt man, ob eine Musik von innen her «auf das Heilige und Transzendente ausgerichtet ist»? Der Arbeitshilfe zufolge können die Entstehungsumstände und Zweckbestimmungen der Musik dafür kein Kriterium sein: «Objektive Kriterien, die das Geistliche einer musikalischen Komposition eindeutig definieren, gibt es nicht. Es greift zu kurz, das Religiöse einer musikalischen Komposition nur am vertonten Text, am Raum der Aufführung, am Musikinstrument oder an der inneren Einstellung des Interpreten festzumachen. Diese Faktoren können zwar den religiösen Charakter der Musik subjektiv begünstigen, sind aber letztlich zufällig».[3] Eine solche Feststellung befremdet, denn die Wahl des Textes, des Aufführungsortes und des Musikinstruments durch den Kom-

ponisten und den Auftraggeber der Komposition geschieht ja nun gerade nicht zufällig, sondern stets in voller Absicht. Wenn aber diese äußeren Kriterien nicht zur Bestimmung des religiösen Charakters dienen können, dann bleibt nur ein Raunen übrig: «Die Religiosität von Musik liegt vielmehr in ihrer innersten Idee, die letztlich nur bei den Hörenden zu ihrem Selbst kommen kann. Ein Musikstück ist in dem Maße religiös, als sich in ihm ein Ringen um die letzten Geheimnisse des Daseins oder ein freudiger Lobpreis des nicht meßbaren Schönen und Guten widerspiegelt».[4] Man beachte am Rande, daß hier nicht vom Lobpreis Gottes gesprochen wird, sondern vom Lobpreis des «Schönen und Guten».

Die Arbeitshilfe nennt also zur Bestimmung «religiöser Musik» zwei Kriterien: erstens das subjektive Empfinden des einzelnen Tonsetzers, Musikers oder Rezipienten, zweitens die «innere Intention», die «innerste Idee» der Musik. Letztere setzt voraus, daß die Musik als autonomes Subjekt agieren kann. Welche Rolle dabei der Komponist spielt, ist unklar.

Es ist schwer, beide Definitions-Kriterien zusammen zu bringen: Ist jeder, der beim Komponieren, Hören oder Spielen von Musik religiöse Empfindungen hat, einer Musik mit religiöser Intention begegnet? Sind die, die beim Hören derselben Musik keine religiösen Empfindungen haben, religiös unempfänglich? Kann man andererseits mit seinen religiösen Empfindungen irren, sie also beim Rezipieren einer Musik empfinden, die ihrer «inneren Intention» nach gar nicht religiös ist? Angenommen, man akzeptiert die Prämisse, daß die Musik selbst eine Absicht haben kann: Wer vermag zu beurteilen, was für eine das ist, wenn diese Musik bei dem einen Menschen religiöse Gefühle weckt, bei dem anderen nicht? Schließlich: Was sind «religiöse Empfindungen» genau? Man sieht: Diese Definition führt zu nichts, sie läßt sich nicht handhaben. Es gibt keine allgemein nachvollziehbaren Kriterien, mit denen sich ihre Gültigkeit überprüfen ließe, und infolgedessen auch keine Instanz, die dies leisten könnte.

Die Verfasser der Arbeitshilfe müssen sich also fragen lassen, warum sie eine solche Definition im Rahmen einer Arbeitshilfe für katholische Kirchenmusiker überhaupt versucht und was sie damit bezweckt haben. Eine solche Begriffsbestimmung im Rahmen einer kirchenamtlichen Schrift kann nur problematisch genannt werden.

Wollte man die Entwicklung der abendländischen Kirchenmusik mit wenigen Strichen skizzieren, dann könnte man sagen, daß sie ganz wesentlich von zwei grundlegenden Spannungen geprägt worden ist. Die eine wird durch die Begriffe Inkulturation und Identität beschrieben, die andere durch die Termini Herz und Stimme.[5] Beide Spannungen haben miteinander zu tun, sind aber nicht deckungsgleich. Herz versus Stimme, das bedeutet: Es gibt eine Spannung zwischen der spontanen und unmittelbaren

Frömmigkeit, die von Herzen kommend nach außen und zum Himmel drängt, und den Mitteln (Stimme, Instrumente), mit dem dieses Gefühl artikuliert, Gott mitgeteilt wird. Bedarf, das ist hier die Frage, die Frömmigkeit des ausgefeilten musikalischen Instrumentariums, um angemessen und würdig artikuliert werden zu können, oder verfälscht umgekehrt die kunstvolle äußere Darstellung die Authentizität der frommen Empfindung? Die Entwicklung der abendländischen Musik hin zu immer komplexeren musikalischen Strukturen ist ohne das Bemühen um die rechte, der Herrlichkeit Gottes durch größtmögliche Kunstfertigkeit gerecht werdende «Stimme» (kunstvoller Gesang, Chor-, Orgel- und Instrumentalmusik) nicht denkbar. Aber zu ihrer Geschichte gehört ebenso untrennbar der Protest im Namen des «Herzens» (der echten, unverfälschten Frömmigkeit) gegen das Eitle oder auch Elitäre dieser Kunstfertigkeit.

Inkulturation versus Identität, das bedeutet: Einerseits hat die Kirchenmusik zu jeder Zeit in engem Austausch mit der Musik der sie umgebenden Welt gestanden und ist von ihr befruchtet worden. Andererseits war die Kirche von Anfang an darum bemüht, die ihr eigene musica sacra abzugrenzen von allem Weltlichen, Heidnischen, Erotischen und Ekstatischen. Die Integration der Musik der Völker garantierte die Vitalität der Kirchenmusik, deren strikte Kontrolle und Auslese ihr unverwechselbares Profil. Die Geschichte der Kirchenmusik ist eine Geschichte des beständigen Spannungsausgleichs: Zwischen Herz und Stimme, zwischen Inkulturation und Identität mußte und muß stets vermittelt werden.

Denkt man sich zwischen diesen Polen je eine Skala und versucht, den Begriff der «religiösen Musik», so wie er in der Arbeitshilfe gefaßt ist, auf diesen Skalen anzusiedeln, dann fällt auf, daß er auf beiden Skalen eine Position am äußersten Rand einnimmt: Ihm gilt das Herz alles, die Stimme nichts, Inkulturation ist seine Losung, Identität interessiert ihn nicht. Wo der Einzelne – und nur er – festlegen kann, was ihm religiöse Musik ist, da fruchten alle Einwände bezüglich armseliger Melodien, schlechter Texte, simpler Machart, unzulänglicher Aufführung nichts. Der echt Empfindende hat immer recht. Er «bringt sich ein», er inkulturiert sich selbst in die religiöse Gemeinschaft, möge die Kirche sagen, was sie wolle. Ein solcherart gefaßter Begriff von «religiöser Musik» besitzt anti-instutionelle, letztlich anti-kirchliche Sprengkraft.

Nun mag man einwenden, man lege die Worte der Arbeitshilfe zu sehr auf die Goldwaage, denn es gehe den Autoren doch bloß um die Eröffnung von praktischen Spielräumen für die Gestaltung musikalischer Veranstaltungen «im Kirchenraum außerhalb der Liturgie». Dennoch läßt sich fragen, ob mit der Einführung einer Kategorie allgemein «religiöser Musik» nicht eine Grenzüberschreitung vollzogen wurde, die letztlich für die Kirchenmusik im ganzen von Bedeutung ist. Es gibt doch wohl eine Schaufen-

sterfunktion von Kirchenkonzerten: Sie zeigen, wes Geistes Kind der zuständige Kirchenmusiker und Pfarrer sind.

Die hergebrachte Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Musik wird von der Kirche mit guten Gründen nach gewissermaßen «technischen» Kriterien vollzogen, das heißt, sie hat die Praktikabilität und Überprüfbarkeit dieser Trennung stets im Auge behalten. Da alle Kirchenmusik naturgemäß der christlichen Botschaft zugeordnet ist, muß diese Zuordnung der Maßstab sein. Er gilt für Vokal- wie Instrumentalmusik. Von solcher Zuordnung kann zunächst immer dann gesprochen werden, wenn die Musik auf das Wort bezogen ist. Joseph Ratzinger hat in dieser Zeitschrift vor zwanzig Jahren eine Bestimmung dessen vorgenommen, was «Wortbezogenheit» kirchlicher Musik bedeutet:

«‹Wort› im Sinn der Bibel (und auch der Griechen) [ist] mehr als Sprache, als Rede, nämlich schöpferische Wirklichkeit. Es ist allerdings auch mehr als bloßer Gedanke und bloßer Geist: Es ist sich auslegender, sich mitteilender Geist. Daraus ist zu allen Zeiten die Wortbezogenheit, die Vernünftigkeit, die Verstehbarkeit und die Nüchternheit der christlichen Liturgie abgeleitet und der liturgischen Musik als Grundgesetz vorgegeben worden. Das wäre dann eine verengte und falsche Auslegung, wenn man darunter eine strenge Textbezogenheit aller liturgischen Musik verstehen und die Textverständlichkeit zu ihrer generellen Bedingung erklären wollte. Denn Wort im Sinn der Bibel ist mehr als ‹Text›, und Verstehen reicht weiter als die banale Verständlichkeit dessen, was jedem sofort einleuchtet und in die oberflächlichste Rationalität zu pressen ist. Richtig ist aber, daß die Musik, die der Anbetung ‹in Geist und Wahrheit› dient, nicht rhythmische Ekstase, nicht sinnliche Suggestion oder Betäubung, nicht subjektive Gefühlsseligkeit, nicht oberflächliche Unterhaltung sein kann, sondern einer Botschaft zugeordnet ist, einer umfassenden geistigen und im höchsten Sinn vernünftigen Aussage. Richtig ist also, anders gesagt, daß sie diesem ‹Wort› im umfassenden Sinn von innen her entsprechen, ja, dienen muß.»[6] Ratzinger unterscheidet hier zwischen Wort- und Textbezogenheit: Der Imperativ der Wortbezogenheit soll nicht nur für jene Musik gelten, mit der ein Text vertont wird (Vokalmusik), sondern auch für die textlose Instrumentalmusik. Die rechte Wortbezogenheit der nicht textbezogenen Musik erhellt aus ihrer Faktur und der mit dieser verbundenen Wirkung: Nicht rhythmisch-ekstatisch, nicht sinnlich-suggestiv, nicht subjektiv-gefühlsselig, nicht oberflächlich-unterhaltend dürfe sie sein.

Ratzinger redet hier zwar von der Musik in der Liturgie, aber es gibt keinen vernünftigen Grund, seine Kriterien nicht auch für «Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie» zur Geltung zu bringen. Nach katholischem Verständnis ist der Kirchenraum geheiligt auch außerhalb der Liturgie, in ihm aufgeführte Musik muß also jederzeit der Bestimmung des Raumes Rechnung tragen.

Man mag einwenden, daß es der Kirche nicht gut ansteht, einige Musikstile für geeignet, andere für ungeeignet zu erklären. Oft genug hat sie sich im Laufe der Geschichte gegen neue kompositorische Verfahren und Stile gesträubt, um sie schließlich doch für sich zu akzeptieren. Es ist richtig: Auch die Spannung zwischen dem «Pragmatismus der Seelsorger und dem Absolutheitsanspruch der Kunst»[7] muß stets aufs Neue ausgehalten und fruchtbar gemacht werden. Ratzinger benennt im Rahmen seiner Begriffsbestimmung freilich Ausschlußkriterien, macht aber keine stilistischen Vorgaben. Dies eröffnet weite Spielräume, die in jedem musikalischen Einzelfall neu eingegrenzt werden müssen: Eine Grenzziehung zwischen geistlich und weltlich ist notwendig, aber auch Sache des Ermessens.

Nun werden manche einwenden, daß dies kirchlicher Willkür gegenüber Musik und Musikern Tür und Tor öffne. Die Einführung der Kategorie «religiöse» Musik in Ergänzung zu den Kategorien «liturgische» und «geistliche» Musik scheint bei oberflächlicher Betrachtung ein geeignetes Mittel zu sein, dieser Willkür einen Riegel vorzuschieben. Nun kann jeder selbst sagen, was er persönlich für religiöse Musik hält. Aber was ist damit gewonnen? An die Stelle kirchlicher Deutungshoheit, die mit überprüfbaren Kriterien arbeitet, tritt die subjektive Deutungshoheit des einzelnen, die keine Kriterien außer der eigenen Empfindung kennt.

Man kann weiterhin einwenden, daß Ratzingers Ausschlußkriterien auf persönlichen geschmacklichen Vorlieben und Abneigungen beruhten. Sie sind erkennbar auf die Rock- und Popmusik gemünzt, die Ratzinger in seinem Aufsatz von 1986 vehement ablehnt: In ihren Festivals sieht er die «Lust der Zerstörung» am Werk, diese Musik diene der «Aufhebung der Schranken des Alltags» und der «Illusion der Erlösung in der Befreiung vom Ich», der «wilden Ekstase des Lärms und der Masse».[8] Zwanzig Jahre später kann man konstatieren, daß von einem nachhaltigen Eindringen ekstatischer, sinnlicher und betäubender Rock-Musik in die Kirchenräume überhaupt nicht gesprochen werden kann. Was heute als Sakro-Pop an den Mann gebracht wird, muß sich allenfalls den Vorwurf gefallen lassen, platt gefühlsselig und auf billige Weise unterhaltend zu sein. Aber auch die das Neue Geistliche Lied tragende Bewegung scheint allmählich in Auflösung begriffen. Sie war wohl ein Generationenprojekt.

Die Bedrohung, die Ratzinger damals für die Kirchenmusik sah, hat es nur in Teilen wirklich gegeben: Die Neuen Geistlichen Lieder haben oftmals Texte in die Liturgie eingeschleppt, die nicht einmal elementarsten theologischen Erfordernissen genügen. Erlaubt war (und ist es oft noch), was gefällt. Hier kann man die Resultate eines Subjektivismus begutachten, der musikalisch-textlich oft zur Nabelschau verführt. Die Rockmusik hingegen war, gerade weil sie Teil eines von Ratzinger beobachteten «Antikultes» war, nie eine Bedrohung der Kirchenmusik: Die Sphären mischten sich nicht.

Heute drohen andere Gefahren, und der Versuch, eine fast alles umfassende Kategorie «religiöser Musik» in den kirchlichen Kriterienkatalog einzuführen, ist ein Symptom dafür. Diese «religiöse Musik» ist nämlich nichts und niemandem zugeordnet: weder Text noch Wort, weder Liturgie noch Kirchenraum. Sie besitzt noch nicht einmal eine Ausrichtung auf die christliche Religion im allgemeinen. Sie definiert sich über das Empfinden des Einzelnen und dient dem Lobpreis des «nicht meßbaren Schönen und Guten».[9] Sie dient gewissermaßen einer freischwebenden Religiosität. Die Einführung des Begriffs «religiöse Musik» paßt in eine Zeit, in der esoterische Bewegungen aller Art Hochkonjunktur haben und das «Projekt Weltethos» Anhänger findet. Was der Kategorisierung zu dienen scheint, führt in Wahrheit zur Auflösung jedes klaren Begriffes von dem, was Kirchenmusik und damit Kirche ihrem Wesen nach ist. Das spezifisch Christliche verflüchtigt sich ins diffus Religiöse. Vor drei Jahren führten in einer großen katholischen Kirche in Köln Obertonsänger mit der Anmutung buddhistischer Mönche vor dem Zelebrationsaltar eine «Missa universalis dialogica» auf, in der, so das Programmheft, die «fünf Schlüsselworte der christlichen Messe als Mantras ausgehorcht» wurden. Handelte es sich um «religiöse Musik»? Ganz gewiß.

Anmerkungen

[1] Arbeitshilfe 194 «Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie». Hrg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz am 1. Juli 2005.
[2] Arbeitshilfe S. 12f.
[3] Arbeitshilfe S. 13.
[4] Arbeitshilfe S. 13.
[5] Vgl. hierzu Wolfgang Fuhrmanns bemerkenswertes Buch «Herz und Stimme. Innerlichkeit, Affekt und Gesang im Mittelalter», Kassel 2004.
[6] Joseph Kardinal Ratzinger, «Liturgie und Kirchenmusik». In: Communio 3/86, S. 250f.
[7] Joseph Kardinal Ratzinger, «Theologische Probleme der Kirchenmusik». In: Communio 2/80, S. 149.
[8] Joseph Kardinal Ratzinger, «Liturgie und Kirchenmusik». In: Communio 3/86, S. 252f.
[9] Arbeitshilfe S. 13.

Holger Zaborowski · Washington D.C.

JUNGES LICHT, ALTES DUNKEL *ODER:* VON ERFAHRUNG UND ENTDECKUNG DER FREIHEIT

Zu Ralf Rothmanns «Junges Licht»

«Das Kunstwerk lehrt uns nichts – es lehrt uns alles.»[1]
Andrej Sinjawski

«Ich mag den Staub, / Ich kann Licht riechen.»[2]
Ralf Rothmann

Schon wieder? Nach Vorabdruck in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, zahlreichen Besprechungen in den Feuilletons aller großen und vieler kleiner Tages- und Wochenzeitungen, nach Lob und Begeisterung in Funk und Fernsehen, nach Preisen und Laudationes noch einmal Ralf Rothmann? Noch einmal *Junges Licht*, jener Roman, der viele Bewunderer schon gefunden hat und den die Kritik in seltener Eintracht mit Lob und vielen begeisterten Worten bedacht hat? Ohne Frage: Man könnte einer Mode erliegen, einem Trend nachrennen, der sich, bei anderem als nur jungem Lichte betrachtet, als nicht viel mehr denn als Schall und Rauch erweisen könnte, einer Eintagsfliege, die in dem Licht, das auf sie geworfen wird und von dem sie sich – wer wollte dies leugnen: auch – angezogen fühlt, verbrennt. Schließen die Eulen der Literaturkritik sich nicht gerade deshalb den Eulen der Minerva an, lassen sie nicht mit ihnen in trauter Zweisamkeit ihren Blick schweifen und fliegen daher erst in der Dämmerung, im schwindenden Licht? Was aber bleibet, stiften zwar die Dichter, gewiß, aber die Zeit spricht auch ihr Urteil, ein Urteil, auf das es mit der Zeit zu warten gilt.

Holger Zaborowski, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

Aber Literatur ist nicht immer für die Ewigkeit, für die erhabenen Höhen des Klassischen geschrieben. Meist gilt das Gegenteil – und das ist keinesfalls von Nachteil. Ob etwas bleiben wird, ob es zu einem bleibendem Wort wird, liegt ohnehin in keines Menschen Hand. Gerade Romane haben zunächst ihre eigene Zeit und Stunde, und es bleibt immer offen, ob sie darüber hinaus, nach ihrer – ersten – Zeit, noch zu sprechen vermögen und zu klassischen, das Leben der Menschen immer wieder neu bestimmenden Texten werden oder ob sie Gewicht und Kraft mit ihrer Stunde verlieren und zu wenig mehr als Objekten unserer historischen Anschauung, unseres sammelnden Interesses an dem, was einst mal war, werden. Ob Rothmanns *Oeuvre*, ob *Junges Licht* bleiben wird, diese Frage lässt sich hier nicht – noch nicht – behandeln. Die Zeit mag ihr Urteil sprechen. Erörtern lässt sich aber, wie und warum Rothmann heute so sehr zu uns sprechen kann, worin der Reiz, der unaufdringliche Charme seiner Prosa liegt, welche Welt er erschließt und seinen Lesern eröffnet, wo und wie diese Welt zu berühren und anzurühren vermag. Zum Lesen lässt sich immer verführen, zum Lesen und, vielleicht, Wieder-Lesen, zum zeitvergessenden Versinken und Eintauchen in eine andere, eine fremde Welt, die es – vielleicht – erlaubt, dass wir uns selbst näher kommen: Anregungen zur Auseinandersetzung und Kritik, zum Widerspruch, Weiterdenken oder Weitersinnen. Und daher: Ja, noch einmal. Ein weiterer Versuch der Annäherung, aus einer gewissen zeitlichen Distanz heraus, aber noch nicht in der Dämmerung – immer noch, noch einmal: *Junges Licht*.

Annäherung: Das bedeutet hier, sich an etwas anzunähern, nicht aber: sich etwas anzunähern und es sich gleich und ähnlich zu machen, es heißt: Differenz, Spannung zu ertragen, sich selbst infrage stellen zu lassen, sich Fragen und, vielleicht auch dies, mögliche kritische Anfragen vorgeben zu lassen und nicht vorschnell – anderswo, im Altbekannten und Bewährten – nach Antworten zu suchen. Annäherung an eine erfahrungssatte Beschreibung von Wirklichkeit, an eine Fülle von Eindrücken, die sich, so zart, so gefährdet, so empfindlich sind sie, kaum fassen lassen, die sich auflösen, wenn sie zu lange der Welt und Betrachtung ausgesetzt sind, die aber doch bleiben, sich einprägen, als Erinnerung, als Stimmung, als Gefühl: «In die noch unberührte, schwarzglänzende Schicht hatte sich ein Skelett eingedrückt, ein Vogel wohl, nicht größer als eine Kinderhand und mit einem verdrehten Flügel. Statt eines Schnabels hatte das Wesen jedoch einen spitz zulaufenden Kiefer, der sich so deutlich abzeichnete auf dem schwarzen Grund, dass man die winzigen Zähnchen erkannte, jedenfalls einen Augenblick lang. Doch dann löste der Sauerstoff alles auf, die feinen Linien verschwammen vor den Augen des Mannes, was ihn momentlang schwindelig machte, und als er auch den anderen Handschuh abstreifte – er schlackerte ihn weg – und über die Reste des Bildes fuhr, zerfiel es zu Staub. Doch

einen Moment lang hatte er etwas von der Kontur gefühlt, den zarten Krallen und einen leisen Schreck bekommen – ähnlich dem, der einen durchfährt, wenn man mit den Fingerspitzen über die Rückseite eines Briefes streicht und dabei noch die Hand, ihren Druck, eines längst Verstorbenen fühlt.»[3] Eindrücke, die Schwindel erregen, die erschrecken machen, aber ganz nahe an sonst verborgene Schichten und Gestalten kommen lassen. Annäherung an eine Nähe, die vielleicht immer schon da war, an eine Vertrautheit mit Figuren, mit Themen und Konflikten, an ein vielleicht nicht ganz so junges Licht, sondern ein älteres und immer wieder junges Licht.

Denn das Licht, um das es geht – was erscheint in ihm? Was wird sichtbar? Vieles: Ein Sommer in den sechziger Jahren, Hitze und Staub, Sozialgeschichte und Milieustudie, eine selbstvergessene Lust am Fabulieren, Hinsehen, Beschreiben und Hinweisen, Familien- und Schicksalskonstellationen, Abgründe von Freundschaft und Autorität und die seltene Stunde wortarmen Verstehens, aber vor allem dies: die Entdeckung und Erfahrung der Freiheit. Um diese Helle, die Freiheit, die alles Tun in eine anderes Licht taucht, geht es: «Wenn du dich für die Freiheit entschieden hast, kann dir gar nichts passieren. Nie.»[4] Wem stockte nicht bei diesem Gedanken der Atem: Nie? Freiheit? Entscheidung? Große, unverzichtbare Worte, keine Frage, immer in der Gefahr, zu abstrakten Spekulationen missbraucht zu werden, immer in der Gefahr, von Theoretikern und Alleswissern in den Schatten gestellt, reduziert, karikiert, nicht recht zum Leuchten gebracht zu werden.

Und bei Rothmann? Von Freiheit wird hier anders, vermittelt nur, bis auf eine, die zitierte Stelle nicht ausdrücklich gesprochen. Freiheit wird erfahren und gelebt – in der Gebrochenheit und Unsicherheit, die nicht nur ersten Schritten im unbegrenzten Land der Freiheit eigen ist. Vielleicht liegt der Reiz von *Junges Licht* gerade darin, dass Rothmann nicht über diese großen Ideen schreibt, sondern sich ihnen indirekt annähert, sie vorsichtig ins Licht rückt, nicht erzählt, was sie sind, sondern welches Leben, welche Erfahrungen ihnen zugrunde liegen: eine Archäologie der Freiheit in kurzen, dichten Episoden, kleinen Miniaturen und Fragmenten nur eines einzigen, aber doch so zentralen, alles neu zentrierenden Sommers. «Ich würde nur», so ein anderes seiner alter Egos, «über das Wunderbare schreiben, also über Blumen, das Herz einer Hummel, Silberreiher im Luftkampf oder Milch – wie toll das aussieht, wenn die überkocht. Und über Frauen natürlich, ihre Schönheit, die einem oft mehr zu schaffen macht als das Licht von zwanzig Wintern.»[5]

So wenig passiert in *Junges Licht*, und doch so viel, so viel Wunderbares. So sehr man die Hitze und Reglosigkeit des Sommers, die Zeitlosigkeit der Sommerferien des zwölfjährigen Helden und Antihelden der Freiheit spürt, so sehr man also inne hält und ihm, dem ruhigen, in seiner Introvertiertheit

ein wenig immer außen stehenden Julian folgt, auf recht unspektakulären Wegen, zum Einkaufsmarkt oder Baggersee, zur Schule oder auf seinen Streifzügen durch das Umland, so sehr erfährt man auch die Melancholie, die diesem Sommer inne wohnt, die leise Melancholie des Abschieds, des Abschiednehmen-Müssens von einer vergangenen, einer unschuldigen, aber auch noch nicht in vollem Sinne freien Welt, der unbeschwerten Welt der Kindheit.

Denn die Entdeckung der Freiheit, die Entscheidung für die Freiheit bedeutet auch, Abschied zu nehmen, erwachsen zu werden, neue, andere Schritte im Leben zu gehen, Erfahrungen zu machen, die vorher nicht möglich waren, von der Tiefe und Schönheit des Lebens, den Abgründen und Gefahren, den Herausforderungen und Chancen, den Reizen und oft verpassten Gelegenheiten. Nach diesem Sommer, nach diesen langen und scheinbar doch so ereignisarmen Ferien, ist nichts mehr, wie es einmal war. Die Änderung ist nur in Nuancen, in feinen Schattierungen spürbar, sie schreibt sich weiter in der Phantasie der Leser – eine Entscheidung vielleicht, die kaum ganz bewusst, kaum ganz unbewusst gefällt worden sein mag, die selbst voraussetzt, wozu sie sich aller erst noch entscheiden musste, ein Imperativ, eine Tatsache, die es anzunehmen gilt. Und somit ein neues «Wenn» und neues «Nie».

Doch die junge Freiheit, die Entscheidung zu ihr, ist nicht unangefochten. Und nur in der Anfechtung scheint die Entscheidung zu reifen, langsam, in unbewussten, vorsichtigen Schritten, die die einzelnen Episoden von *Junges Licht* feinfühlig nachzeichnen – in den Momenten der immer nur versuchten, immer nur angedeuteten Verführung durch Marusha, der feschen, frühreifen Nachbarstochter, in den Nachstellungen des pädophilen Nachbarn, Marushas Vater, in den dummen, den dreisten Scherzen und Angriffen der Kumpels und Freunde, aber auch in der Entdeckung der Verantwortung: für Zorro, den Hund, dessen sich Julian liebevoll annimmt, für seine jüngere Schwester, seine kranke Mutter und seinen Vater, er, der Große, der mit der Verantwortung sich für den Ernst des Lebens – die Freiheit – entscheidet und immer auch Grenzen der Freiheit erfährt, einsieht, einsehen muss, dass Freiheit immer je eigene Freiheit ist und dass die Freiheit des anderen (und damit auch die Reue des anderen) nicht übernommen werden kann.

Das, diese Einsicht in das, was Freiheit eigentlich bedeutet, zeigt sich in einer Szene, die vielleicht zu den kraftvollsten des Buches gehört, jene kleine Episode im Beichtstuhl, in der Julian das Vergehen eines anderen, die Sünde, den Ehebruch des eigenen, nicht zur Kirche gehenden Vaters beichten und – in einer unbewussten, aus der Tiefe kommenden *imitatio Christi* vielleicht – auf sich nehmen will. Nur: Es geht nicht. Es kann sich das Fahrrad seines Vaters ausleihen, kann sich dieses, seines Vaters Fahrrad sogar stehlen lassen,

kann in der Hitze der Nacht des Vaters Tee aus dem Kühlschrank trinken, nur: für den Vater Reue zeigen, ihm die Entscheidung seiner eigenen Freiheit abnehmen, für jemanden beichten, das kann er nicht: «Also hör mal zu, mein Junge», so lapidar der Pfarrer, «Um es kurz zu machen: Kein Mensch kann für einen anderen beichten. Das muss er schon selbst tun. Denn zum Beichten gehört die Reue, wie du weißt. Sonst wäre es ja sinnlos. Und du kannst nicht die Verfehlungen eines anderen bereuen.» Julian versperrt sich zunächst dieser Einsicht – «Nein? Warum nicht?» –, der Pfarrer antwortet energischer: «Julian! Was soll die Frage! Das ist doch logisch, oder? Wenn, sagen wir, deine Schwester die Puppe ihrer Freundin kaputtmacht, mutwillig, kannst *du* das doch nicht für sie bereuen.» Julian, so erfahren wir, bleibt unsicher – «Nicht?» – und antwortet störrisch: «Aber doch … Natürlich kann ich das!» Julian wehrt sich gegen die Einsicht, dass er nicht die Schuld eines anderen beichten könne, und, wie um den Pfarrer und all seine theologische und menschliche Logik auszutricksen, verdoppelt sich die Zahl der ihm aufgetragenen Gebete. Doch, so geht es nicht, und Julian wird sich immer mehr auch dessen bewusst, dass es so nicht gehen kann, dass Freiheit immer nur eigene Freiheit sein kann und dass Sünden noch nicht einmal vom Vater auf den Sohn übertragbar sind, sondern immer unsere je eigenen Vergehen sind, dass wir selbst für uns, die Taten unserer Freiheit, Verantwortung zu tragen haben.

Junges Licht steht unter einem Motto von Leonhard Cohen: «Here is the night, / The night has begun; / And here is your death / In the heart of your son.» Der Vater stirbt im Sohne, das alte Licht verlischt im neuen, jungen Licht, Kinder sind nicht Fortsetzungen oder zeitliche Verlängerungen ihrer Eltern, sie sind nicht identisch mit ihnen, so sehr sie auch sie, ihre Eltern, sind, sondern sie stehen in eigenem Licht und strahlen dieses aus. Und dieses, das junge Licht, verlangt den Schatten, die Dämmerung des alten Lichtes, den Tod, der radikal wie die Freiheit immer nur ein eigener sein kann. Und dies, diese Folge von Generationen, der Blick zwischen Vater und Sohn, ein Blick der Liebe, des Vertrauens, aber auch der Fremdheit und Verstörung, zeigt sich auch immer wieder in *Junges Licht*: So sehr es um das junge Licht, die Entscheidung eines Sommers geht, so sehr geht es auch um die alte, sich der Nacht annähernde Freiheit des Vaters, in liebevollen Skizzen, in Ausflügen in die Welt unter Tage, eine stille, ganz feine Hommage, bei der man einen biographischen Hintergrund vermuten kann. Rothmann hat ein anrührendes Gedicht «Tod des Vaters» geschrieben, das einen – einen möglichen – Schlüssel bietet, *Junges Licht*, die Folge der Generationen, die Identität und Differenz von Vater und Sohn, den Übergang von Licht ins Dunkel, das Verlöschen und immer neue Aufflackern von Licht, den Rhythmus von Tag und Nacht, Schlafen und Wachen als Urphänomene menschlichen Daseins zu verstehen: «Abgebrannt

trug ich seine Schuhe, den schwarzen Anzug. / Entfernte Verwandte verwechselten unseren Namen. / Gleich, dachte ich dem Bergmann nach, als sein Sarg / in der Erde verschwand, jetzt bist du unter Tage. / Nach dem Begräbnis schlief ich in seinem Bett und träumte, / dass meine Freundin endlich schwanger sei. / Ich wollte nichts mitnehmen, kein Hemd, kein Foto. / Doch Tage später fuhr ich zurück und holte mir sein / Rasierzeug. Seit er tot ist, wächst mein Bart stärker.»[6] Dieses Gedicht, die Allgemeingültigkeit dieser Urphänomene, dieser doch so ganz eigenen, ganz privaten Erfahrung verweist daher auch auf einen weiteren als rein biographisch bestimmten Horizont, den Rothmanns Erzählen eröffnet: Denn das Ruhrgebiet, von dem Rothmann – nicht nur in diesem Roman – schreibt, ist mehr als nur ein großes deutsches Industriegebiet, es wird zur Welt, zum Ort, an dem sich der Mensch zu bewähren hat – sei es nun unter oder über Tage, der Mensch steht im Licht, das seine Freiheit ist. *Wir*, ob wir letztlich wollen oder nicht, stehen in diesem Licht.

Hier aber stoßen wir auf einen der Gründe, warum *Junges Licht* so enthusiastisch besprochen und diskutiert wurde, warum Rothmanns Stimme doch über die vielen anderen Stimmen zeitgenössischer Literatur hinaus von Bedeutung sein mag und warum man von seinen Romanen, seinen Helden und Antihelden in einer Weise berührt wird, die nur jenem Licht zu eigen ist, das aus dem Alten, der Tiefe, dem Unvordenklichen, zu uns hervordringt. Denn anders als in so zahlreichen, zu vielen anderen Werken der neueren deutschen Literatur, in der das Ich des Autors mit seinen Problemen, seinen exzentrischen oder ganz langweilig-alltäglichen Gewohnheiten und seinem Ekel vor Welt, Ich und Gott so dominant im Vordergrund steht, in der die Welt der globetrottenden Helden zum Vorhof eigener, auf das eigene Ich fixierter Phantasmagorien wird, das einzelne Ich sich derart dominant in einen flachen, nicht in der Tiefe menschlichen Erlebens verwurzelten Vordergrund drängt, dass das Allgemeine zu einer bloßen Funktion des Besonderen, das Objektive zum Spielball des Subjektiven und das Menschliche zum Spiegel des Individuellen wird, anders als in diesen Befindlichkeitsspiegelspielen vermag es Rothmann, die Erfahrung des einzelnen, Julians Entscheidung für die Freiheit, seinen Abschied und neuen Anfang, auf das Allgemeine hin durchzubrechen, und zwar nicht mit einer allgemeinen Lehre oder Moral (wie öde auch diese Option), sondern einer Beschreibung von nahezu mythischer Kraft und Einfachheit, einem Beschreiben dessen, was irgendwie immer war und immer wieder geschieht, das große, nie recht auszuschöpfende und ausdrückbare Mysterium von Freiheit, Schuld und der Tiefe der Wirklichkeit, die Grund und Abgrund zugleich ist: Ihm sich zu entziehen, ist nur um einen hohen, immer wieder aber in Kauf genommenen Preis möglich, den Verlust der Wirklichkeit: «Weglaufen gibt's nicht. Wohin du auch gehst, du bist auf der

Welt, mein Junge. Und die ist immer dieselbe. Also bleib, wo du bist, und wenn sich ein Gewitter zusammenbraut, sag dir: Es geht vorbei, auch das schlimmste.»[7]

Anmerkungen

[1] Andrej Sinjawski, *Abram Terz: Eine Stimme im Chor. Aufzeichnungen aus der Haft*, mit einem Vorwort von Igor Golomstock, München 1978, 214.
[2] Ralf Rothmann, Moos und Flechten, in: *Gebet in Ruinen. Gedichte*, Frankfurt am Main 2000, 62.
[3] Ralf Rothmann, *Junges Licht*, Frankfurt am Main 2004, 47.
[4] Ralf Rothmann, *Junges Licht*, 212.
[5] Ralf Rothmann, *Flieh, mein Freund!*, Frankfurt am Main 2003, 58f.
[6] Ralf Rothmann, Tod des Vaters, in: *Gebet in Ruinen. Gedichte*, 47.
[7] Ralf Rothmann, *Junges Licht*, 212.

Jan-Heiner Tück · Freiburg / Wien

«SAMMLE DICH»

Annäherungen an Paul Celans Gedicht «Augenblicke»

Für Gilead Mishory

Paul Celan hat in einem Gespräch mit Otto Pöggeler von seinen Gedichten einmal als «Einfriedungen um das grenzenlos Wortlose»[1] gesprochen. Damit hat er wohl auf die *Sprüche der Väter* angespielt, in denen es heißt, man solle einen schützenden Zaun um die Tora ziehen.[2] Zugleich berührt die Rede von den «Einfriedungen um das grenzenlos Wortlose» die schwierige Frage nach einer verborgenen Theologie in der Dichtung Celans, spielt die Wendung doch unverkennbar auf das jüdische Verbot an, den Gottesnamen auszusprechen. Das «grenzenlos Wortlose» lässt sich schließlich auch beziehen auf das negative Mysterium jüdischen Leidens, das mit dem Namen ‹Auschwitz› verbunden ist und dessen Spuren der Dichtung Celans unauslöschlich eingeprägt sind. Seine Gedichte, die man als «Textgräber»[3] für die unbestatteten Toten gedeutet hat, bezeugen das Ringen um eine Sprache angesichts des Unaussprechlichen. In der Meridian-Rede hat Celan diese Sprachschwierigkeiten angedeutet: «Gewiß, das Gedicht – das Gedicht heute – zeigt, und das hat, glaube ich, denn doch nur mittelbar mit den – nicht zu unterschätzenden – Schwierigkeiten der Wortwahl, dem rapideren Gefälle der Syntax oder dem wacheren Sinn für die Ellipse zu tun, – das Gedicht zeigt, das ist unverkennbar, eine starke Neigung zum Verstummen».[4] Auch das Gedicht *Augenblicke,* das den Gedichtband *Fadensonnen* von 1968 eröffnet, kommt mit wenigen Worten aus. Es verzichtet auf Reime, folgt dafür aber einer eigenen Metrik, die sich beim lauten Lesen spontan erschließt. Das laute Lesen ist an Atem und Stimme gebunden: «Man sollte es endlich lernen, im Gedicht diesen Atem, diese Atemeinheit mitzulesen, in den Kolen ist der Sinn oft wahrer gefügt und gefugt als im Reim; Gestalt des Gedichts: das ist Gegenwart des Einzelnen, des Atmenden.»

Jan-Heiner Tück; Dr. theol., geb. 1967. Derzeit Gastprofessor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Das Gedicht, das auf den anderen hin unterwegs ist, lautet:

> Augenblicke, wessen Winke,
> keine Helle schläft.
> Unentworden, allerorten,
> sammle dich,
> steh.[5]

Das Gedicht spricht von *Augenblicken*, die aus dem kontinuierlichen Fluss der Zeit herausragen – Augenblicken, denen eine bestimmte und dennoch nicht näher zu bestimmende Qualität eigen ist. Einerseits unterbrechen sie das leere Kontinuum des *Chronos* – das ist ihre Bestimmtheit; andererseits tragen sie das Versprechen einer Bedeutung in sich, die unspezifisch bleibt: «Augenblicke, wessen Winke» – das Gedicht deutet vorsichtig an, dass die Erfahrung erfüllter Zeit als «Wink» interpretiert werden könne, aber es lässt offen, ob sich die flüchtige Gewähr solcher Augenblicke einem *Geber* verdankt. Es kann auch «das Aug-in-Aug mit dem Nichts»[6] sein, aus dem dann die Erfahrung des Lichts hervorbricht. Das Gedicht, das den Band *Atemwende* beschließt und in gewisser Hinsicht bereits auf *Augenblicke* – das erste Gedicht aus dem Band *Fadensonnen* vorausweist, markiert ausdrücklich die *Einmal*igkeit einer solchen Erfahrung[7]:

> Einmal,
> da hörte ich ihn,
> da wusch er die Welt,
> ungesehn, nachtlang,
> wirklich.
>
> Eins und Unendlich,
> vernichtet,
> ichten.
>
> Licht war. Rettung.

Geradezu *hörbar* ist die Bewegung von «ver*nicht*en» über «*icht*en» zu «*Licht*». In der Lautgestalt wird die soteriologische Dimension realisiert, in die das Gedicht am Ende einmündet («Licht war. Rettung»). Das Gedicht *Augenblicke* ist hier zurückhaltender; das Einmalige, Nichtwiederholbare – der einzelne Augenblick – wird pluralisiert[8] und zugleich unbestimmt gehalten. Diese Vagheit scheint kalkuliert. *Es gibt* diese Augenblicke; wie sie indes zustande kommen, auf wen sie zurückzuführen sind, verschweigt das Gedicht – und dieses Schweigen will durchaus vernommen sein. Es ist nicht

unmöglich, dass sich ein Geber in der Gabe verbirgt, und die Augenblicke gleichsam zugeschickt werden, ohne dass die zuschickende Instanz ihr Gesicht zeigen oder ihren Namen hinterlassen würde. Anwesenheit des Abwesenden – changierende Dialektik von Nähe und Ferne, Präsenz und Entzug. Immerhin lässt die Semantik von «Augen-blicken» an das Antlitz eines Gegenübers denken – an eine flüchtige Begegnung mit einem Du. In einer fragmentarischen Aufzeichnung im Umkreis der Meridian-Rede hat Celan die Gleichsetzung von Ereignis und «Eräugnis» zwar mit einem doppelten Fragezeichen versehen, gleichzeitig aber den Bezug zur Sphäre des Visuellen unterstrichen.[9]

«Keine Helle schläft» – mit dieser ungewöhnlichen Fügung kommt die erste Hälfte des Gedichts zum Abschluss.[10] Ungewöhnlich ist diese Rede deshalb, weil der periodische Wechsel von Wachen und Schlafen üblicherweise einem Menschen oder Tier, jedenfalls einem Lebewesen, nicht aber einem Zustand attribuiert wird. Das Gedicht aber spricht der «Helle», also dem Lichten und Diaphanen, selbst Wachheit zu, als wolle es sagen, dass es Zustände gibt, die danach Ausschau halten, erblickt zu werden: «das Verborgene, das erst erwacht, wenn es unser Auge offen und unterwegs und dadurch auch nahe weiß»[11]. Das Widerfahrnis privilegierter Augenblicke, wenn man so will: die Erfahrung von *real presences,* ist mithin kein Automatismus, sie setzt einen Sinn für die Möglichkeit des Unerwarteten, vielleicht auch Unerwartbaren voraus. *Von wem* dieses Unerwartete veranlasst wird und *in welcher Absicht*, wird wiederum nicht gesagt – und es hieße, Celans Gedicht interpretatorisch zu überfrachten, wollte man diese Leerstellen der poetischen Rede theologisch füllen, als sei immer schon klar, *wem* sich die Augenblicke verdanken und als *wessen* Winke sie zu deuten seien.

«Unentworden, allerorten / sammle dich / steh», lautet der zweite Teil des Gedichts, der aus einer Sequenz von drei, immer kürzer werdenden Zeilen besteht. Die Sammlung, von der das Gedicht ausdrücklich spricht, wird hier durch die Technik der Zeilenverknappung selbst zum Strukturprinzip der lyrischen Rede, so dass Gehalt und Form sich verschränken. Am Schriftbild ablesbar – und beim lauten Lesen wohl auch hörbar – wird die Konzentration auf das Wesentliche – *Sammlung* – zum mitvollziehbaren Ereignis.

Die Strophe setzt mit dem Ungewohnten, Unerwarteten ein: «Unentworden» – eine Wortbildung, die den Horizont der Alltagssprache bewusst überschreitet. Während «ichten» in *Einmal* als das dichterische Gegenwort zu «vernichten» gelesen werden kann, lässt sich «unentworden» als doppelte Negation von «geworden» deuten.[12] Die Spannung zwischen Entstehen und Vergehen, Werden und Entwerden, Leben und Tod stünde damit im Raum. «*Un*entworden» – das Gegenwort dieses Gedichts – könnte vor

diesem Hintergrund gleichgesetzt werden mit «noch lebend, noch nicht ausgelöscht». Nicht ausgeschlossen, dass Celan in diesem Wort – poetisch verkapselt und äußerst diskret – die Erfahrung des Überlebenden zum Ausdruck gebracht hat, der – anders als seine Eltern und viele seiner Freunde – der Vernichtung entronnen ist, deren Zeuge er damit zugleich geworden ist. Aber das Gedicht gibt für eine biographische Lesart keine direkten Anhaltspunkte. Nicht weniger möglich ist es, «unentworden» auf «Augenblicke» rückzubeziehen. Dann würde angedeutet, dass es noch nicht erloschene, sondern vielmehr keimhaft vorhandene und zu entbergende Zeit-Potentiale gibt, Möglichkeiten mithin, bei entsprechender Offenheit qualifizierte Erfahrungen in der Zeit zu machen. Diese Erfahrungsmöglichkeiten sind nicht an bestimmte Orte gebunden, sie können sich – wie das Gedicht sagt – «allerorten» ereignen. Wohl scheint die qualifizierte Zeit-Erfahrung eine bestimmte Haltung vorauszusetzen. Man muss bereit sein, den Augenblicken Aufmerksamkeit zu *schenken* – «Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele»[13] – und kann ihnen nachträglich, wenn man will, einen Sinn *geben* («wessen Winke»). Im Duktus der Selbstaufforderung oder des Appells an den Leser – das ist hier unentscheidbar – sagt das Gedicht: «Sammle dich / steh.» Man beachte: Ein *imperativisches* Sprechen im Gedicht, ein Befehl im Kontext der Poesie! – Dieses Sprechen setzt einen Sprecher voraus, der nicht als anonymes Produkt einer alles umgreifenden Diskursmaschine zu dekonstruieren ist, sondern dem Gedicht – wie Celan sagt – «mitgegeben» ist. Gedicht und Dichter wenden sich entschieden an die Freiheit eines Du, das diesen Imperativ hören und darauf verantwortlich reagieren kann. Das Gedicht selbst ist ein gestalteter Akt von Freiheit, der auch nicht sein könnte, es ist Freigebigkeit in Essenz, die auf den anderen zielt. Es ist Ausdruck von Freiheit, die an das Antwort-Potential anderer Freiheit appelliert. Gerade die Möglichkeit seiner Abwesenheit ist es, die der Präsenz des Gedichts ihre eigentümliche Kraft verleiht. Das Gedicht *Augenblicke* intendiert am Ende nichts weniger als eine das Leben verändernde Begegnung und schreibt damit Rilkes *Archaischen Torso Apollos* fort, in dem es heißt: «[…] denn da ist keine Stelle, / die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.» Weit davon entfernt, das angesprochene Du zu dekonstruieren oder in eine Wolke von Determinanten aufzulösen, appelliert das Gedicht an ein Stand- und Widerstandsvermögen, das ohne Gegenzeiten der Sammlung und Stille nicht zu haben ist.[14]

Dennoch kann man die Erfahrung privilegierter Augenblicke, die eine Ahnung umfassenden Sinns aufscheinen lassen, nicht erzwingen. Auch wer seine Sinne schult und sich vom «bunten Gerede des Anerlebten»[15] fernhält, hat keine Garantie, die angedeuteten Erfahrungen von Wirklichkeitsverdichtung zu machen. Diese tragen sich zu, ihr Wesen ist flüchtig. Erfahrungen von Sinnpräsenz etwa lassen sich weder herstellen noch erkaufen, man

kann sich allenfalls entsprechend disponieren und bereit halten für das, was man im letzten nur empfangen kann. Ob die Gabe emphatischer Augenblicke auf einen Geber verweist, verschweigt das Gedicht. Es spricht elliptisch und unbestimmt. Es fordert nur, dass das Du sich sammle, im unaufhörlichen Pulsieren der Meinungen einen Standpunkt beziehe.[16] Sich sammeln aber heißt, sich dem Sog der Zerstreuung zu widersetzen und sein Leben vor sich selbst zu bringen. Innehalten, Abstand nehmen, Stand gewinnen. Aber ist dies möglich?

Schon die vergangene erlebte Zeit ist – um über das Gedicht selbst hinauszugehen – nur bruchstückhaft in das erinnernde Bewusstsein zurückzuholen. Das Gedächtnis ist fragil und lückenhaft, die Schichten des Vergangenen überlagern sich, sind nur begrenzt aktualisierbar. Überdies verschiebt sich die Deutung des Vergangenen, erhält durch neue Erfahrungen neue Akzente. Damit zusammen hängt eine das Werk Celans subkutan bestimmende Frage, ob die emphatische Zuwendung zur Gegenwart nicht um den Preis des Vergessens der Toten erkauft ist. Wer sich dem vergangenen Leid anamnetisch verschrieben hat, wer durch die «Erinnerungswunde»[17] gezeichnet ist und diese in Treue bezeugen will, darf der sich den Gaben der Gegenwart dankbar überlassen? Wie müsste eine *Präsenz* aussehen, die nicht über die Tradition der Unterdrückten hinweggeht, sondern die unabgegoltenen Versprechen der Vergangenheit aufnimmt? Schließlich: Sind Sammlung und Standfestigkeit in der Zeit vom menschlichen Subjekt überhaupt allein zu leisten, vermag es im Wandel der Zeit die eigene Identität durchzuhalten? Oder sieht es sich durch die offenkundigen Grenzen der Selbstvergegenwärtigung an eine Instanz verwiesen, bei der die vergessene, verdrängte, verfälschte und verlorene Zeit der Vergangenheit bleibend aufgehoben ist, eine Instanz, die eine Gegenwart verbürgt, in deren *memoria* das Vergangene unverstellt gerettet ist, eine Instanz, von der die Gabe unverbrüchlicher Identität empfangen werden kann?

Mit diesen Fragen ist die kalkulierte Unbestimmtheit des Celanschen Gedichts bereits überschritten. Aber das Gedicht selbst stößt ein Nachdenken in diese Richtung an, es schließt ins Theologische hineinreichende Fragen nicht explizit aus: Gibt es Widerfahrnisse realer Gegenwart, in denen der Sinn des Ganzen für einen Augenblick aufscheint? Oder basieren solche Erfahrungen lediglich auf einer ästhetischen Illusion, die den Einzelnen eskapistisch aus der Alltagszeit herausreißen, um ihn danach um so härter auf sich selbst zurückzuwerfen? Steht hinter der Gabe wirklichkeitsgefüllter Gegenwart ein Geber, der in seiner Gabe als personales Gegenüber erfahrbar wird und angerufen werden kann? Ist Danken als Akt der Anerkennung des Gebers in der Gabe möglich?

Das Gedicht stellt Fragen – und überlässt es dem Leser zu antworten …

AUGENBLICKE, wessen Winke,
keine Helle schläft.
Unentworden, allerorten,
sammle dich,
steh.

ANMERKUNGEN

[1] O. PÖGGELER, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg-München 1986, 325.
[2] Vgl. *Sidur Sefat Emet*. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1986, 150. Vgl. auch Ex 19, 32: «Mose entgegnete dem Herrn: Das Volk kann nicht auf den Sinai steigen. Denn du selbst hast uns eingeschärft: *Zieh eine Grenze um den Berg und erklär ihn für heilig*»
[3] Vgl. Uta WERNER, *Textgräber. Paul Celans geologische Lyrik*, München 1998.
[4] P. CELAN, *Der Meridian. Endfassung – Vorstufen – Materialien* (Tübinger Ausgabe), Frankfurt 1999, 8.
[5] P. CELAN, *Gedichte*, Bd. 2 (Gesammelte Werke II), Frankfurt/M. 1983, 113. Als Hintergrund vgl. DERS., *Fadensonnen. Vorstufen – Textgenese – Endfassung* (Tübinger Ausgabe), bearbeitet von Heino Schmull, Markus Heilmann und Christiane Wittkop, Frankfurt/M. 2000. Zu Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Rezeption vgl. L. KÖLLE, *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz 1997; J.-H. TÜCK, *«Gelobt seist du, Niemand»: Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000.
[6] Vgl. CELAN, *Der Meridian*, 91. Vgl. dazu auch B. WELTE, *Das Licht des Nichts*, Frankfurt/M. 2000. Nicht übergangen sei, dass CELAN in seinem Band *Lichtzwang* (1970) *noch einmal* ein Gedicht mit dem Titel EINMAL aufgenommen hat. Es lautet: «EINMAL, der Tod hatte Zulauf, / verbargst du dich in mir.» (*Gedichte*, Bd. 2, 249).
[7] CELAN, *Gedichte*, Bd. 2, 107.
8 Eine Technik, die Celan auch andernorts im Gedichtzyklus *Fadensonnen* angewandt hat. Vgl. nur das Gedicht *Ewigkeiten*, in: CELAN, *Gedichte*, Bd. 2, 141.
[9] Vgl. CELAN, *Der Meridian*, 98: «Ereignis – Eräugnis?? / vor Augen –» (das Notat spiegelt wahrscheinlich eine Heidegger-Lektüre des Dichters).
[10] Man müsste das Gedicht einer genauen philologischen Analysse unterziehen, um dem Hinweis Roman Jakobsons zu entsprechen, der einmal notiert hat: «Um die Grammatik der Poesie zu kennen, muss man die Poesie der Grammatik kennen.» (zitiert nach G. STEINER, *Von realer Gegenwart*, München 1990, 116). Hier sei nur darauf hingewiesen, dass das Gedicht, was die Metrik betrifft, streng symmetrisch gebaut ist. Auch die Interpunktion gliedert es klar in zwei Hälften.
[11] CELAN, *Der Meridian*, 91.
[12] Vgl. zu dieser Sprachbehandlung auch das Gedicht: «EINGEWOHNT-ENTWOHNT, / Einentwohnt, / […]» P. CELAN, *Gedichte*, Bd. 2, 156.
[13] Dieses Wort von Malebranche zitiert CELAN in seiner Meridian-Rede. Vgl. DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1983, 198.
[14] Dass die Semantik von «stehen» bei Celan durchaus mit «Widerstand» konnotiert ist, zeigt u.a. das Gedicht *Eine Gauner- und Ganovenweise* aus dem Zyklus *Die Niemandsrose* (*Gedichte*, Bd. 1, 229-230). Vgl. dort die Schlussstrophe: «Aber, / er bäumt sich, der Baum. Er, / auch er / steht gegen / *die Pest*.»
[15] Vgl. das Gedicht *Weggebeizt*, in: CELAN, *Gedichte*, Bd. 2, 31.
[16] Vgl. das Gedicht: STEHEN, im Schatten / des Wundenmals in der Luft. // Für-niemand-und-nichts-Stehn. / Unerkannt, / für dich / allein. /// Mit allem, was darin Raum hat, / auch ohne Sprache.» (*Gedichte*, Bd. 2, 23)
[17] Vgl. das Gedicht *Schwarz*, in: CELAN, *Gedichte*, Bd. 2, 57.

KIRCHENVÄTER DER MODERNE?

Wider die Instrumentalisierung von Literatur zu homiletischen Zwecken

Es sind zwei gottesdienstliche und einige alltägliche Erfahrungen der letzten beiden Jahre, die mich dazu veranlassen, diesen Artikel zu schreiben. Schon jetzt, wo ich beginne, fürchte ich, daß er irgendwie ungerecht sein wird. Trotzdem! Die «geneigten Leser», wie man früher sagte, werden gebeten, meine Ausführungen zu relativieren. Ich bin aber überzeugt, daß ich mit meinen Erfahrungen und mit meiner Reaktion nicht allein dastehe.

Wir kennen das ja alle: Man schaltet morgens kurz vor sieben das Radiogerät ein, weil man beim Frühstück die Nachrichten hören will. Da kommt dann aber erst noch das «Wort zum Tag», das früher einmal «Das Wort zum Tage» und noch früher «Das geistliche Wort» hieß. Und in mindestens einem von zehn Fällen beginnt das so: «Es gibt eine schöne Geschichte von Max Frisch ….». Oder so: «Bertolt Brecht, der wahrlich kein Freund der Religion und des christlichen Glaubens war, hat in seinem Werk …». Wahrlich, ich habe das so oft gehört, daß ich mir schon überlegt habe, ob es nicht an der Zeit sei, an zuständiger Stelle vorzuschlagen, daß diese und einige andere Dichter, die fast täglich irgenddwo homiletisch bemüht oder ausgebeutet werden, zu Kirchenlehrern zu erheben. Sankt Max! Und der heilige Bert! Das wär doch was!

Man möge nun aber nicht annehmen, daß ich ein Feind der schönen Literatur sei. Das Gegenteil ist der Fall! Ich habe einen Lehrstuhl für Neuere deutsche Literaturgeschichte inne, und Brecht zählt für mich selbstverständlich zu den großen Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts. Aber ich will in Predigten und geistlichen Tagesworten nicht viel von ihm hören. Weil – frei nach St. Bertolt – das Reden über seinesgleichen ein Schweigen über so viel anderes einschließt, nicht zuletzt über das Evangelium.

In einem jener beiden Gottesdienste, die mich vollends zu diesem Schreiben antrieben, war das Evangelium «nach Johannes», 20,19ff.: Jesus erscheint kurz nach der Auferstehung seinen Jüngern, haucht sie an und sagt zu ihnen: «Empfanget den Heiligen Geist!» Und unvermittelt anschließend: «Deren Sünden ihr nachlasset, denen sind sie nachgelassen; deren Sünden ihr behaltet, denen sind sie behalten.» Dieser Vers (20,23) hat mich damals angesprochen und nachdenklich gemacht. Die Jünger werden in einem prominenten Augenblick und unmittelbar nach der Spendung des Heiligen Geistes mit einer eigentlich ungeheuerlichen Macht ausgestattet: Sie dürfen andere Menschen von ihren Sünden befreien oder nicht befreien. Das erhöht nicht nur die Bedeutung der Jünger und ihrer Nachfolger, der prominente Augenblick der Übertragung dieser Macht erhöht auch die Bedeutung der Sündenvergebung. Warum aber ist das so wichtig, daß Sünden nicht etwa nur stillschweigend bereut, sondern durch berufene Menschen vergeben werden? Das hätte mich interessiert, aber der Zelebrant hatte anderes zu sagen. Er begann die Predigt ungefähr mit den Worten: «Von dem amerikanischen Dramatiker Tennessee Williams gibt es ein Stück mit dem Titel ‹Die Katze auf dem heißen Blechdach›. Viele von Ihnen werden es schon im Theater oder im Kino in der wunderbaren Verfilmung mit Elizabeth Taylor und Paul Newman gesehen haben, und Sie erinnern sich, daß es in diesem Film darum geht, daß …». Wenn ich es recht in Erinnerung habe, kam der Prediger dann zu dem Befund, daß das Böse an dieser Geschichte nicht die Sexualität, sondern die darin sich äußernde Machtgier sei. Dies reflektierte er dann mit Hilfe eines einschlägigen Aphorismus von Nietzsche, und am Schluß kam er auf Tolkiens Erzählung «Der Herr der Ringe». Wie das zusammenhing, ist mir entfallen. Ich war innerlich mit Johannes 20,21 beschäftigt (und bin es bis heute), aber darüber schwieg mein Prediger hartnäckig.

Einige Monate später war – an einem andern Ort – das Evangelium «nach Matthäus» 20,1-16: Das Gleichnis von dem Weinbergbesitzer, der am Abend allen Arbeitern den gleichen Lohn geben läßt, obwohl die zuerst angeheuerten zwölf und die zuletzt angeheuerten nur eine Stunde gearbeitet haben. Es ist ein schönes und geheimnisvolles Gleichnis. Seit Kindheitstagen hat man es

im Ohr, nicht nur weil es so eingängig erzählt ist, sondern auch weil es so viel Anlaß gibt, über Lebensansprüche und Gerechtigkeit nachzudenken. Aber dem Zelebranten, einem gebildeten Mann, der zudem wußte, daß er vor gebildeten Meßbesuchern sprach, war das keinen Gedanken und kein Wort wert. Er begann seine Predigt mit der Feststellung, daß ein gewisser polnischer Philosoph, «der polnische Habermas», jüngst dies und jenes gesagt habe, was aus christlicher Sicht bedenkenswert sei, aber doch nicht als der Weisheit letzter Schluß stehen bleiben müsse. Gerne würde ich den Namen dieses neuesten Kirchenlehrers nennen, aber ich vernahm nur ein Cluster aus Explosiv- und Zischlauten, «Prtschwschwski» oder so ähnlich. Ich fragte meinen rechten Nachbarn, einen renommierten Historiker, nach dem Namen; er kannte ihn nicht und hatte ihn auch nicht verstanden. Ich fragte meinen linken Nachbarn, einen angesehenen Romanisten, nach dem Namen; er kannte ihn auch nicht und hatte ihn ebenso wenig verstanden. Darüber wurde es mir dann egal, was jener «polnische Habermas» gesagt hatte; ich schaltete mein Gehör ab und vergegenwärtigte mir Matthäus 20,1-16 mit seiner ungeheuerlichen und wunderbaren Schlußsequenz: «Nimm, was dein ist», sagt der Herr da zu einem Arbeiter der ersten Stunde, der sich über die großzügige Gleichbehandlung beklagt, «und geh; ich will aber auch diesem Letzten geben wie dir. Oder ist es mir nicht erlaubt, mit dem Meinen zu tun, was ich will? Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin? So werden die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte.»

Woher kommt dieses Interesse an Schriftstellern und Philosophen, die dem christlichen Glauben ablehnend oder kritisch gegenüberstehen? Wahrscheinlich denken die guten Prediger: Da werden die modernen Zweifel an der Dignität der Religion und die modernen Widerstände gegen den Glauben am eindringlichsten formuliert, und wenn es mir gelingt, diese zu entkräften, dann wird meine Predigt aktuelle Überzeugungskraft haben. Und natürlich gelingt die Entkräftigung. Ich habe noch keine Predigt erlebt, in der Brecht mit seinen klassenkämpferischen Vorwürfen oder Nietzsche mit seiner nihilistischen Verzweiflung recht behalten hätte. Ein Prediger, der dies in seinen vorbereitenden Gedanken zuließe, dürfte ja gar nicht mehr ans Mikrophon treten. Und es ist ja auch keine große Kunst: Dem «credo quia absurdum» ist mit keinem vernünftigen Einwand beizukommen. Es sind Scheingefechte, bei denen am Ende in jedem Fall die Möglichkeit und Seligkeit des Glaubens beschworen werden. Etwas Unehrliches ist daran. Und was genau so schlimm ist: eine Verachtung des Evangeliums, das wie eine Formalie behandelt wird: verlesen, abgehakt und beschwiegen. Und letzteres gilt für so vieles, was Gegenstand von Predigten sein könnte oder sein sollte: die Liturgie; der Kirchenraum mit seiner Ikonographie; die Heiligenleben. Und man sage nicht, daß man damit den Kontakt zur modernen Welt und zum modernen Leben verlieren würde. Wenn aus all dem nichts für das moderne Leben abzuleiten wäre, dann freilich wäre es um die Religion und den Glauben schlecht bestellt.

Helmuth Kiesel, Heidelberg

EDITORIAL

Die Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* ist von ihren Anfängen an mit dem Namen Joseph Ratzingers eng verbunden. Neben Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Karl Lehmann und anderen zählt er zu den theologischen Mitbegründern der Zeitschrift. In der *Communio* hat er die meisten seiner Aufsätze veröffentlicht. Seine Wahl zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. am 19. April 2005 hat das öffentliche Interesse an seiner Person und vor allem an seinem Werk noch einmal wesentlich gesteigert. Selbst kirchendistanzierte Intellektuelle lesen heute seine Bücher, die Feuilletons der großen Zeitungen diskutieren seine Thesen, als Benedikt XVI. steht der Theologe und Zeitdiagnostiker Joseph Ratzinger immer wieder im Brennpunkt der medialen Aufmerksamkeit. Nicht wenige Bücher sind in den letzten Monaten erschienen, die sich seiner Biographie und kirchlichen Laufbahn annehmen oder den Leitthemen seines theologischen Denkens nachgehen. Auch das vorliegende Themenheft der *Communio* vereinigt eine Sammlung von Aufsätzen, die Schwerpunkte der Theologie von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. gewidmet sind. Dabei dürfte das Besondere des Blickwinkels dadurch gegeben sein, dass zwischen seinem Denken und dem *Communio*-Motiv eine augenfällige Konvergenz besteht.

Denn *Communio* – das ist zweifelsohne ein theologisches Programm. Es gibt zunächst einmal dem Gottesverständnis eine bestimmte Kontur. Gott selbst ist *Communio*, der johanneische Satz «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,16) kann angemessen nur verstanden werden, wenn der biblische Monotheismus Israels im Sinne einer trinitarischen *Communio* fortbestimmt wird. Das *eine* Wesen Gottes ist konkret in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. Beziehung – im aristotelischen Denken eine akzidentelle Bestimmung, die dem Göttlichen nicht zukommen kann – wird zur eigentlichen Wesensbestimmung Gottes. Kaum zufällig hat Joseph Ratzinger diese christliche Umprägung des philosophischen Gottesverständnisses wiederholt als eine «Revolution» bezeichnet (*Einführung in das Christentum*, München 1968, 112. 144). Gott ist keine beziehungslose Monade, er verhält sich zu sich selbst, und indem er sich in Freiheit zu sich selbst verhält, kann und will er das Verhältnis zum anderen seiner selbst, zur Welt und zum Menschen, eingehen. *Gott will Gott sein nicht ohne die Schöpfung, nicht ohne den Menschen*. Das aber ist das Allerunselbstverständlichste, das in der scheinbar so selbstverständlichen Rede von der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes nur allzu oft verdeckt bleibt. Die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist ist nicht geschlossen, sie steht offen für die Gemeinschaft mit Menschen. Anders als der «unbewegte Beweger», der sich aus philosophischen Gründen vom Geschick der Menschen nicht bewegen lassen kann, gehört es nach den biblischen Schriften zum Gottsein Gottes, dass er sich tangieren lassen und Barm*herz*igkeit – *miseri*cor*dia* – mit der Misere der Menschen haben kann. Der Schöpfer wäre geradezu unvollkommen, wenn er am Weg seiner Ge-

schöpfe nicht Anteil nehmen könnte. Geschichtsfähigkeit macht die Größe dieses Gottes aus. Löst man diese Geschichtsfähigkeit zugunsten eines apathischen metaphysischen Gottesbegriffs auf, verlässt man die biblischen Ursprünge: «Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel», hat Joseph Ratzinger gegenüber einem latenten Deismus innerhalb der Gegenwartstheologie mit unmissverständlicher Deutlichkeit herausgestellt. Gott hat gesprochen und gehandelt, ist eine Bundesgeschichte eingegangen, mit Noah und den Patriarchen zuerst, dann mit Mose, «seinem Knecht», weiter mit Israel, seinem Volk, und den Propheten – zuletzt hat er sich in Jesus Christus, seinem «geliebten Sohn», ein für allemal ausgesprochen, nachdem er «viele Male und auf vielerlei Weise» zu den Vätern gesprochen hat.

Dieses Sprechen aber ist nicht folgenlos geblieben. Es hat einen Lebenszusammenhang freigesetzt: die *Communio* der wesentlich auf die Welt bezogenen Kirche. Wie schon Israel, das aus den Völkern erwählte Volk, auf die Initiative JHWHs zurückgeht, so verdankt sich auch die Kirche einer göttlichen Gabe: der Sendung Jesu, dessen Wort und Werk nicht in die Vergangenheit absinkt, weil der Geist es in der Gemeinschaft der Gläubigen präsent hält. Das ist – wenn man so will – die *ekklesiologische* Pointe der Selbstoffenbarung Gottes. Seit der Zeit der Apostel lassen sich Menschen aus ihrem Alltag herausrufen, um das Wort Gottes zu hören und die heiligen Mysterien zu feiern. Sie bilden eine *Communio* nicht, weil sie gemeinsame Interessen oder Vorlieben hätten, sondern weil Gott sie «zur Gemeinschaft gerufen» hat und ihnen Anteil an seiner *Communio* gewährt. Dies geschieht primär durch das Wort, das verkündet, und den Leib des Herrn, der gereicht wird. Anders als Parteien oder Interessensverbände, die sich selbst eine Geschäftsgrundlage geben, konstituiert sich das «neue Volk Gottes» nicht selbst. Es empfängt seine Identität durch die Gaben des Wortes und des Leibes, die es nur in Umkehr und Glaube entgegennehmen kann. Gedenken und Danken, *anamnesis* und *eucharistia* sind daher Grundvollzüge kirchlicher *Communio*, der es zugleich aufgegeben ist, die Gabe des Wortes und der Sakramente durch die Zeiten hindurch weiterzugeben. Dabei ist es ein offenes Geheimnis, dass sich in den vielschichtigen Prozess dieser Weitergabe immer wieder Momente von Verrat und mangelndem Verständnis hineinmischen können – beides Aspekte von *traditio*. Innerhalb der *Communio* muss daher je neu um ein ursprungsgetreues und zugleich zeitgemäßes Verständnis des biblisch bezeugten Wortes Gottes gerungen werden.

Insbesondere in der eucharistischen Liturgie aber verdichtet sich die *Communio* mit Jesus Christus, dem auferweckten Gekreuzigten. Hier ereignet sich das, was für Aristoteles unmöglich schien: Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, *Freundschaft*. War für den griechischen Denker der Gedanke der Gottesfreundschaft schlechterdings unvollziehbar, da er im Rahmen seiner philosophischen Theologie keine gemeinsame Basis zwischen Göttlichem und Menschlichem zu konzipieren vermochte (vgl. *Nik. Eth.* 1159a), so hat der biblisch bezeugte Gott in Jesus Christus eine *communicatio* gestiftet, die Freundschaft möglich macht. «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» (Joh 15,15). Für diese Freundschaft aber hat Christus sein Leben gegeben – ein *signum caritatis*, über das hinaus Größeres nicht gegeben werden kann.

Die Freundschaft mit Christus aber würde halbiert, wenn sie nicht auch Folgen für die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander hätte. Das gilt für die zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Ebene der Gemeinden ebenso wie für das weltweite Netz bischöflich verfasster Ortskirchen, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri füreinander in Gebet und solidarischer Praxis einstehen. Eucharistische *Communio* hat darüber hinaus eine soziale Note, einen – wenn man so will – entprivatisierenden Zug, der jede Form von Heilsegoismus ausschließt. Sie verpflichtet dazu, solidarisch die Fragen derer aufzunehmen, die heute glauben nicht mehr glauben zu können. Sie verlangt, den Motiven derer nachzuspüren, die sich als bekennende Atheisten verstehen oder nur als «Aspirin-Agnostiker» (George Steiner) durchs Leben gehen, weil sie das lauter werdende Hintergrundgeräusch des Todes nicht aushalten und betäuben wollen. Wer in der *Communio* mit dem auferweckten Gekreuzigten lebt oder zu leben versucht, der den Verlorenen bis ins Äußerste nachgegangen ist, der kann die anderen nicht teilnahmslos sich selbst überlassen. Teilnahmslosigkeit oder auch Gleichgültigkeit gegenüber der Gleichgültigkeit – das wäre Verrat an Christus. «Europa ist heute im Begriff wieder heidnisch zu werden», hat der Zeitdiagnostiker Joseph Ratzinger einmal unverblümt formuliert, nicht ohne sogleich hinzuzufügen: «Aber unter diesen neuen Heiden gibt es auch einen neuen Durst nach Gott.» Diesen Durst nach Gott in den Suchbewegungen des spätmodernen Denkens aufzuspüren, ohne einer billigen Gnade das Wort zu reden, das könnte eine Aufgabe für eine zeitgemäße *Communio*-Theologie sein, die auch den Mut aufzubringen hätte, sich überall da gegen die Zeit zu exponieren, wo das Zeugnis von der rettenden und versöhnenden Kraft des Evangeliums verdunkelt wird.

Selbstverständlich müssten die hier allemal nur fragmentarisch angedeuteten Aspekte von *Communio* weiter vertieft werden. Joseph Ratzinger hat dies in einer denkwürdigen Rede anlässlich des 20jährigen Bestehens dieser Zeitschrift getan (vgl. www.communio.de). Doch die Leitmotive seiner Theologie, von denen das vorliegende Heft einige aufgreifen möchte, dürften immerhin angesprochen sein. Am Anfang steht ein persönlich gehaltener Beitrag, der vom Ringen um die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche Zeugnis ablegt und zugleich deutlich macht, dass das ökumenische Gespräch nicht zuletzt von freundschaftlichen Beziehungen lebt *(Metropolit Damaskinos Papandreou)*. Seit seiner Münchner Dissertation über «Haus und Volk Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» (München 1954; St. Ottilien ^{2}1992) hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Ekklesiologie und Sakramententheologie intensiv beschäftigt. In die Selbstverständigung des II. Vatikanischen Konzils über Wesen und Auftrag der Kirche in der Welt von heute hat er seine biblisch und patristisch fundierte Sicht von Kirche mit einbringen können, wie ein eher historisch angelegter Beitrag über den jungen Konzilstheologen und seine Tätigkeit als Berater von Joseph Kardinal Frings zeigen kann *(Norbert Trippen)*. Wie wenige katholische Dogmatiker der Gegenwart hat sich Joseph Ratzinger um eine biblische Grundlegung seiner Theologie bemüht – den Grundsatz beherzigend, dass das Studium der Heiligen Schrift die «Seele der ganzen Theologie» (DV 24; OT 16) ist. Dabei hat er wiederholt Rückfragen an die Adresse der historisch-kritischen Exegese vorgetragen und eine Schrifthermeneutik eingefordert, die den kirchlichen Aus-

legungshorizont nicht einfach als vermeintlich unwissenschaftlich ausklammert. Der Frage, wie das Verhältnis von Schrift und Tradition sachgemäß zu bestimmen sei, die als *rivuli* beide aus der einen Quelle der Offenbarung hervorgehen, hat er wegweisende Beiträge gewidmet *(Thomas Söding)*. Neben dem Hören auf das biblisch bezeugte Wort Gottes baut sich der Lebenszusammenhang der Kirche auf in und durch die Feier der Sakramente. Die Eucharistie bildet dabei «die Quelle und den Höhepunkt kirchlichen Lebens». Bemerkenswert ist, dass Joseph Ratzinger die Theologie der Eucharistie immer auch im Kontext der Liturgie bedacht hat *(Helmut Hoping)*. Schließlich ist das Thema «Dialog der Kulturen und Religionen» angesichts der fortschreitenden Globalisierung in den letzten Jahren immer stärker ins Blickfeld gerückt. Dieser auch für das gegenwärtige Pontifikat zentralen Fragestellung gilt ein eigener Beitrag, der nicht nur zeigen kann, dass sich Joseph Ratzinger seit den 1960er Jahren mit den Grundlagen einer Theologie der Religionen immer wieder befasst hat, sondern auch deutlich macht, dass eine an der Wahrheitsfrage orientierte Dialogposition keineswegs Intoleranz zur Folge hat *(Horst Bürkle)*.

Ein zweiter Teil der Schwerpunkte zieht die theologischen Linien aus bis in die jüngste Gegenwart. Ein schönes Zeichen ökumenischer Verständigung ist es, dass *der* evangelische Theologe, der wie kaum ein anderer über das Thema «Gott ist Liebe» nachgedacht hat (vgl. *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ^{7}2001) und noch dazu über jeden Verdacht von «Schummel-Ökumene» erhaben ist, eine *amica exegesis* der ersten Enzyklika Benedikts XVI., *Deus Caritas est*, verfasst hat. Seine Auslegung lässt – zwischen Tübingen und Rom! – ein «tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis» erkennen *(Eberhard Jüngel)*. Weitere Aufsätze gelten einerseits dem Auschwitz-Besuch des Papstes vom 28. Mai diesen Jahres, der unter dem doppelten Vorzeichen des Eingedenkens der Toten und der Bitte um Versöhnung stand *(Jan-Heiner Tück)*, sowie andererseits der viel diskutierten Regensburger Vorlesung «Glaube, Vernunft und Universität» vom 12. September 2006 *(Alexander Kissler)*. Die mediale Fokussierung auf das sicherlich nicht ganz glückliche antiislamische Zitat von Kaiser Manuel II. Palaiologos hat das eigentliche Thema der Rede weitgehend in den Hintergrund treten lassen: die *Synthese von Glaube und Vernunft*, die historisch unterschiedliche Ausgestaltungen gefunden hat und durch diverse Enthellenisierungswellen wiederholt aufgelöst worden ist. Nach Benedikt XVI. stellt sie das eigentliche Remedium des Christentums gegen die aktuell wuchernden Pathologien der Vernunft und der Religion dar.

Jan-Heiner Tück

Metropolit Damaskinos Papandreou · Chambésy

DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN UND DER ORTHODOXEN KIRCHE

Hoffnungsvolle Gedanken des Papstes

Die Vorsehung Gottes hat es so bestimmt, dass, als ich in den Jahren nach 1959 als Stipendiat des Ökumenischen Patriarchats meine Studien in Deutschland fortsetzen konnte, dort den jungen Professor Joseph Ratzinger als Lehrer und Freund gewinnen konnte. Unsere Beziehung war eine wachsende, tiefe Gemeinschaft.

Wir haben gegenseitig entdeckt, was es heißt, der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche anzugehören, zwei Kirchen, die sich als Schwesterkirchen wieder entdeckt haben. So haben wir uns von innen her vorbereitet auf das große Ereignis des Jahres 1965: die Austilgung der Bannflüche aus dem Gedächtnis unserer Kirchen. In dieser Weise ist in uns die Leidenschaft für die Wiederherstellung der vollkommenen Einheit zwischen unseren Kirchen erwacht. Wir erlebten die Tatsache, dass wir denselben apostolischen Glauben teilen, und wir verfolgten die neue Epoche unserer Beziehungen vom *Dialog der Liebe* bis zum offiziellen *theologischen Dialog*. Wir haben ebenfalls empfunden, dass die gegenseitige Aufhebung der Bannsprüche in der Tat eine neue Situation geschaffen hat, die vom theologischen Standpunkt aus gewürdigt werden musste.

Diese Situation hat eine psychologische wie auch eine ekklesiologische Tragweite, die weit über das Geschehen hinaus reicht, dessen Gedächtnis man getilgt hat. Mit der Zeit erwies es sich, dass sein Widerhall im Volke tiefer und breiter gewesen ist, als man voraussah. Im weiteren bewirkt diese Aufhebung der Anatheme – und muss sie auch – eine Reinigung des Gedächtnisses bewirken, welche Verzeihung ist. Sie hat das *Symbol der Trennung* durch das *Symbol der Liebe* ersetzt. Sie setzt eine neue kirchliche Situation voraus, welche immer mehr Rückwirkungen auf allen Ebenen jeder unserer Ortskirchen haben muss. Diese Rezeption gehört zu einem Prozess der Annäherung und des Verständnisses, denn wenn es wahr ist, dass es ein unverbrüchliches Band zwischen der Theologie und der Liebe gibt, so wird uns die Tatsache, dass wir gemeinsam das christliche Mysterium leben, das

uns vereint, notwendigerweise weiterführen. Das Reich Gottes erleidet Gewalt.

Ich erinnere mich im weiteren an die Überlegungen, die Professor Joseph Ratzinger anlässlich des ersten ekklesiologischen Treffens in Wien im Jahr 1974 zum Ausdruck gebracht hat: «Fragen wir zum Schluss noch einmal: Was bleibt und was folgt aus dem Ganzen? Der Kernvorgang ist dieser: Das Verhältnis der ‹erkalteten Liebe›, der ‹Gegensätze, des Misstrauens und der Antagonismen› ist ersetzt durch die Beziehung der Liebe, der Brüderlichkeit, deren Symbol der Bruderkuss ist. Das *Symbol der Spaltung* ist durch das *Symbol der Liebe* ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht hergestellt. Aber nachdem der *Dialog der Liebe* ein erstes Ziel erreicht hat, ist der *theologische Dialog* verlangt, und zwar nicht als ein beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich im Grunde selbst genügt, sondern unter dem Zeichen der ‹ungeduldigen Erwartung›, die weiß, dass ‹die Stunde gekommen ist›; Agape und Bruderkuss sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape als ekklesiale Realität ist, muss sie zu eucharistischer Agape werden. Darauf hat alles Bemühen abzuzielen. Damit das Ziel erreicht werde, ist als unmittelbare Konsequenz des Ganzen zu verlangen, dass unablässig an der ‹Gesundung des Gedächtnisses› gearbeitet werde. Dem Rechtsfaktum des Vergessens muss das reale geschichtliche Faktum eines neuen Gedächtnisses folgen. Das ist der unausweichliche, zugleich rechtliche und theologische Anspruch, der in dem Geschehen des 7. Dezember 1965 beschlossen liegt.»[1]

Gemeinsam haben wir gelernt, *wie man Theologie betreiben soll* unter Berücksichtigung der Partikulartraditionen des Westens. Wir haben empfunden, dass die geoffenbarte Wahrheit im Osten und im Westen verschieden empfangen, gelebt und verstanden wurde und dass die Verschiedenheit der Theologien als vereinbar innerhalb eines selben Glaubens aufgefasst werden kann, um so mehr, als ein wacher Sinn für die Transzendenz des Mysteriums und den vorwiegend apophatischen Charakter, den sein menschlicher Ausdruck anzunehmen hat, einem legitimen Pluralismus der Theologien im Schoße desselben traditionellen Glaubens freies Feld lassen kann und dass man nicht a priori dazu geneigt sein darf, den Glauben und seinen Ausdruck mit besonderen Theologien zu identifizieren.

Und wir sind zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass der Osten und der Westen sich nur dann begegnen und wiederfinden können, wenn sie sich ihrer ursprünglichen Verwandtschaft und der gemeinsamen Vergangenheit erinnern. Als erstes müssen sie sich bewusst werden, dass der Osten und der Westen trotz all ihrer Besonderheiten organisch zur einen Christenheit gehören. Hier sind wir zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass unsere Unterschiede im Sinne von verschiedenartigen legitimen Entfaltungen ein und desselben apostolischen Glaubens im Osten und im Westen aufzufassen

sind und nicht als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Wir haben auch die Frage anders gestellt, nicht nur «Dürfen wir miteinander kommunizieren?», sondern auch «Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?»

Ferner haben wir empfunden, dass das *Haupthindernis* für die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft *der Jurisdiktionsprimat des Papstes* ist. Das Schwierigste scheint tatsächlich die Frage der Ordnung der Kirche zu sein: einerseits für Rom, weil es den Primat der «Sedes Romana» als konstitutiv für die Einheit der Kirche ansieht, andererseits für den Osten, weil er eben diesen Anspruch als eine Änderung der episkopalen Struktur der Kirche betrachtet.

Wir haben uns die Frage gestellt, wie wir hier vorwärts kommen, und wir haben uns erlaubt, einige Perspektiven zu formulieren, zum Beispiel: Wenn Rom die Kommunion mit dem Osten ohne Vorbedingungen aufnimmt – natürlich nach panorthodoxem Einvernehmen, – so ist dies eine ausdrückliche Anerkennung der Legitimität der episkopalen Struktur des Ostens. Es schließt die Anerkenntnis ein, dass der Osten nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden muss.

Umgekehrt würde freilich der Osten damit anerkennen, dass der Westen trotz der Primatslehre prinzipiell die episkopale Struktur der Alten Kirche nicht verlassen hat, auch wenn sie einen zusätzlichen Faktor aufgenommen hat, dessen Notwendigkeit von der östlichen Kirche her nicht zu erkennen ist. Die Anerkenntnis des Fortbestehens der altkirchlichen apostolischen Struktur auch im Westen könnte erleichtert sein, zum einen durch die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils um die deutliche Wiederherstellung der episkopalen Ordnung, zum anderen durch die Tatsache, dass der Papst, wenn er mit dem Osten kommuniziert, selbst den primatialen Anspruch von 1870 *(jurisdictio in omnes ecclesias)* faktisch dem Osten gegenüber nicht mehr erhebt.

So haben wir niemals die Hoffnung aufgegeben, dass auch die Polarisierungen im Blick auf den Jurisdiktionsprimat überwunden werden können, damit die so sehr ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald Wirklichkeit werden kann. Joseph Kardinal Ratzinger hatte in seiner Eigenschaft als Präfekt der Glaubenskongregation, die die Mission hat, «die Hüterin der Orthodoxie» und «die Verteidigerin des Glaubens» zu sein, die Aufgabe, dazu seinen Beitrag zu leisten. Im Jahr 2000 habe ich ihn daran erinnert, er möge weiterhin von seinen Überlegungen und Perspektiven geprägt sein, die er im Jahr 1976 geschrieben hat, indem er den Hinweis auf Ignatius von Antiochien bewertete, den Patriarch Athenagoras I. bei der Begrüßung von Papst Paul VI. im Phanar zitierte: «Wider alle Erwartung ist unter uns *der Bischof von Rom, der Erste an Ehre* (ist) unter uns, der, ‹*der den Vorsitz hat in der Liebe*›.»[2] Es ist klar, dass der Patriarch damit

nicht den ostkirchlichen Boden verlässt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre sicherlich der Mühe wert zu überlegen, ob dieses alte Bekenntnis, das von «Jurisdiktionsprimat» nichts weiß, aber eine Erststellung an «Ehre» und «Liebe» bekennt, nicht als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte … Der «heilige Mut» verlangt mit Klugheit «Kühnheit».[3]

Als Schlussgedanke möge Papst Benedikt XVI. selbst zu Worte kommen, so wie er mir in seinem Brief vom 27. März 2006 im Anschluss an unsere private Begegnung vom 5. Dezember 2005 im Vatikan geschrieben hat: «Ich sehe in dieser Begegnung ein großes Geschenk, das mir die Vorsehung gemacht hat, denn erst durch diese persönliche Begegnung ist mir die orthodoxe Kirche innerlich nahe geworden. Von da an kenne ich sie nicht mehr bloß aus Büchern, sondern vor allem aus der lebendigen Erfahrung brüderlicher Gemeinschaft im gleichen Glauben und in der gleichen Sehnsucht nach der Einheit der Kirche. Dem Herrn bin ich von Herzen dankbar, dass aus jener ersten Begegnung eine lebenslange Freundschaft geworden ist. Besonders erinnere ich mich in diesem Augenblick an die Stunde, als Du mir in einem Hörsaal der Regensburger Universität das Großkreuz vom Berg Athos überreicht hast – ein Vorgang, der meine Schwester innerlich zutiefst berührt hat. Dann erscheinen vor mir all die fröhlichen Begegnungen in Chambésy wie auch die festliche Stunde Deines 60. Geburtstags. Nun ist Dir inzwischen ein mühsamer Weg der Leiden auferlegt worden, wo wir doch noch so viel von Deiner Aktivität im Dienst der Einheit erwartet hatten. Was für uns unverständlich ist, kommt doch vom Herrn her, und im Vertrauen auf ihn nehmen wir diesen seinen Ratschluss an. Ich bin gewiss, dass Du gerade durch Dein Leiden der Kirche einen großen Dienst tust.»

Anmerkungen

[1] Ratzinger Joseph, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens 1976, 110.
[2] Ignatius von Antiochien, Röm. Prol.; PG 5, 801.
[3] Ratzinger Joseph, Kirche, Ökumene und Politik 1987, 204.

Norbert Trippen · Köln

JOSEPH RATZINGER ALS MITGESTALTER DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Man kann es als zufällig oder als providentiell betrachten, dass 1959 der junge Freisinger Professor Joseph Ratzinger seinen ersten Univesitätslehrstuhl in Bonn und nicht an einer seiner späteren Universitäten erhielt. Die Nachrichten über die Qualität der Vorlesungen des Fundamenthaltheologen und seinen Zuspruch bei den Studenten in Bonn wurden sehr bald dem Kölner Ordinarius Josef Kardinal Frings bekannt. Dieser hatte etwas unüberlegt und spontan für den November 1961 in Genua einen Vortrag im Teatro Duse innerhalb einer Reihe zur Vorbereitung des bevorstehenden Konzils zugesagt, zu dessen Ausarbeitung der fast blinde Kardinal gar nicht in der Lage war. Bei einem Konzert im Kölner Gürzenich im Sommer 1961 begegnete er in der Pause Joseph Ratzinger und fragte ihn, ob er ihm bei der Ausarbeitung des zugesagten Vortrags behilflich sein könne. «Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm», erinnerte sich der Kardinal 1973. Der Vortrag über das Konzil und die moderne Gedankenwelt wurde von Frings' früherem Seminaristen Msgr. Bruno Wüstenberg im Staatssekretariat des Papstes ins Italienische übersetzt und – nachdem Frings selbst nur die Einleitung auswendig vortrug – auch in Genua verlesen.

Das Aufsehen, das dieser bald veröffentlichte Vortrag in der katholischen Welt erregte, ließ den stets ängstlichen Kardinal fragen, wie wohl Papst Johannes XXIII. über das in Genua Vorgetragene dächte. Am 23. Februar 1962 wurde Kardinal Frings aus einer Sitzung der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils zu Papst Johannes XXIII. bestellt. «Ich wusste nicht, weshalb», schrieb Frings 1973. «Ich sagte scherzhaft zu meinem

Norbert Trippen, geb. 1936, 1962 Priester des Erzbistums Köln, 1976-89 Regens des Kölner Priesterseminars, seit 1986 Domkapitular in Köln, 1978-2001 apl. Professor für Kirchengeschichte in Bonn, 1991-2001 Leiter der Hauptabteilung Schule/Hochschule des Erzbistums Köln. Der Verfasser hat in seinem 2. Band der Biographie Josef Kardinal Frings ausführlich die Rolle Professor Ratzingers an der Seite de Kölner Erzbischofs und dann im Konzilsprozess beschrieben: N. Trippen, Josef Kardinal Frings (1887-1978), Band 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn u.a. 2005. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, eine knappe Übersicht zu geben.

Sekretär Luthe: ‹Hängen Sie mir noch mal das rote Mäntelchen um, vielleicht ist es das letzte Mal›. Als ich aber in das Audienzzimmer des Papstes kam, eilte er mir entgegen, umarmte mich und sagte: ‹Ich habe diese Nacht Ihren Vortrag von Genua gelesen und wollte Ihnen meinen Dank sagen für diese schönen Ausführungen.›»

Es war wohl diese Erfahrung, die Kardinal Frings bewegte, ab April 1962 sämtliche theologischen Vorlagen, die die Mitglieder der Zentralen Vorbereitungskommission aus Rom erhielten, an Professor Ratzinger weiterzuleiten und um seine Veränderungs- bzw. Verbesserungsvorschläge zu bitten. Auch den umfangreichen Band mit den allen Konzilsvätern im Sommer 1962 zugeleiteten Schemata gab Frings an Ratzinger mit den konkreten Fragen, was man in Rom bei der Redaktion der Texte stillschweigend verändert habe, was absolut abzulehnen sei und was besser sein könnte. Ratzingers Antworten ließen nie lange auf sich warten.

Als Frings den Beginn des Konzils für sich plante, schrieb er am 29. August 1962 an Professor Ratzinger: «Inzwischen steht fest, dass ich am Dienstag, dem 9. Oktober, nach Rom fliegen werde; fliegen Sie mit? Für Mittwoch, den 10. Oktober, habe ich alle deutschen Konzilsväter auf 17 Uhr zu einer Besprechung in die Anima eingeladen. Darf ich Sie bitten, dort über den Entwurf der *Constitutio dogmatica ‹De fontibus revelationis›* zu referieren, wenn möglich positive Gegenvorschläge zu machen? »

Joseph Ratzinger hat in der Festschrift zum 90. Geburtstag von Kardinal Frings und zum 70. Geburtstag von Kardinal Höffner 1976 selbst beschrieben, welchen Eindruck der Aufbruch nach Rom, zumal der Besuch des fast blinden Kardinals im Kölner Dom und an der für ihn vorgesehenen Grabstätte in der Erzbischofsgruft gemacht hat. Ratzinger und Luthe wohnten während der Sitzungsperioden des Konzils mit Kardinal Frings zusammen im deutschen Priesterkolleg an Santa Maria dell'Anima. Zwar wurde bei Tisch nicht über das Konzil gesprochen, doch der Kontakt war jederzeit möglich.

Die jeden Montag um 17 Uhr in der Anima abgehaltenen Besprechungen der deutschsprachigen Konzilsväter mit Absprache gemeinsamen Vorgehens in der Konzilsaula verschafften dem deutschsprachigen Episkopat zumindest in der 1. Sitzungsperiode einen taktischen Vorsprung und Einfluss, den andere Länderepiskopate bald durch vergleichbares Vorgehen einzuholen versuchten.

Kardinal Frings bediente sich seines Theologen Ratzinger nicht nur persönlich, er führte ihn sehr bald auch in die Kreise einflussreicher Konzilsväter und in theologische Arbeitsgruppen ein mit dem Ziel, neue, bessere Vorlagen für die Beratungen im Konzil zu erstellen, als sie aus den vorbereitenden Kommissionen vorlagen. Am Ende der ersten Tagungsperiode gelang es dem Kardinal, Professor Ratzinger zum amtlichen Konzilsperitus bestellen zu lassen, so dass er an allen Generalkongregationen teilnehmen

konnte und zu offiziellen Arbeitsgruppen der Konzilskommissionen zugezogen wurde. So war er fortan nicht mehr nur persönlicher Berater und Zuarbeiter des Kölner Kardinals, sondern darüber hinaus neben anderen Theologen Mitgestalter späterer Konzilstexte. Das dürfte vor allem für die Dogmatischen Konstitutionen *«Lumen gentium»* und *«Dei verbum»* gelten. Auf sonderbaren Wegen wurde Professor Ratzinger jedoch auch an ganz anderen Konzilsdokumenten beteiligt. Es ist sehr verständlich, dass die Konzilsväter nach ermüdenden Arbeitssitzungen von montags bis samstags mittags am Wochenende Erholung suchten. Es spricht für die Klugheit des Generaloberen der Steyler Missionare, P. Johannes Schütte SVD, dass er Kardinal Frings und seinen jungen Helfern anbot, gelegentlich im Erholungshaus des Ordens am Nemi-See das Wochenende zu verbringen. Man darf sich seine Gedanken machen, ob das ganz selbstlos geschah: Als in der 3. Sitzungsperiode 1964 deutlich wurde, dass das Konzil zu einem Ende kommen müsse, war in der Kurie die Absicht laut geworden und den Konzilsvätern vermittelt worden, der Mission kein eigenes Dekret zu widmen, sondern sich lediglich auf einige kurze Sätze disziplinärer Art über Missionsfragen zu beschränken, die von der *Propaganda fide* erstellt werden sollten. General Schütte wusste Frings dafür zu gewinnen, dass dem Anliegen der Mission doch ein gehaltvolles Dekret zu widmen sei. Dafür trat Frings nicht nur in der Aula ein, sondern er bot P. Schütte an, dass an einer Arbeitskommission am Nemi-See zur Erarbeitung eines Missionsdrekrets im Januar 1965 auch sein Theologe Joseph Ratzinger teilnehme. Wenn man bedenkt, welche Krise alsbald nach Ende des Konzils über die Missionstheologie hereinbrach – als Folge des Unabhängigkeitsstrebens der Missionsvölker und entsprechender Theorien unter europäischen Theologen – kann man ermessen, was solche «Zufälligkeiten» aus der Rückschau bedeuteten.

Die Zuarbeit Ratzingers für Kardinal Frings lässt sich an Hand der vorhandenen Konzilspapiere des Kardinals ziemlich genau rekonstruieren. Kardinal Frings hat insgesamt 19 mal in der Konzilsaula das Wort ergriffen. Jedesmal, wenn es um theologische Themen ging, ließ er sich von Professor Ratzinger einen Vorschlag unterbreiten. Diesen Text setzte Frings mit seinem Sekretär Luthe in ein Votum um, dass mit der Anmeldung des Votums dem Konzilspräsidium einzureichen war. Da Frings nicht mehr in der Lage war, vom Blatt abzulesen, musste er den Text bestmöglich sich einprägen und dann auswendig vortragen. Dabei entstand natürlich oft genug ein neuer Text, in den Frings Stellungnahmen zu seinen Vorrednern einbaute, bei denen er aber auch bewusst über das im voraus Erarbeitete hinausging. Oft genug bediente er sich ironischer oder gar spöttischer Kommentare. Auf Grund seiner vorzüglichen Lateinkenntnisse war der Kardinal dazu in der Lage. Es ist nun – z. B. bei seinem Votum vom 8. November 1963 über die Römische Kurie und die Praktiken des Hl. Offiziums – sehr aufschlussreich

zu beobachten, in wie weit Frings sich an die Vorlagen Ratzingers hielt bzw. über sie hinausging. Nicht nur in diesem Fall lohnt es sich, das ursprüngliche Manuskript Ratzingers, den mit Sekretär Luthe erstellten Text des Votums und den Text der tatsächlich gehaltenen Rede in der Aula nebeneinander zu legen. Nur bei Kardinal Frings bieten die amtlichen *Acta Synodalia* nach dem Text der tatsächlichen Rede in einem Anhang den *Textus scripto traditus*.

Eine besondere Schwierigkeit entstand, wenn Frings zu einem komplizierteren theologischen Tatbestand den Text seines Votums in der Aula nicht auswendig vortragen konnte und wollte. Altbischof Luthe berichtete von zwei bezeichnenden Fällen. Am 26. Oktober 1964 wollte Frings differenzierte und deshalb komplizierte Aussagen zum «Schema XIII» (der späteren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) machen. Frings versicherte sich der Zustimmung der Konzilsmoderatoren, dass nach einleitenden eigenen Bemerkungen «ich mich der Augen und der Stimme meines vorzüglichen Sekretärs bedienen darf, der vorlesen wird, was ich diktiert habe». Zum Schluss sagte Frings dann wieder selbst: «Dank Euch, Ihr Väter, und meinem Sekretär.»

Bischof Luthe erinnert sich, dass Generalsekretär Felici danach erklärt habe, das werde er nicht noch einmal zulassen. Dabei unterschätzte Felici die an Schlitzohrigkeit grenzende Geschicklichkeit des Kölner Kardinals. Als Frings in der letzten Sitzungsperiode am 24. September 1965 erneut zum Schema XIII ein Votum abgeben wollte, bat er Generalsekretär Felici mit Hinweis auf die eigene Seeschwäche sein Votum selbst vorzutragen, das ganz gewiss nicht die eigene Meinung des Generalsekretärs traf. Felici blieb nichts anderes übrig, als dieser Bitte zu entsprechen, wenn er Kardinal Frings als Mitglied des Konzilspräsidiums nicht das Wort verweigern wollte. Dass Felici einem seiner Gegner die Stimme leihen musste, entbehrt dabei nicht der Komik.

Während sich der Anteil der Zuarbeiten Professor Ratzingers an den Konzilsvoten des Kölner Erzbischofs genau belegen lässt, ist sein Anteil an den verabschiedeten Texten des Konzils mühsamer zu ermitteln. Bei den zahlreichen Überarbeitungsprozessen und der endgültigen Textgestaltung waren immer mehrere in einer Kommission zusammentreffende Theologen am Werk. Es bedürfte einer genauen Sichtung der römischen Kommissionsakten, um die einzelnen Abschnitte und Formulierungen zu ermitteln, die auf Joseph Ratzinger (und niemanden anders) zurückgehen. Doch besteht kein Zweifel, dass er – mit anderen Theologen – an *Lumen gentium* und *Dei verbum*, aber eben auch an manchen anderen Konzilstexten entscheidenden Anteil hatte. Aus der ihm eigenen Bescheidenheit spielt Papst Benedikt XVI. diesen persönlichen Anteil an entscheidenden Texten des Konzils eher herunter.

THOMAS SÖDING · MÜNSTER

DIE SEELE DER THEOLOGIE

Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger

1. Revolution der Theologie?

Joseph Ratzinger schreibt in seinem Kommentar, was «Dei Verbum» zum Studium der Heiligen Schrift als «Seele der ganzen Theologie» (DV 24; OT 16) sage, habe für «die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung»[1]. Das Bildwort selbst ist nicht neu.[2] Leo XIII. verwendet es 1893 in seiner Bibelenzyklika «Providentissimus Deus» (AAS 26 [1893/94] 283; EnchB 114), die von großen Erwartungen gekennzeichnet ist, die Exegese könne durch archäologische, historische, philologische Forschung die Wahrheit des katholischen Glaubens demonstrieren. Benedikt XV. zitiert das Wort 1920 in «Spiritus Paraclitus», einer recht rigiden Enzyklika über die Inspiration und Infallibilität der Heiligen Schrift (AAS 12 [1920] 409; EnchB 483). Im Zweiten Vatikanischen Konzil gewinnt es allerdings eine neue Bedeutung. Erstens ist es die wichtigste Aussage des Konzils über die Theologie insgesamt, nicht nur über die Bibelwissenschaft. Zweitens verbindet es sich mit der Forderung, in der katholischen Theologie sollten alle Themen konsequent von der Heiligen Schrift her entwickelt werden. Das ist ein Bruch mit dem Denksystem der Neuscholastik. Darauf bezieht sich das Urteil Ratzingers. Ob die Revolution tatsächlich stattgefunden hat, ist eine eigene Frage. Aber die Programmatik ist unüberhörbar.

Dass der Kommentator Ratzinger auch der Redaktor des Passus sein könnte, hat er selbst nie behauptet, wird aber durch die neuesten Forschungen zur Konzilsgeschichte nicht unwahrscheinlicher.[3] Die Aussage des Vatikanums entspricht nicht nur der frühen Prägung, sondern auch der Grundstruktur seines Denkens und dem Stil seiner Theologie. In seinen

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 Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Memoiren schreibt er, während seines Studiums vom Neutestamentler Friedrich-Wilhelm Maier beeindruckt gewesen zu sein, auch wenn an ihm, dem von Rom noch behinderten Nestor der historisch-kritischen Exegese in Deutschland, die Impulse von Barth und Bultmann zu einer theologischen Schriftauslegung vorbeigegangen seien.[4] Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der sich so intensiv mit Fragen biblischer Exegese, Hermeneutik und Theologie auseinandersetzt wie Joseph Ratzinger, freilich nicht ohne der Bibelwissenschaft kritische Fragen an ihr Text-, Offenbarungs- und Geschichtsverständnis zu stellen. Die Basis ist eine vitale Theologie des Wortes Gottes.[5] Als Papst wendet er sie an: Die Enzyklika «Deus Caritas est» [6] ist ein Musterfall kirchlicher Schriftauslegung[7], die nicht verdoppeln, vereinfachen oder verbessern will, was die Bibliker zu sagen haben, sondern vom neutestamentlichen Schrifttext ausgeht, ihn auf Jesus Christus zurückbezieht, in den Horizont des Alten Testaments stellt und mit Hilfe der kirchlichen Tradition auf die Gegenwart bezieht, um so seinen Sinn zu erschließen. Die Ankündigung, die nächste Vollversammlung der Bischofssynode im Jahre 2008 dem Thema «Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» zu widmen, passt genau zur theologischen Programmatik Benedikts XVI. in der Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2. Theologie des Wortes Gottes

Die Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»[8], die noch in der neuesten Forschung auf ein geteiltes Echo stößt, weil die einen lauter Formelkompromisse sehen[9], wo die anderen den Durchbruch zu einer biblisch fundierten, ökumenisch konstruktiven Offenbarungstheologie erkennen[10], war eines der Sorgenkinder des Zweiten Vatikanischen Konzils. Joseph Ratzinger, von Kardinal Frings als Berater früh ins Vertrauen gezogen[11], beurteilt das von der vorbereitenden Theologischen Kommission erarbeitete Schema «De fontibus revelationis» mit der kritischen Schärfe eines aufstrebenden, kreativen. kirchlich gesonnenen Dogmatikers, der nicht nur die Schwächen römischer Schultheologie erkennt, sondern auch die Stärken einer auf die Heilige Schrift gestützten, an den Kirchenvätern orientierten, die Fragen der Neuzeit ernstnehmenden und pastoral verantworteten Offenbarungstheologie. Er bemängelt den doktrinären Ton und die mangelnde Konsistenz der Vorlage, die Verkrampfung in der Defensive und die Erstarrung gegenüber der Bibelbewegung; er setzt mit seiner Kritik aber bereits beim Titel an: «In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-selbst-Enthüllen Gottes, ist der *unus fons,* aus dem die beiden *rivuli* Schrift und Überlieferung hervorquellen», formuliert er am 10. Oktober 1962 in der

Anima programmatisch vor den zum Konzil versammelten deutschen Bischöfen.[12] Diese Rede reißt bereits den Horizont auf, in dem sich abzeichnet, was er später, zuerst noch mit Karl Rahner kooperierend, zur Struktur und zu substantiellen Passagen der Konstitution wird beitragen können.[13]

«Dei Verbum» setzt im ersten Kapitel, von Ratzinger wie anderen Reformtheologen angeregt und von Piet Smulders redigiert[14], beim Begriff der Offenbarung selbst an und entfaltet ihn, von der Bibel geleitet, so, dass er weder biblizistisch noch traditionalistisch verengt ist, sondern im Geheimnis des dreifaltigen Gottes verankert, im Walten des Schöpfers gefunden, dem Gang der Heilsgeschichte abgelesen, auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fokussiert und von ihr her für die natürliche Gotteserkenntnis, also den Raum der Philosophie geöffnet wird. Die Erklärungen des Konzils über die Religionsfreiheit, über das Verhältnis zum Judentum wie zu den anderen Religionen und zur Ökumene, allesamt auch von Joseph Ratzinger gefordert und gefördert, finden erst aus dieser Offenbarungstheologie ihre Begründung. In seinem Kommentar bemerkt Ratzinger den Unterschied zur instruktionstheoretischen Sprache des Ersten Vatikanums und führt ihn auf den Einfluss sowohl der Dialektischen Theologie Karl Barths als auch des personalistischen Denkens u.a. Martin Bubers zurück.[15]

In seiner Habilitationsschrift, die in der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät – nicht deren einzige Merkwürdigkeit – auf Vorbehalte gestoßen war, hatte er sich die Geschichtstheologie Bonaventuras erschlossen und in ihr eine Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte entdeckt, ohne deren Dialektik die Offenbarung biblisch schlechterdings nicht zu denken ist.[16] In seiner Fundamentaltheologie ist dieser Ansatz durch die Auseinandersetzungen mit Hans Küng und Karl Rahner über die Interpretation des Konzils angeschärft.[17] In einer Rede zur Vorbereitung des Jubiläumsjahres 2000 findet der Kardinal zu gelassener Klarheit: «Wenn man Offenbarung als eine Anzahl von übernatürlichen Mitteilungen auffasst, die in der Zeit des Wirkens Jesu ergangen und mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen wurden, dann ist der Glaube in der Tat praktisch nur als Bindung an ein in der Vergangenheit gebautes Gedankengebäude zu verstehen. Aber dieser historistische und intellektualistische Begriff der Offenbarung, der sich in der Neuzeit herausbildet, ist durchaus falsch. Denn die Offenbarung ist nicht eine Anzahl von Sätzen – die Offenbarung ist Christus selbst. *Er* ist der Logos, das allumfassende Wort, in dem Gott sich selbst aussagt. … Dieser eine Logos hat sich freilich in normativen Worten mitgeteilt, in denen er sein Eigenes vor uns hinstellt. Aber *das* Wort ist immer größer als *die* Wörter und ist in den Wörtern nie ausgeschöpft».[18]

Wenn dies einmal geklärt und mit der Proexistenz Jesu Christi verbunden ist, zeigt sich als entscheidende hermeneutische Aufgabe der Theologie, in

den Wörtern *das* Wort zu vernehmen – und andererseits auch zu verstehen, weshalb und wie *das* Wort, das einzig wahre, sich notwendig in *vielen* Worten ausdrückt, von denen jedes ganz wahr, aber keines die ganze Wahrheit ist. An dieser Stelle beginnt der Streit der Interpretationen – und zeigt sich, weshalb er notwendig und lohnend ist. Hier gründet die Freiheit der Theologie – und weshalb sie der Wahrheit und nichts als der Wahrheit verpflichtet ist. Von ihr ist allerdings in Dei Verbum wenig die Rede; der Theologe Joseph Ratzinger hat sie hingegen wahrgenommen – im Wissen, dass es keine Freiheit gegen, sondern nur eine in der Wahrheit gibt und keine Wahrheit gegen die Freiheit, sondern nur in ihr.[19]

3. Schrift und Tradition

Die Theologie des Wortes Gottes, die Joseph Ratzinger im Entstehungsprozess der Offenbarungskonstitution und später zur Interpretation, zur Verteidigung, dann auch zur Weiterführung des Konzils formuliert, legt die Basis für eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Hier muss sich zuerst zeigen, ob es gelingt, die Beziehung zwischen dem einen Wort Gottes und den vielen Worten der Menschen zu klären. Denn erstens verdankt sich die Heilige Schrift ebenso wie die Tradition der tiefen Glaubensüberzeugung, *dass* es einen solchen Zusammenhang gibt, dass er dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt ist und dass es zwar zu jeder Zeit qualifizierte Zeugen gibt, aber nicht jedem Zeugnis gleiches Gewicht zukommt, sondern bestimmte Zeugnisse grundlegenden Charakter haben. Zweitens ist die Frage nach Schrift und Tradition in der lateinischen Kirche, anders als in der Orthodoxie, virulent, nicht erst seit der Reformation, wenngleich durch das *sola scriptura* scharf zugespitzt.

Dei Verbum tut sich an dieser Stelle schwer. Zwar zitiert das Konzil (DV 12) Augustinus mit der Wendung, in der Bibel habe Gott «durch Menschen nach Menschenart gesprochen» (De Civitate Dei XVII 6,2), aber leider ohne die Begründung: «weil er, so redend, uns sucht». Erst sie gibt aber zu verstehen, dass Gott, wenn er durch Menschen und nach ihrer Art redet, nicht etwa der Not gehorcht, sich mitteilen zu müssen, sondern seiner ureigenen Heilssorge Ausdruck verleiht, wie Jesus sie in den Gleichnissen vom Verlorenen dargestellt hat (Lk 15). Erst die Begründung Augustins klärt auch, dass die Heilige Schrift nicht nur über Gottes Willen informiert (und in diesem Sinne eine «Quelle» kirchlicher Lehre wäre[20]), sondern in ihrer Entstehung, ihrem Zeugnis und ihrer Wirkung in das Heilsgeschehen einbezogen ist, das sie bezeugt, indem sie es beschreibt, bespricht und bekennt.

Weil dieser Horizont in den Zwischenkapiteln der Offenbarungskonstitution nicht weit genug gezogen wird, gibt es auch Unklarheiten in der

Verhältnisbestimmung des Wortes Gottes zur Heiligen Schrift und zur Tradition. Das erste Kapitel hat zwar, der Bibel abgelesen, einen heilsgeschichtlichen Duktus und eine kosmische Weite im Offenbarungsverständnis. Aber das zweite Kapitel, dem nach Joseph Ratzinger «noch die Spuren des erbitterten Ringens anzumerken»[21] sind, redet in der Überschrift von der «Weitergabe der göttlichen Offenbarung» («De divinae revelationae transmissione») so, als ob sie ein Gegenstand wäre, der von der Schrift und der Tradition transportiert würde. Zwar kommt die Berufung der Apostel zur Sprache, auch die Einsetzung von Nachfolgern (DV 7), aber wesentlich nur unter dem Aspekt, dass die Instanzen benannt werden, die dafür stehen, den Inhalt des Evangeliums unversehrt zu bewahren. Nicht nur die Bedeutung der Heiligen Schriften Israels bleibt implizit, auch die Gründung der Kirche, die nach dem Epheserbrief auf dem Fundament der Apostel und Propheten erfolgt (Eph 2,20f.), aber auf das Wachstum des ganzen Leibes Christi in der Wahrheit und der Liebe zielt, unter verantwortlicher Mitwirkung der «Evangelisten, Hirten und Lehrer» (Eph 4,7-16).

Ein zweites Problem liegt im Traditionsbegriff des 2. Kapitels. Er umfasst zwar einerseits schlechterdings das ganze Leben des Gottesvolkes, wird aber doch andererseits noch stark unter dem Aspekt der Offenbarungsquelle thematisiert. Dadurch entsteht eine Spannung, die zu widersprüchlichen Interpretationen geführt hat. Sie verstärkt sich dadurch, dass an einigen Stellen (DV 7) noch die Gegenüberstellung geschriebener und ungeschriebener Traditionen durchscheint, ein Erbe antireformatorischer Theologie, das den Begriff der Tradition verkürzt, der aber doch andererseits als umfassend erscheinen soll.

Allerdings gelingt die Unterscheidung zwischen *der* Tradition (im betonten Singular) und *den* Traditionen (im betonten Plural), was Ratzinger die «vielleicht wichtigste», wenngleich «am wenigsten reflektierte Verschiebung» gegenüber dem Konzil von Trient nennt[22]. Der ökumenischen Theologie hat diese Verschiebung gutgetan. Aber dass eine Rede von *der* Tradition, verstanden als das gelebte Evangelium im Gottesvolk, auf die zentrale Frage stößt, wie das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche zu bestimmen ist, wird im Konzilstext nicht erkannt. Überdies bleibt nicht nur das Verhältnis zwischen der einen Tradition und den vielen Traditionen unbestimmt; es wird auch die Tradition so stark betont, dass fraglich wird, ob die Heilige Schrift von der Tradition überhaupt noch unterschieden werden kann oder nicht von ihr vereinnahmt wird. Aus beiden Gründen kann sich das Konzil nicht zu einer Beschreibung der Notwendigkeiten, Kriterien und Grenzen innerkirchlicher Traditionskritik – oder besser: Traditionenkritik – durchringen, was Ratzinger als Schwäche bucht.[23] Will man am umfassenden Traditionsbegriff festhalten, muss man den Ort der Heiligen Schrift in ihr so bestimmen, dass sie auch als Gradmesser zur Be-

urteilung von Traditionen taugt. Erst dann kann es eine katholische Antwort auf das Schriftprinzip der Reformation geben.

An einem Versuch, die besondere Bedeutung der Heiligen Schrift zu beschreiben, fehlt es freilich nicht. DV 9 stellt die Bibel so vor, dass sie «Gottes Rede» (locutio Dei) sei, «insofern sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde». Eine vergleichbare Aussage über die Tradition gibt es nicht; von ihr heißt es vielmehr, dass sie «das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, an deren Nachfolger» weitergibt, dass es je neu verkündet werde» (DV 9). Daraus wird in der katholisch-ökumenischen Theologie ein hermeneutischer Primat der Schrift vor der Tradition abgeleitet. Das liegt auch nach dem Kommentator Ratzinger im Gefälle des Textes.[24] Aber die Stichhaltigkeit der Begründung ist nicht ohne weiteres klar. Denn nach altkirchlicher, biblisch begründeter Theologie ist Inspiration kein Reservat der Bibel, sondern gerade das Geschehen, in dem die Schrift zur Zeugin des Wortes Gottes wird, um als solche gelesen, verstanden und verehrt zu werden; die Inspiration unterscheidet also nicht Schrift und Tradition, sondern verbindet sie; sie beschreibt nicht nur die theologische Qualität der Texte und ihrer Autoren, sondern auch der Leser und ihrer Lektüre; sie gibt deshalb zu verstehen, wie die Schrift Tradition bildet und die Tradition schriftgemäß ist. Umgekehrt ist «Tradition» nicht die Summe «ungeschriebener» Traditionen, sondern stützt sich auf schriftliche Glaubenszeugnisse, z.B. Credoformeln, genauso wie auf Mündliches.

Den Grund für die Unklarheit sieht Joseph Ratzinger darin, dass – durch den Einfluss von Josef Rupert Geiselmann[25] – ein katholisches *sola scriptura,* verstanden als *totum in scriptura* formuliert werden sollte, was freilich ein *totum in traditione* bedingte und so zwar das *partim – partim* der vor- und nachtridentischen Theologie überwand, aber erhebliche Folgeprobleme zeitigte, weil der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff noch nicht zugunsten des personalen und heilsgeschichtlichen verändert war.[26] In einer Quaestio disputata, die er 1965 zusammen mit Karl Rahner zum Thema «Offenbarung und Überlieferung» verfasste, deckt Joseph Ratzinger dieses Problem auf und zeigt den Weg einer Lösung.[27] Dieser Weg geht konsequent vom Primat der Offenbarung vor dem Zeugnis aus: Die Offenbarung umfange die Schrift von Gott her auf die Menschen hin, die sie empfangen. Deshalb steht der Weg im Zeichen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus: Von ihm her und auf ihn hin werde das Alte Testament als «Schrift» gelesen, während das Neue Testament gerade deren Offenheit auf Jesus Christus hin bezeuge, dann aber seinerseits nicht im selben Sinn wie Israels Schrift abgeschlossen sein könne, sondern die Zeit der Kirche einleite. Denn Jesus Christus offenbare Gott so, dass er «in uns» sei, wie wir «in ihm» sind: «Glauben ist Eintreten in das Anwesen Christi, in die

anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings ist.» Die Überlieferung versteht Ratzinger dann als Auslegung der Christuswirklichkeit, nämlich des Alten Testaments in Christus und des Christusereignisses im Pneuma.[28] Damit ist im Begriff der Tradition selbst die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht. Allerdings wird relativiert, dass auch das Neue Testament «Schrift» wird.[29] Aber nur wenn für das christliche Verständnis der Heiligen Schrift als konstitutiv angesehen wird, dass sie aus zwei Testamenten besteht, kann die narrative Einheit der *Biblia Christiana* gesehen und der theologische Rang der alt- wie der neutestamentlichen Exegese schlüssig begründet werden; denn nur dann ist die Schrift eine Ganzheit, die nicht ergänzt und ersetzt werden kann, so offen die Geschichte verläuft und so sehr der Geist weht, wo er will.

Die von Joseph Ratzinger im Traditionsaufsatz sichtbar gemachten Klärungen haben im sechsten Kapitel der Offenbarungskonstitution über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» – Joseph Ratzinger bildete mit Alois Grillmeier und Otto Semmelroth ein Redaktionsteam – Früchte getragen. Viel klarer als in DV 8-11 heißt es jetzt von den Heiligen Schriften, die Kirche habe sie *«una cum Sacra Traditione»* immer als ihre «höchste Glaubensregel *(supremam fidei suam regulam)»* gesehen, weil sie, «von Gott inspiriert und ein für alle Mal niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen». Der Kommentator Joseph Ratzinger weist zwar darauf hin, dass in einer früheren, von ihm höher geschätzten Formulierung noch deutlicher zum Ausdruck gekommen sei, dass die Schrift alle kirchliche Lehre und Praxis beurteile und beherrsche (judicare et regere).[30] Das hätte nicht nur das berechtigte Anliegen der Reformation besser aufgenommen, sondern auch das etwas schillernde *«una cum Sacra Traditione»* genauer verstehen lassen, da es im Kapitel ja eigentlich um die kanonische Bedeutung der Bibel in Theologie und Kirche geht, die, das soll wohl gesagt sein, auch der kirchlichen Tradition entspreche. Aber entscheidend ist, dass jetzt erstens nicht mehr der Gegensatz zwischen Geschriebenem und Ungeschriebenem aufgebaut, sondern die Heilige Schrift als Zeugin des Wortes Gottes durch Apostel und Propheten identifiziert wird und dass zweitens der Heilige Geist als derjenige vorgestellt wird, der sowohl die Apostel und Propheten zum Hören, Sagen und Aufschreiben des Wortes Gottes bewegt hat als auch die gläubigen Leser im geschriebenen Wort das Wort Gottes vernehmen lässt. Beides ist durch den übernächsten Satz zusammengehalten: «In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf.» Hier wird die Soteriologie als Skopos der Offenbarungstheologie markiert. Damit ist auch der zuvor vermisste Grund-

gedanke der augustinischen Hermeneutik eingeholt, die Heilige Schrift handle nicht nur von Gottes Suche nach den Menschen, sondern sei auch, als Gotteswort in Menschenwort, bei dieser Suche entstanden.

Joseph Ratzinger unterstreicht in seinem Kommentar den ersten Punkt, indem er als Besonderheit der «Schrift» gegenüber der Tradition anführt, sie atme gleichsam «den ‹Erdgeruch› des Landes der Väter» und lasse die «Stimme des Ursprungs» ertönen[31]. Auch das Neue Testament gewinnt jetzt als Text-Buch Format: Nicht nur das Echo der aramäischen Sprache lasse es hören, auch das «Temperament des Paulus» und die «Ruhe vermittelnde Stimme des Lukas».[32] Der Kommentar zeichnet zugleich nach, wie erst diese geschichtliche und personale Präzisierung des Offenbarungsbegriffs erlaubt, die Bibel, die auch von heutigen evangelischen Theologen als *traditio scripta* angesehen werden kann, als Grundlage, Richtschnur und Katalysator des gesamten kirchlichen Lebens und das Studium der Heiligen Schrift als Seele der ganzen Theologie zu verstehen, während umgelehrt die Tradition von der katholischen Kirche als – in Traditionen – gelebtes Evangelium verstanden werden, wie es grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.

4. Theologie mit Leib und Seele

In seiner Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und Weiterführung des tridentinischen *et – et* stellt Joseph Ratzinger der Exegese die Dogmatik gegenüber. Jene erschließe mit dem Blick des Historikers die Theologie, die «dem Inneren» des Alten und des Neuen Testaments eingeschrieben sei; diese gehe – als «kirchliche Theologie des Neuen Testaments» – darüber hinaus und lege die Schrift mithilfe der Tradition aus.[33] Damit ist – aus der Theologie des Wortes Gottes heraus – gezeigt, weshalb und wie die ganze Theologie durch das Studium der Heiligen Schrift beseelt wird. Im selben Aufsatz wird auch die theologische Bedeutung der Exegese erhellt. Ihr komme «ein Wächteramt» zu, weil sie «den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet»[34]. So sehr um des Neuen Testamentes selbst willen der Exegese eine kirchliche Hermeneutik angemessen sei, die ein «selbstmächtiges Ausspielen der Schrift gegen die Kirche» ausschließe, so sehr komme der exegetisch gestützten Erschließung des Literalsinnes «die Funktion eines wirklichen Kriteriums» zu, «vor dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muss»[35].

Dieser Grundsatz ist eine moderne Variante der scholastischen Schrifthermeneutik, dass für das dogmatische Urteil der Literalsinn ausschlaggebend sei. Darauf basiert auch die Väterexegese, die freilich die Lehre vom geistlichen Schriftsinn entwickelt hat, um den Einzeltext ins Gesamt der Heiligen Schrift und des kirchlichen Glaubens zu stellen – ohne allerdings das genaue Verhältnis zum Literalsinn zu klären, so wie umgekehrt die

mittelalterliche Theologie eine (nicht unproduktive) Unschärfe in der Bestimmung des Verhältnisses zum geistlichen Schriftsinn zeigt. Heute muss sich die Exegese – und die ganze – Theologie, um ein Äquivalent zu finden, in die Auseinandersetzung sowohl mit dem Historismus begeben, dem sich die historisch-kritische Exegese, um Unabhängigkeit zu gewinnen, lange verschrieben hat, als auch mit dem Konstruktivismus, der in Form von Systemtheorien die Geschichtlichkeit und Personalität der Offenbarung relativiert, aber prima facie attraktiv scheint, weil er im Horizont der Kulturwissenschaft Legitimationsdruck von der Theologie nimmt.

Wird diese Herausforderung angenommen, hat die Dogmatik einen Partner, um sich neu als kirchliche Theologie des Wortes Gottes auszuarbeiten, das grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.[36] Der Vorwurf, einzelexegetische Beobachtungen nicht hinreichend berücksichtigt zu haben, ist leicht bei der Hand, führt aber meist nicht zum entscheidenden Punkt. Er ist erst dann nähergerückt, wenn die Dogmatik das Symbolon, das Dogma, die *regula fidei* aus ihren eigenen Voraussetzungen, in ihrer eigenen Sprache, in ihrem eigenen Sitz im Leben so erhellt, dass sich die ganze Schrift in ihrem Licht als Zeugnis des Wortes Gottes verstehen lässt, und wenn sie den biblisch fundierten Begriff der Offenbarung aus der Tradition heraus in der Gegenwart so erhellt, dass ihre Logik sichtbar wird.[37] Das setzt die dialogische, konstruktiv kritische Wechselbeziehung von Glaube und Vernunft voraus, die in den letzten Jahren die besondere Aufmerksamkeit des Kardinals gefunden hat[38] und in der Regensburger Vorlesung 2006 auf die im Neuen Testament sich vollziehende Begegnung des Christentums und seines trinitarisch konkretisierten Monotheismus mit dem Geist der Griechen und ihrer Wahrheitsliebe zurückgeführt wird[39].

Die katholische Exegese muss sich fragen lassen, welchen Rang sie der Kirchlichkeit der Schriftauslegung gibt, was wiederum davon abhängt, ob sie – mit den ihr anvertrauten Texten – die Geschichte als Raum des Offenbarungshandelns Gottes, aufgipfelnd in der Auferstehung Jesu, sehen kann. Im Maße, wie sie sich davon abwendet, verliert sie an theologischer Orientierungskraft. Diese Krise hat Joseph Ratzinger 1988 in seiner «Erasmus Lecture» analysiert.[40] Er sieht die Gefahr, die Bibel, speziell das Neue Testament, rein als Literatur zu betrachten und darin vom Leben der Kirche zu isolieren. Das geschehe letztlich dann, wenn Wort und Ereignis getrennt (zu ergänzen wäre: oder wenn sie, außer in der Person Jesu Christi selbst, identifiziert) werden. Theologisch interessant wird die Exegese hingegen dann, wenn sie «die Selbsttranszendierung der einzelnen Schriften ins Ganze hinein», d.h. aber: ihren Charakter als Offenbarungszeugnis zu erhellen versteht.[41] Joseph Ratzinger legt damit den Finger auf eine Wunde, die das Konzil nur notdürftig verbunden hat, wenn Dei Verbum 12 die Exegeten zwar einerseits dazu ermuntert, alle Methoden der Schriftauslegung anzu-

wenden, die geeignet sind, den – in sich vielfältigen – geschichtlichen Schriftsinn zu eruieren, andererseits aber dazu anhält, nicht weniger auf die Einheit der ganzen Schrift zu achten, damit sie in demselben Geist ausgelegt werde, in dem sie geschrieben sei. Es muss kein Nachteil sein, dass die Offenbarungskonstitution das Problem zwar erkennt, aber nicht löst. Doch die (katholische) Exegese ist herausgefordert, in Weiterführung vatikanischer Hermeneutik eine Antwort zu erproben.

In seinem Geleitwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Die Interpretation der Bibel in der Kirche»[42] deutet Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation an, dass die Studie zwar kundig über die Vielfalt der Methoden informiert, aber «die Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes zusammengehen», eher stellt als beantwortet. Im Vorwort zur ebenso substantiellen Studie der Bibelkommission über das jüdisch-christliche Verhältnis[43] fragt er die Exegese, ob sie nicht, wenn sie rein historisch-kritisch agiere, bei Harnacks Abkehr vom Alten Testament lande müsse, weil sie die Unterschiede beider Testamente in aller Schärfe beobachten, nicht aber ihre Einheit erkennen könne, und ob sie in der Lage sei, unter den Bedingungen der Neuzeit ein Äquivalent zur Lehre vom geistlichen Schriftsinn zu entwerfen, um die Schriftauslegung neu unter das Vorzeichen der Wahrheitsfrage zu stellen. Darauf könnte man zwar antworten, dass die Exegese aus sich heraus den Neo-Markonismus des 19. Jh. überwunden hat, weil sie die fundamentale argumentative Bedeutung der Schriftbezüge des Neuen Testaments intensiv erforscht hat, und dass sie dort, wo sie sich als Biblische Theologie ausarbeitet, der Wahrheit des Evangeliums die Ehre gibt. Aber mit dieser Apologie ist der Kern des Problems noch nicht getroffen, selbst wenn die Selbstkritik der Wissenschaft schärfer akzentuiert und das Suchende, das Fragende der Theologie, ihre Skepsis gegenüber den ganz großen Thesen, ihre Freude am Dialog mit der profanen Wissenschaft deutlicher gesehen werden.

In einem Kommentar zu Thesen der Internationalen Theologenkommission, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt des Glaubens betreffend[44], neigt Joseph Ratzinger der Meinung Ernst Käsemanns zu, das Neue Testament, als Textsammlung für sich allein genommen, begründe eher die Vielfalt der Konfessionen als die Einheit der Kirche. Das entspricht dem Vorbehalt der Erasmus Lecture gegenüber einer Exegese, die das Neue Testament nur als Literatur – darf man ergänzen: oder nur als historische Quelle? – betrachtet. Ist dieser Vorbehalt begründet? Nicht nur in manchen Einzelfällen, sondern im Prinzip? Wäre er es, könnte die Exegese dann *als* Schriftauslegung – die mit historischen und philologischen Methoden arbeitet, auch wenn sie kanonische Schriftauslegung treibt – theologisch relevant sein?

Die Exegese ist aufgerufen, zu zeigen, dass und wie sie, wenn sie die biblischen Texte in ihrer literarischen Eigenart und ihrer historischen Referenz ernstnimmt, gerade das Gottesvolk und seine Geschichte, seine Wahrnehmung des Wortes Gottes, seinen Glauben entdeckt und in die Auslegung nicht um fremder Interessen, sondern um des Anspruchs der Texte selbst willen integriert. Es ist richtig, dass – von Jesus Christus her gesehen – «tatsächlich der Glaube jener Geist ist, aus dem die Schrift geboren wurde, und daher die einzige Türe, um in ihr Inneres einzutreten»[45] Dass es so ist, sagt die Heilige Schrift, deshalb entspricht es der Tradition der Kirche – und dass es die Heilige Schrift sagt, beseelt die ganze Theologie.

Anmerkungen

[1] Kommentar zu Dei Verbum: LThK.E 13 (1967) 498-528.571-581: 577.

[2] Cf. *J.-M. Lera,* Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae (Notas sobre el origin y proceduencia de este frase), in: Miscellanea Camillias 41 (1983) 409-422. Die Wendung war aus Handbüchern der Schrifthermeneutik bekannt; sie ist im 15. Dekret der Generalkongregation der Jesuiten XIII (1687) nachgewiesen. Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, später Kardinal, bischöflicher Mitbegründer des «Jaeger-Stählin-Kreises», des «Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen» hat die Aufnahme der Wendung in DV angeregt.

[3] Ausführliche Informationen zur bewegten Entstehungsgeschichte der Offenbarungskonstitution, die alle Sitzungsperioden durchläuft und schwere Krisen durchmacht, vgl. bei *Giuseppe Alberigo,* Storia del Concilio Vaticano II, vol. I-V, Bologna 1995-2001. Speziell zu Dei Verbum: *Jared Wicks,* Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963-1964, in: Daniel Kendall – Stephen Davis (ed.), The Convergence of Theology. FS Gerald O'Collins, New York 2001, 109-125. Jared Wicks SJ danke ich für die kritische Durchsicht einer älteren Fassung und zahlreiche wichtige Hinweise.

[4] Aus meinem Leben, Stuttgart 1998, 55-58. Exegetische Gesprächspartner hat Joseph Ratzinger später gefunden: vor allem Heinrich Schlier, aber auch Beda Rigaux, Heinz Schürmann und Paul Beauchamp, nicht zu vergessen Franz Mußner.

[5] *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.,* Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005.

[6] Enzyklika Deus Caritas est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Città del Vaticano 2005. Der – im Original deutschsprachige – Text ist auch erschienen in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 171, ed. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

[7] Deren Hermeneutik skizziert *Heinz Schürmann,* Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung, in: Theologie und Glaube 72 (1982) 330s.

[8] Vgl. *Helmut Hoping,* Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (ed.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695-831.

[9] *Otto Hermann Pesch,* Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse, Würzburg 2001 (1993), 271-290.

[10] *Peter Stuhlmacher* (Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik [NTD.E 6], Göttingen ^{2}1986, 26s.) beobachtet allerdings die Spannungen in DV 12 und fragt zu Recht nach dem Verhältnis von Exegese, Dogmatik und Lehramt in der Schriftauslegung. *Gunter Wenz* (Offen-

barung. Studium Systematische Theologie II, Göttingen 2005, 36s.) analysiert treffend die Spannungen zwischen der Weite des ersten und der partiellen Enge des zweiten Kapitels von Dei Verbum. Zur einer katholisch ökumenischen Lektüre cf. *Angelo Maffeis,* La parola di Dio e la Chiesa. Il significato ecumenico della costituzione Dei Verbum: Teologia 31 (2006) 173-213.

[11] Reiches Material bietet *Norbert Trippen,* Joseph Kardinal Frings, vol. II (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B104), Paderborn 2005, bes. 210-511.

[12] Ib 314.

[13] *Karl Rahner – Joseph Ratzinger,* De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta (1962), in: Elmar Kinger – Klaus Wittstadt (ed.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS Karl Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1984, 33-50.

[14] Cf. *Jared Wicks,* Pieter Smulders and Dei Verbum, in: Gregorianum 82 (2001) 241-297. 559-593; 83 (2002) 225-267; 85 (2004) 242-277; 86 (2005) 92-134.

[15] LThK.E 13, 106.

[16] Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959. Das Vorwort zur Neuausgabe (St. Ottilien 1992) schlägt den Bogen bis zur Auseinandersetzung mit einigen Befreiungstheologen; vgl. dazu auch: *Joseph Ratzinger,* Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

[17] Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.

[18] Auf Christus schauen. Die Gestalt Christi im Spiegel der Versuchungsgeschichte. Vorüberlegungen über den bleibenden Sinn des Jubiläumsjahres 2000 (1997), in: id., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 81s.

[19] Dazu weiterführende Überlegungen und Konkretionen bei *Michael Böhnke,* Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit, in: id. et al. (ed.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 503-526.

[20] *Joseph Ratzinger* bleibt seiner Kritik an der neuscholastischen Kennzeichnung der Bibel als Offenbarungsquelle treu und bezieht sie auch auf die Reduktion der Bibel als historische Quelle in Teilen der Exegese: Offenbarung – Schrift – Überlieferung, in: TrThZ 67 (1958) 13-27; Glaubensvermittlung und Glaubensquellen, in: id., Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 13-39; wieder abgedruckt in: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg – Basel – Wien 1998, 88-101.

[21] LThK.E 13, 515.

[22] Op. cit. 507.

[23] Op. cit. 521-524.

[24] Op. cit. 525.

[25] Die Heilige Schrift und die Tradition (QD 18), Freiburg – Basel – Wien 1962; *id.,* Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: Michael Schmaus (ed.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, 123-206.

[26] LThK. E 13, 527s.

[27] Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, wieder abgedruckt in: Wort Gottes (n. 5) 37-81. Das Zitat findet sich auf p. 53. Bekräftigt hat er diese Sicht, die von der Forschung mehrheitlich nicht geteilt wird, aber biblisch besser begründet und ökumenisch aussichtsreicher ist, in: Aus meinem Leben (n. 4) 106-129.

[28] Wort Gottes (n. 5) 54.

[29] Zugespitzt formuliert Joseph Ratzinger in seinen Memoiren (Aus meinem Leben [n. 4] 59): «Das Neue Testament ist nichts anderes als eine von der Geschichte Jesu her gefundene bzw. in ihr selbst enthaltene Deutung von ‹Gesetzen, Propheten und Schriften› …». Ihrem Selbstzeugnis zufolge sind neutestamentlichen Schriften aber in erster Linie Zeugnisse Jesu Christi im Lichte der (alttestamentlichen) Schrift.

[30] LThK. E 13, 573.

[31] Op. cit. 572.

[32] Ib.

[33] Wort Gottes (n. 5) 56.
[34] Op. cit. 61.
[35] Ib.
[36] Einige kritische Fragen, wie weit dies bereits umgesetzt ist, habe ich gestellt in: Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 490-516; *italienische Version:* Teologia biblica e teologia sistematica. Presupposti e prospettive di un dialogo, in: Teologia 30 (2005) 257-282
[37] Intensiv geschieht dies in Ratzingers frühem Meisterwerk: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.
[38] Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg – Basel – Wien 2003; diesem Thema ist auch der 2004 geführte Dialog mit Jürgen Habermas gewidmet: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien ^{6}2006 (^{1}2004).
[39] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.
[40] Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: id. (ed.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1998, 15-44; wieder abgedruckt in: Wort Gottes (n. 5) 83-116.
[41] Ib. 112s.
[42] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApSt 115), Bonn 1993. Das folgende Zitat steht auf p. 25.
[43] Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApSt 152), Bonn 2001.
[44] Kommentar zu These I-VIII. X-XII, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N.F. 7), Einsiedeln 1973, 17-51.61-67; wieder abgedruckt in: Vom Wiederauffinden der Mitte (n. 20) 158-173, esp. 160s.
[45] So endet «Schriftauslegung im Widerstreit», in: Wort Gottes (n. 5) 116.

Helmut Hoping · Freiburg

GEMEINSCHAFT MIT CHRISTUS

Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger

Auf einem christologischen Kongress in Rio de Janeiro im Jahre 1982 hielt der damalige Kurienkardinal Joseph Ratzinger einen Vortrag zur Frage der Einheit der Christologie. Er bildet den ersten Beitrag des Buches «Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie»[1] (1984). Ein programmatischer Satz daraus lautet: «Die Christologie wird im Gebet geboren, nirgend sonst.»[2] Ihm muss ein weiterer Satz über das Verhältnis von Christologie und Eucharistie zur Seite gestellt werden, der nicht weniger programmatisch ist: «Nur in einer spirituellen Christologie öffnet sich auch die Spiritualität des Sakraments.»[3] Im Denken Joseph Ratzingers nehmen Christologie und Liturgie einen zentralen Platz ein. Es lag daher nahe, im vorliegenden Themenheft der Zeitschrift «Communio» das Verhältnis von Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger zu beleuchten. Natürlich kann es hier nicht umfassend behandelt werden.[4] Drei Aspekte sollen herausgegriffen werden: 1. der spirituelle und doxologische Kern der Christologie, 2. die kosmische Dimension der Liturgie und ihr latreutischer Charakter und 3. der Sinngehalt der Eucharistie und ihre christologische Mitte.

1. Das Beten Jesu, die Erkenntnis seiner Sohnschaft und der Ort des Glaubens

Nach dem Zeugnis der kanonischen Evangelien lebte Jesus in und aus einer einzigartigen Beziehung zu Gott seinem Vater. Seine Jünger nannten ihn deshalb nicht nur Christus, den Messias (Mk 8,29; Lk 9,20), sondern den «Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16). Da der Christustitel schon bald zum Eigennamen Jesu wurde, die Gottesprädikation «Kyrios» (Herr) gegenüber dem Sohnestitel aber weniger eindeutig war[5], setzte sich bald als die «umfassende Deutekategorie der Gestalt Jesu»[6] der Sohnestitel durch. Die Mitte des Sohnesverhältnisses des historischen Jesus war das Gebet, das

Helmut Hoping, geb. 1956, 1997-2000 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br.

durch die Anrufung des Gottes Israels, den Jesus seinen Vater nannte, konstituiert wird. Wenn die Schrift Jesus den Sohn des lebendigen Gottes nennt, so bedeutet dies keine mythologische Übermalung der historischen Gestalt Jesu. Denn darüber sind sich die Evangelien bei ihren unterschiedlichen christologischen Akzentsetzungen einig: Die Worte und Taten Jesu erwachsen aus der Kraft seines Gebetes zu Gott, den er seinen Vater nennt und zu dem er in einer besonderen Beziehung steht, an der seine Jünger zwar Anteil gewinnen, die aber für sich einzigartig ist, so dass Jesus niemals zusammen mit seinen Jüngern zum Vater betet. Jesus «hat sein religiöses Leben im Gefüge des Glaubens und der Überlieferung des Gottesvolkes Israel gelebt»[7], mit seinem einzigartigen Gottesverhältnis aber die Glaubensgeschichte seines Volkes zugleich überschritten.

Betend nahm Jesus auch Abschied von seinen Jüngern und gab sich in den für ihn bestimmten Tod. Betend ist Jesus auch gestorben und hat im Abgrund des Todes Gottes Namen gegenwärtig gehalten. Den Tod verwandelte er in einen Akt des Gebetes und der Liebe.[8] Ja, durch den Akt des Betens ist die Person Jesu gleichsam konstituiert: «Daß er der Sohn ist, heißt vor allem, daß er ein Betender ist.»[9] Da das Gebet in die Mitte des Gottesverhältnisses Jesu gehört, sieht Ratzinger in der Beteiligung am Beten Jesu eine unabdingbare Voraussetzung für das Erkennen und Verstehen seiner Person, bedarf es doch für jede Erkenntnis einer Angemessenheit des Erkennenden zum Erkannten.[10] Die Beteiligung am Gebet Jesu bedeutet Gemeinschaft mit ihm und seinem Beten. Diese Gemeinschaft schließt alle ein, die in dem einen Leib Christi, der die Kirche ist, mit ihm und untereinander geeint sind.

Untrennbar verbunden mit der Taufe ist das Glaubensbekenntnis und damit die Kirche als Ort des Glaubens. Das Ich des «Ich glaube» *(credo)* ist ein ekklesiales, kein bloß individuelles Ich, weshalb das Bekenntnis des Glaubens, wie in der Kindertaufe, auch stellvertretend gesprochen werden kann.[11] Wie das Bekenntnis, so erwachsen auch die Kirche und ihre eucharistische Liturgie aus dem Beten Jesu. Daraus ergibt sich für Ratzinger, dass die Christologie konstitutiv in den Kirchenbegriff hineingehört.[12] So betrachten Augustinus und die anderen großen Vätertheologen die Kirche als Volk Gottes nicht unabhängig von Christus. Volk Gottes ist die Kirche im und durch den Leib Christi, das heißt von ihrem sakramentalen Einheitszentrum der Eucharistie her. In der Nachkonzilstheologie zeigte sich dagegen nicht selten die Tendenz, den Kirchenbegriff von der Christologie und der Eucharistie, die untrennbar mit dem bischöflichen und priesterlichen Amt verbunden ist, zu lösen.[13]

Auch die Kirche und ihr Bekenntnis gehen aus dem Beten Jesu hervor (Lk 6,12-17; 9,18-20).[14] «Die Kirche wird in dem Gebet geboren, in dem Jesus sich dem Vater zurückgibt und der Vater dem Sohn alles übergibt.»[15] Beim Bekenntnis der Kirche handelt es sich nicht um einen Satz, der etwas

neutral konstatiert, denn das Bekenntnis der Kirche ist in seinem Zentrum selbst Gebet und nur im Beten mit Jesus und der Kirche erschließt es sich.[16] So sieht Joseph Ratzinger in der Kirche das Subjekt des Erkennens und Verstehens der Person Jesu.[17] Ohne die Kommunikation mit dem «transzendentalen» Traditionssubjekt der Kirche hält Ratzinger eine authentische Erkenntnis Jesu nicht für möglich.[18] Die Kirche ist aber wesentlich sakramentale Gemeinschaft, die vom Gottesdienst lebt, «in dem sie sich selbst empfängt».[19]

Wenn es stimmt, dass die ganze Person Jesu in seinem Beten enthalten ist, dann dringt man zur Identität Jesu nur vor, wenn man in sein Beten eintritt.[20] Will die Christologie nicht auf Dauer ihre Einheit verlieren, muss sie im Kern eine spirituelle Christologie sein. Das heißt nicht, dass die Christologie die Anstrengung des Begriffs scheuen dürfte. Wissenschaftliche Reflexion des Christusereignisses in Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik ist unverzichtbar. Den Schlüssel zur Christologie aber bilden für Ratzinger das Gebet Jesu und die Gemeinschaft mit seinem Beten, weshalb für ihn die Christologie nur als eine «Theologie aus Erfahrung»[21] durchführbar ist. Das Grundwort des christologischen Dogmas über Jesus, das ihn als wesensgleichen Sohn des Vaters bekennt, überträgt nichts anderes als «das Faktum des Betens Jesu in philosophisch-theologische Fachsprache».[22] Wenn das nizänische Glaubensbekenntnis den Sohn wesensgleich mit dem Vater nennt, so handelt es sich dabei um eine begriffliche Bestimmung der Person Jesu und seines Verhältnisses zu Gott seinem Vater: «Jesus wird nicht nur als Sohn Gottes *bezeichnet,* er *ist* es. Gott bleibt nicht auf ewig unter der Wolke der Bilder verborgen, die mehr verdecken als öffnen.»[23]

Wiederholt hat sich Joseph Ratzinger in seinen Büchern gegen den Gegensatz von historischem Jesus und Christus des Glaubens ausgesprochen. Gegenüber dem Mythologieverdacht, der gegenüber dem christlichen Inkarnationsgedanken geäußert wurde, muss die Glaubenshermeneutik deutlich machen, dass in Jesus nicht ein zweifaches Ich spricht, ein menschliches und ein göttliches, sondern nur ein einziges Ich, das Ich der einen Person Jesu. In seinem Ich spricht der Logos Gottes sich selbst aus, «weil der menschliche Wille mit dem Willen des Logos völlig eins und mit ihm reines Ja zum Willen des Vaters geworden ist … Der Logos erniedrigt sich so, dass er den Willen eines Menschen als seinen annimmt und mit dem Ich dieses Menschen zum Vater spricht.»[24]

Es handelt sich beim christologischen Dogma nicht um eine Hellenisierung des Christentums im Sinne eines Verrats am Jesusbild der Bibel. Vielmehr haben wir es mit einer Transformation des griechischen Gottesbegriffs zu tun, die als epochal zu bezeichnen ist und die für alle nachfolgenden Zeiten normativen Charakter besitzt, hinter die eine Christologie also nicht zurückfallen darf.[25] In diesem Sinne hat Benedikt XVI. in seiner Regens-

burger Vorlesung der Begegnung von griechischer Philosophie und christlichem Denken eine bleibende Bedeutung für die Glaubenshermeneutik zugesprochen. Dabei leitet ihn die Zuversicht, dass in der Einheit des fleischgewordenen Logos alle Kulturen ihren Platz finden können.[26] Benedikt XVI. hat sich in seiner Regensburger Vorlesung[27] nicht dafür ausgesprochen, einfach zur Synthese von platonischer Philosophie und christlichem Glauben zurückzugehen oder die mittelalterliche Synthese von Aristotelismus und Christentum, wie sie sich bei Thomas von Aquin findet, wiederzubeleben. Vielmehr fordert der Papst eine *neue* Synthese von Glaube und Vernunft, die nicht hinter die berechtigten Anliegen der Aufklärung zurückgehen dürfe, bei der aber zugleich die Identität des Christlichen gewahrt bleiben muss.[28]

Das Gebet Jesu ist für Ratzinger nicht nur der Schlüssel zur Christologie, sondern auch zur Soteriologie. Zugleich verbindet das Gebet die Soteriologie mit der Christologie, da nach dem einmütigen Zeugnis der Evangelien Jesus betend gestorben ist. Jesus hat sein Sterben zu einem «Gebetsakt» gemacht, zu einem «Akt der Anbetung»[29]. Zeichenhaft vorweggenommen hat Jesus dieses Sterben beim letzten Mahl mit seinen Jüngern, indem er Gott Lob und Dank sagte und sich in den Gaben von Brot und Wein austeilte.[30] So hat er in einer Tat der Liebe das Sterben von innen her verwandelt.[31] Für Markus (Mk 15,34) und Matthäus (Mt 27,46) ist das Sterben Jesu begleitet vom großen messianischen Psalmgebet und als solches Gebet der Leiden und Hoffnungen Israels (Ps 22). In diesem Psalm hat die frühe Kirche einen Schlüsseltext gesehen, in dem sie zugleich den Kreuzestod Jesu und das Geheimnis der Eucharistie ausgesagt fand.[32] Dass das Beten Jesu das letzte Abendmahl und das Sterben des Sohnes am Kreuz verbindet, betonten auch Lukas und Johannes, für die der Gekreuzigte sich in seinem Sterben dem Vater betend übereignete (Lk 23,46; Joh 18,28f). Bevor nun die Grundelemente von Ratzingers Eucharistietheologie zusammengetragen werden, ist es zweckmäßig, zunächst in einem Zwischenschritt das Liturgieverständnis des heutigen Papstes zu beleuchten.

2. Die kosmische Dimension der Liturgie und ihr latreutischer Charakter

Zur Liturgie hat sich Joseph Ratzinger mehrfach pointiert geäußert, vor allem in den Büchern «Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes» (1981)[33], «Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart» (1995)[34] und «Der Geist der Liturgie. Eine Einführung» (2000)[35] Mit seinem Liturgieverständnis bewegt sich Joseph Ratzinger ganz auf der Linie der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, doch setzt er etwas andere Akzente als die deutschsprachige Liturgiewissenschaft nach dem Konzil.[36]

Ratzinger betont stärker die latreutische Dimension der christlichen Liturgie, ohne ihre grundlegende katabatische Dimension sowie ihren Charakter als Gedächtnis und Danksagung und ihren Gemeinschaftscharakter zu leugnen. Wie das Konzil verwendet der Papst zur Bezeichnung der christlichen Liturgie den Begriff des Kultes im Sinne danksagender Anbetung.[37] Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft stand dagegen dem Kultbegriff nach dem Konzil weithin reserviert gegenüber, obschon die Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium», die «Magna Charta» der Liturgiereform, ihn an zentraler Stelle verwendet, nämlich bei der Definition der Liturgie «als Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi»[38]. Denn in ihr wird nicht nur «durch sinnenfällige Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt», sondern zugleich von Christus, dem erhöhten Herrn, und seinen Gliedern «der gesamte öffentliche Kult vollzogen»[39], nämlich die danksagende Anbetung Gottes, des Vaters.

Ausgehend vom Begriff des Kultes als danksagender Anbetung wendet sich Ratzinger gegen den vermeintlichen Gegensatz von kosmischer und geschichtlicher Liturgie. Die Liturgie hat einen kosmischen, Himmel und Erde umfassenden Charakter[40] – wofür sich Ratzinger ebenfalls auf die Liturgiekonstitution des Konzils berufen kann: «In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil»[41], die in der himmlischen Stadt Jerusalem gefeiert wird. «In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres.»[42] Ratzinger verweist hierfür auf die Geheime Offenbarung des Johannes, in der im Zentrum der himmlischen Liturgie das geschlachtete Lamm steht, das heißt der Gekreuzigte als der erhöhte Herr. Durch das Sterben Christi am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten wurde der Himmel aufgerissen. Kreuz und Auferstehung sind «die Brücke, die Zeit und Ewigkeit ineinander fügt»[43].

So ist der Ort auch der christlichen Liturgie die Schöpfung, die von Gott ihren Ausgang genommen hat, von ihm im Dasein gehalten wird und in ihm sie ihre Vollendung findet. Wie die Schöpfung der Raum des Bundes und der Begegnung von Gott und Mensch ist, so ist sie für Israel auch der Raum des Kultes gewesen. *Mutatis mutandis* gilt dies ebenso für den christlichen Kult, der wesentlich geschichtlich ist.[44] Den Kult aber kann der Mensch nicht selbst machen; er muss dazu, soll es sich nicht um Götzendienst handeln, durch Gott ermächtigt werden, indem dieser zu den Menschen spricht und zeigt, wie er von ihnen verehrt werden will.[45] Den Kern des Kultes erkennt Ratzinger im Opfer. Damit bringt er einen religiösen Zentralbegriff ins Spiel, der zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt ist, insbesondere der falschen Annahme, das Opfer habe es wesentlich mit der Destruktion, der Zerstörung einer Opfermaterie zu tun. Das Wesen des Opfers aber ist die Gabe, mit der und in der sich der Mensch Gott über-

gibt.[46] Das gemeinsame Ziel des Kultes und der Schöpfung sind die verklärende Transformation von Welt und Mensch in der Einheit mit Gott. Ratzinger verweist hierfür u.a. auf die Deutung des christlichen Kultes durch Teilhard de Chardin[47], der in der eucharistischen Wandlung eine Antizipation der Vollendung des Kosmos in Christus erkannte.[48]

Den Grund, warum es für den Menschen des Kultes bedarf, sieht Ratzinger in der gebrochenen und verwundeten Freiheit des Menschen. Die Freiheit ist eine Gabe Gottes, in ihrer geschichtlichen Realität zeigt sich aber von Beginn an jene Macht, sich nicht in Gott, sondern in sich selbst zu gründen. Diese Macht, von der Kirche als *peccatum originale* bezeichnet, durchkreuzt das Ziel der Schöpfung, das in der Einheit von Gott und Mensch in der Liebe besteht.[49] Der Kult Israels zielte für Ratzinger letztlich auf die «Heilung der verwundenen Freiheit» [50], vor allem gilt dies für das Sühnopfer, das immer stärker in den Mittelpunkt des Tempelkultes trat. Im Leben und Sterben Christi hat das Opfer die «Form des Kreuzes» angenommen.[51] Es ist das Opfer der Selbsthingabe, durch das alle vorausgehenden Kultopfer abgelöst werden. Durch die Auferweckung des Gekreuzigten und Begrabenen bekräftigt Gott die «Liebe» seines Sohnes «bis zum Äußersten» (Joh 13,1) und schenkt den Menschen neues und ewiges Leben.

Der christliche Kult ist für Ratzinger Teilhabe an dem *Pascha* Christi, an seinem Übergang *(Transitus)* vom Tod zum Leben.[52] Der christliche Kult stößt das religionsgeschichtliche Erbe nicht einfach ab, sondern nimmt es transformierend auf in das Gedächtnis des Lebensopfers Christi und des Opfers der Kirche.[53] Anhand des Abrahamsopfers (Gen 22) und des Pesachopfers (Ex 12) erschließt Ratzinger in einer «kulttheologischen Lektüre»[54] der beiden Testamente der christlichen Bibel die innere Verbindung des Neuen Bundes zum Bund mit Israel. Das Vertretungsopfer des Lammes, das statt Isaak, des Trägers der Verheißung, von Abraham dargebracht wird, steht nach rabbinischer Tradition am Anfang des Opferkultes und begründet ihn.[55] Nach christlicher Kulttheologie verweist es auf das Opfer Christi, das von Gott geschenkte Lamm, das geopfert wurde und als geopfertes lebt. Es ist die Mitte der himmlischen Liturgie (Offb 5), die in der irdischen Liturgie des christlichen Kultes gegenwärtig wird.[56] Das Pesachlamm, das in jüdischer Tradition schon früh mit dem Abrahamsopfer in Verbindung gebracht wurde, steht stellvertretend für das Leben des Erstgeborenen. Es verschont Israel vom Tod der Erstgeburt. In christlicher Lesart deutet das Paschalamm wie das Opfer Abrahams auf Christus, den Erstgeborenen (Lk 2,7), der für uns das Sterben auf sich genommen und seinen Geist in die Hände des Vaters gelegt hat (Lk 23,46).

Mit der Auferstehung Jesu von den Toten wurde der Tempel des Neuen Bundes errichtet, «der lebendige Leib Jesu Christi, der nun vor dem Ange-

sicht Gottes steht und der Raum allen Kultes sein wird»[57]. Der christliche Kult gründet im «Geheimnis des geopferten und gerade so lebendigen Leibes Christi», der sich uns mitteilt und uns in die «reale Verbindung mit dem lebendigen Gott hineinführt»[58]. Durch das Kreuz steht das Opfer auch im Zentrum der christlichen Religion. Das Lebensopfer Jesu am Kreuz eröffnete der Menschheit eine *relecture* ihrer Opfertradition. Opfer und Liebe werden identisch im Sterben Jesu für uns, das zugleich ein äußerstes Gebetsgeschehen war.[59] So können die Kirchenväter auch von der Eucharistie als *oratio*, als Opfer im Wort, sprechen. Die Eucharistie ist ein «geistiges», ja ein «mystisches» Opfer, nicht im Sinne einer bloßen Verinnerlichung des Opfers. Der christliche Kult ist Anbetung Gottes «in Geist und Wahrheit» (Joh 4, 23), nämlich in der endgültigen «Wahrheit» der Person Christi (Joh 14,6). Der Gedanke des «geistigen Kultes», des Kultes des erfüllten Herzens und des Lobes, reifte für Ratzinger schon in Israel in der Zeit der Kultlosigkeit während des Exils. Im Kontext der christlichen Antwort auf die Kultkrise der antiken Welt wird er in Röm 12,1 im Begriff der logik¯ latreÛa (yusÛa) aufgegriffen. Dies ist der zentrale Begriff der Liturgietheologie Joseph Ratzingers. Die christliche Liturgie ist Logos-Liturgie[60], Anbetung «in Geist und Wahrheit», die ihren Grund im *Logos incarnatus* hat[61] und durch den das menschliche Beten Jesu Teil des innertrinitarischen göttlichen Lebens wurde.

Im Antlitz Jesu sehen wir das Antlitz Gottes; im durchbohrten Herzen des Gekreuzigten ist Gottes Herz selbst offen: «Der Himmel ist nicht mehr verschlossen – Gott ist aus seiner Verborgenheit hinausgetreten.»[62] An dieser Stelle greift Ratzinger den zentralen Gedanken seiner spirituellen Christologie auf: In der Bedeutung des Kreuzes erschließt sich zugleich das neue Wesen der neuen Gotteserkenntnis, wie es der vierte Evangelist in Aufnahme des geheimnisvollen Prophetenwortes Sach 12,10 zum Ausdruck bringt: «Sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben» (Joh 19,37). Von der christologischen Mitte des christlichen Kultes ist es ausgeschlossen, ihn ausschließlich synagogal zu konzipieren. So viel er dem jüdischen Synagogengottesdienst auch verdankt, der christliche Kult ist doch mehr als eine verchristlichte Form des synagogalen Gottesdienstes. In die christliche Liturgie ist «nicht nur die Synagoge, sondern auch der Tempel eingegangen»[63]. Zum christlichen Kult gehört deshalb Universalität, er ist «der Kult des offenen Himmels»[64] und nicht nur das Ereignis einer örtlich sich versammelnden Gemeinde.

Im Begriff des «logosgemäßen Gottesdienstes», der im Raum des universalen Tempels des auferstandenen Christus vollzogen wird, sieht Ratzinger die angemessenste Formel für den Sinngehalt der heiligen Liturgie.[65] Alle anderen Benennungen greifen für ihn zu kurz: «Wenn man etwa die Eucharistie vom liturgischen Phänomen der ‹Versammlung› oder vom

Gründungsakt innerhalb des letzten Paschas Jesu her als ‹Mahl› beschreibt, so hat man nur Einzelelemente erfaßt, verfehlt aber den großen geschichtlichen und theologischen Zusammenhang.»[66] Dagegen kann das Wort «Eucharistie» im Sinne danksagender Anbetung, die auf die im Paschamysterium Christi geschehene «universale Form der Anbetung» verweist, mit guten Grund als Kurzformel für die Idee des logosgemäßen Gottesdienstes gelten und darf so als «angemessene Bezeichnung für die christliche Liturgie dienen»[67]. Denn das Gebet, in welches Jesus den Menschen hineinzieht, ist seit seiner Erhöhung zum Vater das Zentrum der himmlischen Liturgie.[68]

Die Liturgie der Kirche wird gefeiert in einer Zwischenzeit, in der Zeit zwischen dem Kommen Christi im Fleisch und seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten. Ohne Kreuz und Auferstehung, ohne die Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Herrn im Wort und im sichtbaren und wirksamen Zeichen wäre die Liturgie ein leeres, nichtiges Spiel ohne Wirklichkeit. In Bild und Wirklichkeit sieht Ratzinger deshalb Zentralbegriffe einer liturgischen Theologie.[69] Die Liturgie der Kirche ist kosmische Liturgie zwischen Himmel und Erde, es ereignet sich eine Gleichzeitigkeit mit dem, was sie begründet, mit dem Paschamysterium Christi, seinem Transitus aus dem sterblichen Leben vor das Angesicht Gottes im ewigen Leben.

Die Liturgie der Kirche beruht auf der durchlittenen Passion eines Menschen, dessen unvergängliche Existenz in das Mysterium des lebendigen Gottes hineinreicht.[70] Die Liturgie der Kirche ist von daher Liturgie des «Sohnes» bei uns Menschen. Ihr letzter Adressat ist der Vater im Himmel und sie zielt darauf ab, dass unsere leibhaftige irdische Existenz, unser Leib, ein «lebendiges Opfer» wird, geeint mit dem «Opfer» Christi (Röm 12,1). Die Liturgie vermittelt «die irdische Zeit in die Zeit Jesu Christi und ihre Gegenwart hinein»[71]. Denn es ist Christus, der «in seinem Stehen vor dem Vater» den «Kult» vollzieht und dieser wird der Menschen Kult, «indem sie sich mit ihm und um ihn versammeln»[72]. In der irdischen Liturgie des Wortes und der sichtbaren sakramentalen Zeichen nehmen wir teil an der himmlischen Liturgie des «Lammes», des auferweckten Herrn.

3. Der Sinngehalt der Eucharistie und ihre christologische Mitte

Die Feier der Eucharistie nimmt in der Theologie Joseph Ratzingers einen zentralen Platz ein, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Eucharistie und Kirche.[73] Was ist der Sinngehalt der Eucharistie? Was macht die Eucharistie zur Eucharistie – unabhängig von ihrer konkreten Feiergestalt, die im Rahmen der liturgischen Ordnung variieren kann? Und worin ist ihre christologische Mitte begründet? In der Feier der Eucharistie erfahren wir auf intensivste Weise, was es heißt, dass Jesus Christus, der erhöhte Herr,

vor uns, über uns und mitten unter uns ist. Die Eucharistie ist die Feier des offenen Himmels, in der uns das göttliche Geheimnis unmittelbar anrührt und im Leib und Blut Christi geschenkt wird.

Die Worte, die Jesus beim letzten Mahl über das Brot und den Kelch sprach, galten der Kirche immer als Ausdruck seines Todesverständnisses: «Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur.» «Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.»[74] In den Gaben von Brot und Wein teilte sich Jesus beim letzten Mahl an die Jünger aus, in einem «geistigen Vollzug des Todes»[75]. Das gebrochene Brot ist Jesus selbst in seiner Lebenshingabe; die Frucht des Weinstocks, die den Jüngern mit dem Kelch gereicht wird, ist Jesus selbst in seinem für die Vielen vergossenen Blut.[76] Die überlieferten Einsetzungsworte Jesu (Mk 14, 22f; Mt 26, 26-28; Lk 22, 19f; 1 Kor 11, 23-25)[77] verwenden «Ausdrücke aus der Opfersprache Israels»[78]. Jesus hat sich danach mit seinem bevorstehenden Leiden und Sterben als das endgültige Opfer des Neuen Bundes verstanden.[79] Doch die Eucharistie hat ihren Ursprung nicht allein in den Einsetzungsworten. Auch der Tod Jesu kann für sich genommen die Eucharistie nicht erklären. Es ist vielmehr der Ereigniszusammenhang des letzten Mahles, des Sterbens Jesu und seiner Auferstehung von den Toten, der die Eucharistie hervorbringt. Sie wird deshalb als *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi* gefeiert.[80]

Für das Verständnis der Eucharistie sind für Joseph Ratzinger zwei alttestamentliche Erzählmotive wichtig, zum einen die Schlachtung des Paschalammes, zum anderen das Opfer Abrahams.[81] Wie die heutige exegetische Forschung favorisiert Ratzinger die johanneische Chronologie der letzten Tage Jesu, wonach Jesus am Rüsttag vor dem Paschafest, an dem die Paschalämmer geschlachtet wurden, am Kreuz gestorben ist (Joh 19,31). Jesus stirbt als das neue Paschalamm, das Osterlamm des Neuen Bundes. Zugleich ist Jesus für den Evangelisten Johannes der neue Adam, aus dessen Seite (Joh 19,34: `pleæra`; vgl. Gen 2,22 LXX) Blut und Wasser strömen, nämlich «Eucharistie und Taufe als Quell einer neuen Gemeinschaft»[82]. Die Eucharistie gründet also im Ostergeheimnis Christi, in seinem aus göttlicher Vollmacht gesprochenen Wort beim letzten Mahl, seinem Tod und seiner Auferstehung.[83]

Da die Eucharistie «einen Tod gekostet»[84] hat, ist sie mehr als ein Mahl. Bei ihrer Feier muss uns «die Ehrfurcht vor diesem Geheimnis, die Scheu vor dem Mysterium des Todes erfüllen, der anwesend wird in unserer Mitte»[85]. Doch ohne Verwandlung, ohne neues Leben, wäre die Eucharistie nicht mehr als eine Gedächtnisfeier für einen Toten. Zur Eucharistie gehört deshalb die Verwandlung des Todes, weshalb sie auch das «Fest des Lebens»[86] genannt wird. Die Feier der Eucharistie droht oberflächlich zu werden, wo sie nicht mehr bis in die Tiefe des Todes hinabreicht, in der für uns durch

Jesus der Weg zum Leben aufgestoßen wurde. Die Überlieferung der Kirche spricht hier vom Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, von der sakramentalen Gegenwart seiner Lebenshingabe für uns. Das eucharistische Opfer ist sowenig ein Tauschgeschäft mit Gott wie das Kreuzesopfer Christi.[87] Wie beim Kreuzesopfer geht auch beim eucharistischen Opfer die Initiative von Gott aus: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab» (Joh 3,16). Christus ist nicht eine Gabe, die wir von uns aus Gott darbringen könnten. In seiner Lebenshingabe für uns am Kreuz wie in der Eucharistie ist Christus eine Gabe Gottes an uns, die wir empfangen und nur als von Gott empfangene Gabe ihm vor Augen stellen, das heißt darbringen können.

Präfiguriert wird diese göttliche Gabe – so die *interpretatio christiana* der Bibel Israels – schon am Beginn der Glaubensgeschichte Israels, nämlich im Opfer Abrahams, den Paulus den Vater des Glaubens nennt (Röm 4,1-25). Die Bindung Isaaks *(aqedat Jizhak)*[88] auf dem Altar sowie seine Rettung werden in rabbinischer Tradition als Symbol für die Auferstehung interpretiert. Für die rabbinische Tradition ist das Opfer Abrahams der Grund für den Tempelopferkult. Zugleich wird das Opfer Abrahams mit dem Paschalamm identifiziert Das Neue Testament bringt mit der Bindung Isaaks und seiner Rettung den Kreuzestod Jesu und seine Auferstehung von den Toten in Verbindung (Hebr 11,17-19; Jak 2,21-23; Röm 8,32; Joh 3,16). Im Kanon der römischen Messe wird das Opfer Abrahams zusammen mit dem Opfer Melchisedeks erwähnt und auf das eucharistische Opfer bezogen. «Gott schenkt, damit wir schenken können. Dies ist das Wesen des eucharistischen Opfers, des Opfers Jesu Christi; so drückt es auch seit ältesten Zeiten der römische Kanon aus: De tuis donis ac datis offerimus tibi.»[89]

Immer wieder hat Israel nach dem wahren Opfer gefragt, bis es schließlich zu der Erkenntnis gelangte, dass das wahre Opfer vor Gott ein zerknirschtes Herz ist. Das wahre Opfer ist der «gottgemäße Mensch»[90]. Das gottgemäße Opfer ist «das Gebet, die dankende Rühmung Gottes»[91], die es nicht ohne das Gedenken seiner Heilstaten gibt. Auch wenn vieles dafür spricht, dass das letzte Abendmahl Jesu, bei dem er das Dankgebet und den Lobpreis sprach, kein Paschamahl war, wurde es doch unter dem Eindruck des bevorstehenden Paschafestes gefeiert. Zwar können wir über Aufbau und Struktur der Paschafeier zur Zeit Jesu keine letzte Sicherheit gewinnen (die ersten schriftlichen Quellen stammen aus dem 2./3. Jahrhundert), das eucharistische Gebet ist aber unverkennbar durch die jüdische *berakah* beeinflusst.[92] Das Wort *eucharistia* ist nichts anderes als die griechische Übersetzung von *berakah* und bedeutet soviel Lobpreis, Danksagung und Segnung. Bei der *berakah* handelte es sich um «die eigentliche, konstitutive Mitte von Jesu letztem Abendmahl; das Hochgebet, das diese Mitte aufnimmt, stammt so direkt aus dem Beten Jesu am Abend vor seinem Leiden und bildet den

Kern des neuen geistigen Opfers. Deswegen haben die Väter die Eucharistie zum Teil einfach als ‹Gebet› bezeichnet, als ‹Opfer› im Wort, als geistiges Opfer, das aber doch auch Materie wird und Materie verwandelt: Brot und Wein werden Leib und Blut Christi, die neue Nahrung, die auf die Auferstehung hin, auf das ewige Leben hin ernährt.»[93] Das eucharistische Hochgebet ist das Opfer in der Weise des Wortes[94], in dem durch den Priester, der *in persona Christi* handelt, jener spricht, «der als Wort Leben ist»[95].

Die Sinngestalt der Eucharistie ist für Ratzinger aus Elementen der zwei Teile des jüdischen Kultes erwachsen, des Opferkultes im Tempel und des Synagogengottesdienstes. Wenn Christus das wahre Osterlamm ist, dann musste sich in der Eucharistie der Kult des Tempels erfüllen, der für die Judenchristen deshalb zwar noch ein Ort des Gebetes, aber nicht mehr des Opfers sein konnte. Als schließlich die anfängliche Einheit der Kirche mit Israel im gemeinsamen Synagogengebet zerbrach, entstand die Grundgestalt der späteren Messfeier mit der Liturgie des Wortes und der eucharistischen Liturgie, die in ihrer Mitte das eucharistische Gebet hat. So ist die geschichtlich gewachsene Gestalt der kirchlichen Eucharistie nicht ein Abfall vom Ursprung, sondern seine organische Entfaltung.[96]

Bei der Feier der Eucharistie handelt es sich nicht um eine gewöhnliche kulturelle Gedächtnisfeier, sie stellt eine sakrale, kultische Handlung dar. Mehrfach hat sich Ratzinger deshalb gegen die nach dem 2. Vatikanischen Konzil erhobene Forderung nach Entsakralisierung der Liturgie sowie gegen Entwicklungen zum Abbau der liturgischen Form gewandt. Es ist ein Missverständnis zu meinen, dass sich die Eucharistie an das alltägliche Mahl Jesu mit seinen Jüngern anschließt. Sie ist auch nicht einfach die Fortsetzung der Sündermähler Jesu.[97] Von daher ist die Eucharistie auch nicht die «offene Gebärde», zu der der Herr «alle ohne Grenzen einlädt»[98]. Vielmehr ist sie das «Sakrament der Versöhnten, zu dem der Herr diejenigen einlädt, die mit ihm eins geworden sind»[99].

Gegenüber einem «naiven» Realismus, der den historischen, gekreuzigten Leib Jesu mit dem eucharistischen Leib unterschiedslos identifiziert und von einem eucharistischen Essen des Fleisches Christi spricht, zeigt Ratzinger mit Hilfe erhellender Erläuterungen zum Substanzbegriff, dass sich die eucharistische Wesensverwandlung nicht auf die *species* der Gaben bezieht, nicht auf die Atome und Quanten von Brot und Wein, also das materiell Messbare, sondern auf den nicht messbaren Grund ihres Seins. Auch wenn sich die Gaben von Brot und Wein physikalisch nicht verändern, sind sie doch in ihrem Sein verwandelt, denn sie sind ganz und gar der Leib und das Blut Christi. Der Leib Christi tritt nicht zum Brot hinzu, so als ob beide Substanzen nebeneinander bestehen würden *(Konsubstantialität)*, sondern es geschieht wirkliche Verwandlung *(transmutatio)* des Brotes *(Transsubstantiation)*. Instantan, augenblicklich, wird hier etwas Neues.[100] Der auferstandene

Herr, der sich in der Feier der Eucharistie selbst vergegenwärtigt, bemächtigt sich gleichsam des Brotes und des Weins und macht sie zu Zeichen seiner Gegenwart in Leib und Blut. Brot und Wein erhalten nicht nur eine neue Bedeutung *(Transsignifikation)* oder Funktion *(Transfinalisation)*, sondern es kommt zu einer *Umsubstantiierung*. Deshalb bleibt auch die Gegenwart des Herrn im aufbewahrten eucharistischen Brot über die Feier hinaus bestehen. Christus empfangen heißt deshalb immer, ob in der Feier der Eucharistie oder bei der eucharistischen Verehrung, auf Christus zugehen, zu ihm beten und ihn empfangen.[101]

In der Gemeinschaft mit Christus und seinem Beten sieht Joseph Ratzinger eines der Hauptmomente der eucharistischen Spiritualität. Durch die Taufe wurden wir in das Sohnesverhältnis des auferweckten Gekreuzigten hinein genommen. Für jeden Getauften heißt dies, dass er sein Lebenszentrum in der Gebetsgemeinschaft Jesu mit seinem Vater haben muss.[102] Für die eucharistische Liturgie bedeutet dies, dass zur ihr konstitutiv die Gemeinschaft mit dem Beten Jesu gehört, der uns als der auferstandene und erhöhte Herr vor Gott seinen Vater versammelt. Wir beten deshalb nicht allein zum Vater, sondern auch zum Sohn, wie in der Akklamation nach dem «Mysterium fidei» oder beim Agnus Dei. Und bevor der auferweckte Gekreuzigte sich mit uns vereint im eucharistischen Mahl, beten wir an.

In der Messliturgie wird dies durch die Kniebeugen des Priesters versinnbildlicht, die von den zahlreichen Kniebeugen, die man um der Transparenz des Ritus willen aufgegeben hat, erhalten geblieben sind: Die Kniebeuge unmittelbar vor der Kommunion und die beiden Kniebeugen nach den Einsetzungsworten. Die Kniebeugen nach den Einsetzungsworten machen deutlich, dass diese mehr sind als ein Zitat, durch das sich die Kirche des historischen Ursprungs der Eucharistie vergewissert. Die Einsetzungsworte sind indikativisch als Konsekrationsworte zu verstehen.[103] Wie die Kniebeuge vor der Kommunion geschieht die Kniebeuge nach Einsetzungsworten zum Zeichen der Anbetung («genuflexus adorat»).[104] Nach einem Wort des hl. Augustinus kann nur der wahrhaft kommunizieren, der zuvor angebetet hat.[105] Die Anbetung in der Eucharistie, während des eucharistischen Hochgebetes wie vor der Kommunion, ist Anbetung, die Vereinigung werden soll.[106]

Einfach von der «Mahlgestalt» als der Sinngestalt der Eucharistie zu sprechen und die anderen Elemente der Eucharistie auszublenden, ist für den heutigen Papst eine nicht haltbare Vereinfachung und führt zu einer «verhängnisvollen Trennung von dogmatischer und liturgischer Ebene»[107]. Das tragende Element ist die eéxaristÛa, als Teilhabe am Dankgebet Christi über die Gaben von Brot und Wein, in denen er sich uns mit Leib und Blut schenkt, so dass im tragenden Element des Sakraments die Mahlgestalt

schon enthalten ist.[108] Gedächtnis, Danksagung, Opfer, Verwandlung, Anbetung und Mahl gehören also untrennbar zusammen. Die Eucharistie ist mehr als «Versammlung» und «Mahl». In der Eucharistie zieht uns der auferweckte Gekreuzigte in sein Beten hinein, in den universalen Tempel seines Leibes. Die Eucharistie ist deshalb der Ort der wahren Anbetung und des wahren Opfers, des «logosgemäßen Gottesdienstes», in dem Joseph Ratzinger die Grundgestalt christlicher Liturgie erkennt.[109]

Anmerkungen

[1] Vgl. Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (1984), Einsiedeln: Johannes Verlag [2]1990.
[2] Ebd. 40. [3] Ebd. 77.
[4] Für die Christologie Joseph Ratzingers wäre auch das angekündigte Jesusbuch einzubeziehen. Vgl. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe am Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007.
[5] Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 16.
[6] Ebd.; vgl. ders., *Theologische Prinzipienlehre*, München: Erich Wewel 1982, 17-22.
[7] Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 26.
[8] Vgl. ebd. 21.
[9] Ders., *Theologische Prinzipienlehre* 33.
[10] Vgl. ders., *Schauen auf den Durchbohrten* 23f.
[11] Vgl. ders., Theologische Prinzipienlehre 23f.
[12] Vgl. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage* (1992), in: ders., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1951/1954), St. Ottilien: EOS Neuausgabe 1992, XIV.
[13] Vgl. ebd.
[14] Vgl. Joseph Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott* (1976), München: Kösel Neuausgabe 2006, 127-132.
[15] Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 17.
[16] Vgl. ebd. 18. [17] Vgl. ebd. 25. [18] Vgl. ebd. 27.
[19] Vgl. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre* 42.
[20] Vgl. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 19.
[21] Vgl. ebd. 25. [22] Ebd. 29. [23] Ebd. 32f. [24] Ebd. 35f. [25] Vgl. ebd. 32f.
[26] Vgl. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 40.
[27] Vgl. Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2006.
[28] Mir scheint, dass dies von Magnus Striet, *Benedikt XVI, die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes*, in: HerKorr 60 (2006) 551-554, nicht angemessen gewürdigt wurde.
[29] Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 21.
[30] Hier kann offen bleiben, ob es sich beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern um ein Pesachmahl gehandelt hat. Die johanneische Chronologie der letzten Tage Jesu, die heute in der Exegese für die historisch zuverlässigste gehalten wird, spricht dagegen.
[31] Vgl. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten* 20. [32] Vgl. ebd. 21.
[33] Einsiedeln: Johannes Verlag [2]1993
[34] Freiburg-Basel-Wien: Herder 1995.

[35] Freiburg-Basel-Wien: Neuausgabe Herder 2006. – Unter Liturgiewissenschaftlern haben die Bücher des heutigen Papstes zur Liturgie geteilte Zustimmung gefunden (vgl. Angelus A. HÄUSSLING OSB (ALw 24 [1982) 59-112, hier 61-63; ALw 25 [1983] 1-8; ALw 43/44 [2001/02] 362-395); Albert GERHARDS (HerKorr 54 [2000] 324-326; Winfried HAUNERLAND (ThpQ 149 [2001] 317f). Gegenüber Ratzingers Buch über den Geist der Liturgie erheben Klemens RICHTER (ThRv 96 [2000] 324-326) und Pierre-Marie GY OP (LJ 52 [2002] 59-65) den unhaltbaren Vorwurf, den Geist des Konzils verraten zu haben. Auf die Kritik von Gy hat Joseph Ratzinger geantwortet (LJ 52 [2002] 111-115) – Zur Diskussion um die Liturgiereform vgl. Helmut HOPING, *«Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004, 90-115.

[36] Zur einer zusammenfassenden Wesensbestimmung der christlichen Liturgie vgl. Joseph RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier 211-213.

[37] Vgl. SC 33: «sacra liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis».

[38] SC 7. [39] Ebd.

[40] Vgl. Joseph RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 212.

[41] Vgl. SC 8.

[42] RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 212. [43] Ebd.

[44] Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 20-22. [45] Vgl. ebd. 18.

[46] Vgl. ebd. 23. – Zur Bedeutung der Opferkategorie siehe meine Stellungnahme: Helmut HOPING, *Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache*, in: HerKorr 56 (2002), 247-251.

[47] Vgl. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten: Walter 1964.

[48] RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 24. [49] Vgl. ebd. 27f. [50] Ebd. 28.

[51] Vgl. dazu Knut BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, in: Theologie und Glaube 86 (1996) 517-533.

[52] Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 29. [53] Vgl. ebd. 30-43. [54] Ebd. 31.

[55] Schon 2 Chr 3,1 identifiziert den Tempelberg mit dem Berg Morija.

[56] Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 32. [57] Ebd. 36. [58] Ebd. 37.

[59] Vgl. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 213f. [60] Ebd. 217.

[61] Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 40. [62] Ebd. [63] Ebd. 42. [64] Ebd.

[65] Vgl. ebd. 39.41. [66] Ebd. 42. [67] Ebd. [68] Vgl. ebd. 41.

[69] Vgl. ebd. 48f. [70] Vgl. ebd. 50f. [71] Ebd. 54. [72] Ebd. 55.

[73] Vgl. Joseph RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München: Kösel 1978; DERS., *Kirche heute verstehen. Zur Gemeinschaft berufen* (1991), Freiburg-Basel-Wien 2005, 11-42.

[74] *Missale Romanum. Editio Typica Tertia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2000, 575.

[75] Joseph RATZINGER, *Gott mit uns und unter uns. «Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und ist Menschen geworden»* (1985), in: ders., Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. von St. O. Horn und V. Pfnür, Augsburg: Sankt Ulrich 2001, 28.

[76] Zur Frage der bis heute umstrittenen Übersetzung des «pro multis» mit «für alle» im Deutschen Messbuch ([1]1975, [2]1988) siehe die bedenkenswerten Überlegungen des heutigen Papstes: Joseph RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod. Der Ursprung der Eucharistie im Ostergeheimnis* (1978), in: Gott ist uns nahe, 25-39, hier 33-36.

[77] Die Argumente, die Reinhart Meßner für den sekundären Charakter der Einsetzungsworte im eucharistischen Hochgebet vorgebracht hat (Reinhart MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a.: Schöningh 2001, 199-202), haben mich nicht überzeugt. Geht man nämlich, wie zahlreiche Exegeten, davon aus, dass es sich bei den biblischen Abendmahlsberichten schon um liturgisch geprägte Texte handelt, spricht doch Einiges dafür, dass die Einsetzungsworte schon in neutestamentlicher Zeit Eingang in die Feier des Herrenmahls gefunden haben.

[78] RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 30f.

[79] Ebd. 31. – Dafür kann sich Ratzinger auf eine Reihe renommierter katholischer und evangelischer Exegeten berufen, u.a. Rudolf PESCH, Helmut MERKLEIN und Peter STUHLMACHER.

[80] Vgl. RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 37f.

[81] Vgl. Joseph RATZINGER, *Quelle des Lebens aus der in liebender Hingabe geöffneten Seite des Herrn. Eucharistie: Mitte der Kirche* (1978), in: Gott ist uns nahe, 41-54, hier 41-46; DERS., *Schauen auf den Durchbohrten* 81-101.
[82] RATZINGER, *Quelle des Lebens* 41f. [83] Vgl. ebd. 42f.
[84] Ebd. 43. Vgl. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 213.
[85] RATZINGER, *Quelle des Lebens* 43. [86] Ebd.
[87] Vgl. RATZINGER, *Quelle des Lebens* 44.
[88] Vgl. dazu Michael KRUPP, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh: Kaiser 1995.
[89] RATZINGER, *Quelle des Lebens* 46.
[90] Ebd. 47. [91] Ebd. [92] Vgl. ebd. 48.
[93] Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament* (2002), in: ders., Unterwegs zu Christus, Augsburg: St. Ulrich 2003, 109-130, hier 112f.
[94] Vgl. Joseph RATZINGER, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* in: Conc(D) 3 (1967) 299-304, hier 303.
[95] RATZINGER, *Quelle des Lebens* 50.
[96] Vgl. Joseph RATZINGER, *Mahl der Versöhnten – Fest der Auferstehung. Von der rechten Feier der heiligen Eucharistie (1978), in: des., Gott ist uns nahe 55-73, hier 61-64.*
[97] Vgl. dazu Joseph RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier* (1977), in: ders., Das Fest des Glaubens 31-54.
[98] RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 58.
[99] Ebd. 59.
[100] Vgl. Joseph RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation*, in: ThQ 147 (1967) 129-158, hier 146-158; ders., *Die Nähe des Herrn im Sakrament. Die wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament* (1978), in: ders., Gott ist uns nahe 75-95, hier 85-87.
[101] Vgl. ebd. 90.
[102] Vgl. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* 33.
[103] Vgl. *Missale Romanum: Institutio Generalis* Nr. 55d.
[104] Auffällig ist, dass das «Deutsche Messbuch» ([1]1975, [2]1988) das «adorat», das den Sinn der Kniebeuge angibt, unübersetzt lässt und sich mit dem Hinweis begnügt, dass der Priester eine Kniebeuge macht.
[105] Natürlich kann man verschieden anbeten, doch sieht Joseph Ratzinger im Knien die sprechende Gebärde der Anbetung, «in der wir aufrecht, bereit, verfügbar bleiben, aber zugleich uns vor der Größe des lebendigen Gott und seines Namens beugen» (RATZINGER, *Die Nähe des Herrn im Sakrament* 93). Das Knien ist zugleich «der leibhaftige Ausdruck unseres Ja zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi, der als Gott und Mensch, mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut unter uns anwesend ist» (ebd. 94).
[106] Die Anbetung ist auch ein großes Anliegen des heutigen Papstes. Vgl. BENEDIKT XVI., *Die Verwandlung der Welt. Predigt bei der Heiligen Messe auf dem Marienfeld am 21. August 2005*, in: ders., «Gehen wir mit dem Stern». Predigten und Reden zum Weltjugendtag, hg. von M. Posselt, München: LangenMüller 2005, 137.140.
[107] Vgl. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier* 44f. [108] Vgl. ebd. 45.
[109] Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 30-43.

Horst Bürkle · Starnberg

«DEN ORIGINALTON IN DEN RELIGIONEN WAHRNEHMEN»

Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs

«Glaube, Wahrheit, Toleranz» ist der Titel des Bandes, der 2003 vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger im Herderverlag veröffentlicht wurde. Er beschäftigt sich, wie der Untertitel sagt, mit dem Verhältnis von Christentum und Weltreligionen. Worum geht es dem Verfasser bei diesem Thema? Im Hintergrund steht die bereits im 2. Vatikanischen Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* angesprochene veränderte Weltlage. «In einer immer enger zusammenrückenden Welt ist die Frage nach der Begegnung der Religionen und Kulturen zu einem vordringlichen Thema geworden, das beileibe nicht nur die Theologie beschäftigt. Die Frage der Verträglichkeit der Kulturen, des Friedens der Religionen ist auch zu einem politischen Thema erster Ordnung aufgerückt. Aber zuallererst ist sie eben doch eine Frage an die Religionen selbst.»[1]

Wie sehr Papst Benedikt XVI. die Begegnung mit Menschen anderer Religionen weiter bewegt, zeigt die Ansprache, die er am 30. Oktober 2005 vor dem Angelus auf dem Petersplatz in Rom hielt. Er verleiht der Beschäftigung mit unserer Frage den Charakter einer dringlichen Einladung. Alle also – nicht nur die Theologen – sind aufgerufen, sich mit dem richtigen Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen zu beschäftigen. «Liebe Brüder und Schwestern, ich lade euch ein, diese Dokumente wieder zur Hand zu nehmen, und fordere euch auf, mit mir zur Jungfrau Maria zu beten, damit sie allen, die an Christus glauben, helfe, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten …». Gerade mit Letzterem wird deutlich: Es geht nicht nur um ein besseres Bescheidwissen über unser Thema. Die Einsicht und das rechte Verstehen sind begleitet von jener Erleuchtung, die auch dem Glaubensakt selbst eigen ist.

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.

Worin besteht die «höchste Aktualität», die der Papst hier der Erklärung *Nostra aetate* zuerkennt? «Sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, daß ‹alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind› und daß die Kirche die Aufgabe hat, ‹Einheit und Liebe unter den Menschen … zu fördern› (Nr. 1), ‹lehnt das Konzil nichts von alledem ab, was (in den anderen Religionen) wahr und heilig ist› und verkündet allen Menschen Christus als ‹den Weg, die Wahrheit und das Leben› (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden› (Nr. 2).»[2]

In diesem Bezug also bewegt sich die Zuwendung zu den Menschen in den nichtchristlichen Religionen. Das Vorwort zu diesem Band nimmt noch einmal die Diskussion um die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 2000 auf. Sie war der Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens in diesem doppelten Bezug gewidmet. In einer Zeit pluraler Beliebigkeiten, in einer multireligiösen Situation wird daran erinnert, dass die *Wahrheitsfrage* im Dialog mit den Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen nicht ausgespart werden darf. «Ist die Wahrheitsfrage im Bereich von Religion und Glaube schlichtweg unangebracht? Aber was bedeutet dann der Glaube, was bedeutet die Religion positiv, wenn sie mit Wahrheit nicht in Verbindung treten darf?»[3]

Damit ist dem Dialog der Religionen seine Unverbindlichkeit genommen. Es geht gerade darin wesentlich um den Charakter des *Dia-logischen*. Nur wenn der die Wahrheit erschließende Logos mit im Spiel ist, kann das Ganze jene echte Beziehung erfahren, die sich dem Anderen nicht schuldig bleibt.

Denken vom Ursprung her

Mit der Frage nach der Rolle des Logos – fügen wir gleich hinzu: nach der Gegenwart des göttlichen Geistes – sind wir bei der ersten entscheidenden Voraussetzung im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Sie zieht sich schon früh als wichtiger theologischer Denkansatz durch die Arbeiten Joseph Ratzingers. In den Jahren zwischen 1955 und 1963 beschäftigte ihn das Thema im Rahmen seiner fundamentaltheologischen Vorlesungen, die der damals noch junge Professor in Freising und später an der Universität in Bonn hielt. Die Verdichtung seines Beitrages zum aktuell gewordenen Thema der Weltreligionen erfolgte dann in einem Vortrag in einer Sitzung der *Academie des sciences morales et politiques* in Paris. Dreißig Jahre später wurde der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation selber Mitglied dieser hochangesehenen Akademie Frankreichs. Als dieser grundlegende Beitrag 1964 in der Festschrift zum sechzigsten Geburtstag Karl Rahners erschien, war man in den Sitzungen

des Zweiten Vatikanischen Konzils noch mit anderen Themen beschäftigt. Zentrale Fragen wie die nach dem Verständnis der Offenbarung und nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft am Beginn der sechziger Jahre schienen brisanter. So lässt sich sagen, dass es diesen Vorarbeiten und denkerischen Anstößen Joseph Ratzingers mit zuzuschreiben ist, dass es im Blick auf das Thema der nichtchristlichen Religionen nicht bei der ursprünglich intendierten Verabschiedung einer Erklärung zum Verhältnis Kirche und Judentum blieb. Auch sie hatte angesichts der noch jungen Vergangenheit ihren aktuellen und dringlichen Anlass. Der jüngste Experitus des Konzils, damals theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings, war in die zu dieser Konzilsperiode verhandelten Themen mit eingebunden. Im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen war eine theologische Perspektive aufgerissen, die die Beratungen der Konzilsväter über den ursprünglichen Anlass zum Thema Judentum hinausführte und in *Nostra aetate* schließlich seinen Niederschlag in Bezug auf die Religionen insgesamt fand.

Meine erste Begegnung mit dem damals neu von Tübingen nach Regensburg berufenen Professor Joseph Ratzinger fand um diese Zeit auf einem theologischen Symposion in Marburg statt. Der dortige evangelisch-lutherische Dogmatiker und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hatte zu Fragen des theologischen Dialoges mit anderen Religionen eingeladen. Die Diskussion unter uns vier Teilnehmern am Podium war deutlich durch die Äußerungen des Kollegen Joseph Ratzinger bestimmt. Was ließ bei ihm aufhorchen? Hier wurden für den Dialog mit den Religionen die ausgeglichenen und sich ergänzenden Akzente gesetzt. Nach vierjähriger Lehrtätigkeit an der Universität Ostafrikas und nun gerade in der Erarbeitung der ersten Münchner Vorlesungen setzte ich mich vehement für eine *Relecture* – ein neues kritisches Überdenken – unserer westlich geprägten theologischen Denktraditionen ein. Darin wirkte die Faszination durch das Fremde, Ferne und Andere nach. Sie drohte den echten dialogischen Bezug unter Hintansetzung des Eigenen zu gefährden. Joseph Ratzinger bestand im Namen des Logos auf dem notwendigen Gleichgewicht. Bei aller Offenheit und Bereitschaft die verborgenen Spuren des göttlichen Logos im Außerchristlichen wahrzunehmen, galt das gleichzeitige Ingeltungsetzen der in Christus erfolgten endgültigen und unüberholbaren Manifestation dieses Logos – eben als des fleischgewordenen Wortes in seiner Person.

Dieser vom Logos selber begleitete Dialog macht das aus, was wir bei ihm später über die «Position des christlichen Glaubens lesen»[4]. Dabei geht es immer um beides: Der Glaube «sieht in Christus das einzig wirkliche und damit endgültige Heil des Menschen». Das ist die eine den echten Dialog erst ermöglichende Ausgangslage. Für die Sicht der Religionen bedeutet dies, dass durch diesen Bezug ihre wesentliche Bestimmung und ihre Ei-

genart erst einsichtig werden. Von dem die Menschheitsgeschichte erfüllenden Christusgeschehen aus gewinnen sie ihren eigenen, je unterschiedlichen Ort in der sonst vielfältigen, bunten Religionsgeschichte. Solche Ortsbestimmung kann jeweils in einer doppelten Weise stattfinden: Es ergeben sich Nähen und Fernen zu diesem ihre geschichtliche Bestimmung erfüllenden Christusgeschehen. Sie erschließen sich «als vor-läufig und insofern vor-läuferisch zum Christentum». In diesem Sinne sind sie «positiv (zu) werten». Ihre andere Seite zeigt sich darin, dass sie sich dieser ihrer finalen Bestimmung entziehen, damit die dialogische Öffnung verweigernd, sich selbst als abgeschlossenem, definitivem Heil für die Menschheit universale Erfüllungsfunktion zuerkennen. Für Ratzinger bleibt es das «Ungenügende, Christuswidrige, der Wahrheit Entgegengesetzte …, das dem Menschen Heil vorgaukelt.»[5]

Angefangen von den gegen Israel und sein Verhalten gerichteten Gerichtsreden der Propheten bis zur Areopagrede an die Athener in der Apostelgeschichte finden sich für ihn im Dialog des Glaubens beide unentbehrlichen Elemente: Dasjenige, das sich als schon geeignet für den Bezug auf Christus herausstellt, und das andere, das sich ihm versperrt. «Fassen wir zusammen so dürfen wir sagen, daß das Christentum nach seinem eigenen Selbstverständnis zu den Religionen der Welt im Verhältnis des Ja und des Nein zugleich steht: Es weiß sich einerseits mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft, lebt aus der Überzeugung, daß, wie die Geschichte und ihr Mysterium, so auch der Kosmos und sein Mythos von Gott sagt und zu Gott führen kann; es kennt aber ebenso ein entschiedenes Nein zu den Religionen, sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern.»[6]

Spricht in diesen Worten des Jahres 2003 der Präfekt der Glaubenskongregation, der in einer missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie die Dinge einseitig ins nur noch Positive verschoben sieht? Bezieht er sich auf Stimmen, die in einem neuen religiösen Pluralismus die wahlweisen Optionen im Angebot der Religionen bereits freigegeben haben? Oder ist es allein die Tatsache, dass – wie er feststellt – «die Theologie unserer Zeit … den positiven Aspekt (der Religionen) besonders (ich ergänze: und damit einseitig) ins Licht gestellt» hat?[7]

In diesem Zusammenhang verweist eine Fußnote auf zwei Vertreter des entschiedenen ‹Neins› im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen: auf den frühen Karl Barth und auf Hendrik Kraemer? Bei ihnen war der für den Dialog unentbehrliche positive Bezug zu kurz gekommen. Ihre Abrechnung mit einer protestantischen Theologie ihrer Zeit, die ihr Thema an eine nur noch religionsvergleichende Methode verloren hatte, hatte die dem katholischen Zugang unentbehrliche Doppelfunktion des Ja und des

Nein – des kritischen und des bejahenden und aufnehmenden Dialogverhaltens – eingebüßt.

Nicht nur aus aktuellem Anlass formuliert der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation sein dia-logisches Verständnis des Verhältnisses zu den Religionen. Es liegt auf der Linie dessen, was er bereits vierzig Jahre zuvor seinen Tübinger Studenten in Bezug auf eine Theologie des Logos vorgetragen hat.

Dass sich die Kirche bereits im Beginn für die Aufnahme des griechischen Begriffs «Logos» entschieden hat, bleibt für das Verhältnis nicht nur zur griechischen Denktradition bestimmend. Es ist die Indienstnahme eines Denkens vom Ursprung her und in kosmischer Weite für den im Sohn erschienenen Schöpfer. Der Prolog des Evangeliums nach Johannes vollzieht diese Ineinssetzung: Im Anfang war der Logos. Er, dem alles menschliche Suchen nachdenkt, überlagert und verdrängt oft von der Vielfalt der Göttermythen, ist im Menschgewordenen unter uns erschienen. Griechische Weisheitssuche muss dazu dienen, den Horizont zu eröffnen, in dem das Geheimnis des Schöpfers und seiner Schöpfung für den Glauben ansichtig und damit auch aussagbar zu werden vermag.

Was immer in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils – der Tübinger Theologe war alsbald mit seiner Stimme beratend beteiligt – und in seinen eigenen Beiträgen zum Gespräch der Religionen zur Sprache kommt, hier hat es seine Basis. «Wenn christlicher Glaube an Gott zunächst einmal Option für den Primat des Logos, Glaube an die vorausgehende und die Welt tragende Realität des schöpferischen Sinnes ist, so ist er als Glaube daran, daß der Urgedanke, dessen Gedachtsein die Welt darstellt, nicht ein anonymes, neutrales Bewusstsein, sondern Freiheit, schöpferische Liebe, Person. Wenn demgemäß die christliche Option für den Logos, Option für einen personhaften, schöpferischen Sinn bedeutet, dann ist sie darin zugleich Option für den Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. Das Höchste ist nicht das Allgemeinste, sondern gerade das Besondere, und der christliche Glaube ist so vor allem auch Option für den Menschen als das unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Wesen. Und darin ist er noch einmal Option für den Primat der Freiheit gegenüber einem Primat kosmisch-naturgesetzlicher Notwendigkeit.»[8]

Dialog als diakritische Bezogenheit

Auf diese Basis verweist Benedikt XVI. wieder in seiner Regensburger Gastvorlesung über «Glaube, Vernunft, Universität» in diesem Jahr. Die wahre Rolle der Vernunft gilt es in Bezug auf alles Vernunftwidrige auch in den Religionen in Geltung zu setzen. Darum darf es keine Gewaltanwendung im Namen einer Religion und unter Berufung auf den Glauben zu ihrer

Durchsetzung geben. Nur ein Islam, der sich am schöpferischen Sinn der einen Menschheitsfamilie orientiert, ist in einem vernünftigen Sinne dialogfähig. Der ‹christliche› Westen und seine nach-aufklärerischen, nur noch säkular sich orientierenden Menschen bleiben auf ihre Weise diesen logosgemäßen Schöpfungsbezug schuldig. Er verkürzt, ja – verkennt seine wahre Wirklichkeit, indem er in den engen Grenzen seiner machbaren Welt dem Glaubensverlust anheim fällt.

Dieses auf Vernunftorientierung hin vom Schöpfer angelegte Gespräch der Religionen war für den Tübinger Theologen bereits ein wesentliches Element seiner *trinitarischen* Denkweise. Sie bleibt eine Voraussetzung für das Gespräch mit allen anderen Partnern im Dialog: «Mit der Einsicht, daß Gott substantial gesehen Einer ist, daß es aber in ihm das Phänomen des Dialogischen, der Unterschiedenheit und Bezogenheit des Gespräches gibt, erhielt für das christliche Denken die Kategorie der Relatio eine völlig neue Bedeutung. Für Aristoteles stand sie unter den ‹Akzidentien›, den zufälligen Zuständlichkeiten des Seins, die sich von der Substanz als der allein tragenden Form des Wirklichen abheben. Die Erfahrung des dialogisierenden Gottes, des Gottes, der nicht nur Logos, sondern Dia-logos ist, nicht nur Gedanke und Sinn, sondern Gespräch und Wort im Zueinander der Redenden – diese Erfahrung sprengt die antike Aufteilung der Wirklichkeit in die Substanz als das Eigentliche und die Akzidientien als das bloß Zufällige. Nun wird klar, daß neben der Substanz der Dialog, die Relatio, als eine gleichermaßen ursprüngliche Form des Seins steht … daß es in dem einen und unteilbaren Gott das Phänomen des Dialogs, des Zueinander von Wort und Liebe gibt … daß die ‹drei Personen›, die in Gott bestehen, die Wirklichkeit von Wort und Liebe in ihrer Zugewandtheit aufeinander hin sind.»[9]

Bei allen sonst noch hinzukommenden Themen im Miteinander der Religionen bleibt es bei der Einbettung der Vernunftforderung in die vom Logos vorgegebene *trinitarische* Denkweise. «Der Sinn, der alles Sein trägt, ist Fleisch geworden, das heißt: er ist in die Geschichte eingetreten und einer in ihr geworden; er ist nicht mehr bloß das, was sie umgreift und trägt, sondern ein Punkt in ihr selbst … die geradezu ungeheuerliche Verknüpfung von Logos und Sarx, von Sinn und Einzelgestalt der Geschichte.»[10]

Was diese Basis für das Zugehen auf Menschen anderer Religionen bedeutet, wird in den Abhandlungen bestimmter Themen in Bezug auf die anderen Religionen deutlich. Ganz ähnlich wie im Verhältnis zum Griechentum wird auch bei ihnen die ‹Spreu vom Weizen› geschieden. Verstehen und Unterscheiden, Aufnehmen und Verabschieden, Vorgabe und Erfüllung im weiten Raum fremdreligiöser Traditionen, Kulte und ihrer Denksysteme haben bei Joseph Ratzinger ihren lebendigen, auf den Anderen hin und zugleich vom Eigenen her, Sprach- und Entdeckungsbezug ge-

funden. Es bedarf keiner Vor- oder Aussortierung unter dem Gesichtspunkt eines abstrakten, vermeintlichen ‹Wesens› einer Religion. Sie vermag in der Vielfalt und in den Veränderungen ihrer Erscheinungsformen wahrgenommen zu werden. Aber nicht alles ist ‹dia-log›-fähig, sondern allein dasjenige, das sich der Erfahrung des «Gottes, der nicht nur Logos, sondern Dia-logos ist» nicht entzieht.

Spätere aktuelle Stellungnahmen im weiten Raum fremdreligiöser Traditionen und ihrer Einflüsse behalten ihren Bezug zu diesen Grundanlagen seines theologischen Denkens. Ich betone diese Kontinuität, die ein halbes Jahrhundert umspannt, weil manche Deutungen seiner theologischen Äußerungen Wandlungen, Veränderungen – ja, Brüche feststellen zu müssen meinen. Selbstverständlich rücken jeweils bestimmte Themen in den Vordergrund und andere treten wieder zurück. Das betrifft auch die theologischen Beiträge zu den Weltreligionen. Aber nicht die jeweilige Aktualität bestimmt hier die maßgebenden theologischen Inhalte. Umgekehrt verhält es sich: die zunehmend in den Blick kommenden Religionen und Kulturen einer sich näher gekommenen Menschheit werden zum Thema einer bereits dem frühen Werk angehörenden theologischen Grundlegung.

In der Festgabe zu Karl Rahners sechzigstem Geburtstag 1964 nimmt Joseph Ratzinger Anlass, auf den Aufsatz einzugehen, den dieser drei Jahre zuvor im fünften Band seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen» veröffentlicht hatte. Dort begegnen wir erstmals dem später viel diskutierten Begriff von den «anonymen Christen». Die im Konzilsdekret *Nostra aetate* angesprochene neue Weltsituation, in der sich die Menschheit als eine Völkerfamilie immer näher kommt, hatte Rahner zu weiterführenden theologischen Überlegungen veranlasst. In dem genannten Aufsatz ging er der Frage nach, was denn diese Weltsituation, «in der jedes Volk und jeder Kulturkreis zum inneren Moment jedes anderen Volkes und jedes anderen Kulturkreises wird», theologisch für das christliche Verständnis der Nichtchristen bedeutet. In einer kühnen Ausdehnung der altkirchlichen, insbesondere der von der Alexandrinischen Schule erarbeiteten *Logos-spermatikos*-Lehre zieht Karl Rahner aktuelle Konsequenzen für seine theologische Bestimmung dieses Verhältnisses. Dieser Lehre lag ursprünglich der Versuch einer Rechtfertigung und Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem philosophischen Erbe Griechenlands zu Grunde.

Joseph Ratzinger hatte dieses Thema bereits in seinen Tübinger Vorlesungen beschäftigt. Für ihn war es eine Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie und damit gegen die in Mythen und Kulten verehrte polytheistische Götterwelt der Griechen. Es war «die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos». «…die frühe Christenheit (hat) ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich *für* den Gott

der Philosophen, *gegen* die Götter der Religionen entschied». Mit dieser Unterscheidung bezieht er sich auf paulinische Texte. In ihnen wird «das Geschick der antiken Religion aus diesem Zusammenhang von Logos und Mythos (ge)schildert.» So in Röm 1, 19-23: «Es ist ja, was an Gott erkennbar ist, unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. … Aber, obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen … Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Nachbildung eines vergänglichen Menschen, fliegender, vierfüßiger und kriechender Tiere …»[11] Aber unter der Kundgabe des Evangeliums zeigt es sich nun auch, «daß der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten…. daß man ihn erst wirklich erkennt, wenn man begreift, daß er, die eigentliche Wahrheit und der Grund allen Seins, ungetrennt der Gott des Glaubens, der Gott der Menschen ist.»[12]

Verstehende Zuwendung in der Tiefe

Hier zeichnet sich bereits die «doppelte Einstellung» – jenes ‹Ja und Nein› – im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ab. Sie erst ermöglicht es, den nichtchristlichen Religionen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen gerecht zu werden. In der Frage nach dem Heil allein, wie sie sich im anonymen Christentum Karl Rahners stellt, «erscheint der Unterschied der einzelnen Religionen als letztlich irrelevant.» Den «theologischen Qualifikationen der Religionen (müsse) eine phänomenologische Untersuchung vorausgehen». Wir sollen nicht gleich über den «Ewigkeitswert der Religionen befinden». Vielmehr sollen wir «das Panorama der Religionen in seiner innergeschichtlichen und spirituellen Struktur vor den Blick … bekommen, … nicht einfach über eine nicht weiter definierte und gar nicht praktisch in Augenschein genommene Masse ‹Religionen› diskutieren». Nur so kann man dann auch den «theologischen Aussagen von der Einzigartigkeit und Absolutheit des Christentums wieder einen konkreteren Sinn geben.»[13]

Der Zugang zum Verständnis einer anderen Religion im Dialog soll also im Blick auf ihr eigenes Profil und Selbstverständnis gewahrt bleiben. Im Sinne der phänomenologischen Forschung können wir sagen: ‹zu den Dingen selbst›, d.h. zu dem, was sie von sich aus zeigen, und dies auch ohne eine allgemeine Vorentscheidung in der Frage nach dem Heil der Nichtchristen. Der Religionswissenschaftler kann sich durch diese Vorgabe des Theologen Ratzinger ermutigt fühlen. Er soll die ihn beschäftigende einzelne Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen Bedingungen, in ihrem Ursprung und in ihrem Werden, in ihren je unterschiedlichen heutigen, sich rapide wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen wahrnehmen. Erste Voraussetzung für den Dialog ist also ein genau unterscheidendes zur Kenntnisnehmen der betreffenden Religion. Damit wer-

den Begründungen für eine Beheimatung der Religionswissenschaften auch in der theologischen Wissenschaft gegeben. Sie ist gefordert, wenn eine «Theologie der Religionen» ihrem Gegenstand gerecht werden will. Sie sucht die ungeteilte Zuwendung zu ihrem Objekt – d.h. zu dieser anderen, konkret existierenden und in ihrer fremden Erscheinungsform allein wahrzunehmenden Religion. Zuerst der Blick auf die Phänomene – dann erst ihre von der christlichen Theologie als Glaubenswissenschaft geforderte Unterscheidung!

Unter dieser Voraussetzung setzt sich Joseph Ratzinger mit jeweils bestimmten Themen im Blick auf die Religionen auseinander. Dazu gehört auch die uns in den letzten Jahren begegnende Diskussion über ein pluralistisches, exklusivistisches oder inklusivistisches Religionsverständnis. Den Exklusivismus sieht er in seiner klassischen Form in der Theologie des frühen Karl Barth vertreten. «Ihr Inhalt wäre, daß exklusiv der christliche Glaube rettet und die Religionen keine Heilswege sind.... Er sieht ‹Religion› als Gegensatz zum Glauben an: Die Religion ist für ihn ein Geflecht menschlicher Haltungen ....; der Glaube ist demgegenüber eine Gabe von Gott her.»[14] Unter diesen Gegensatz fallen für Barth darum nicht allein die fremden Religionen, sondern auch alle religiösen Bemühungen auf Seiten der Christen. Hieran habe Dietrich Bonhoeffer mit seiner These von einem ‹religionslosen› Christentum fast drei Jahrzehnte später noch leicht anknüpfen können.

Als Repräsentanten der inklusiven Denkweise in Bezug auf die Religionen sieht Joseph Ratzinger Karl Rahner. «Das Christentum sei in allen Religionen schon gegenwärtig, oder umgekehrt: Alle Religionen gehen – ohne es zu wissen – ihm entgegen. Aus dieser inneren Zuwendung beziehen sie ihre Heilskraft: Sie führen zur Rettung, insofern und weil sie verborgen das Geheimnis Christi in sich tragen. ... Was alle Religionen nur ungenau, unter dunklen Chiffren und zum Teil auch entstellt darbieten, ist im Glauben an Jesus Christus sichtbar geworden. Erst er reinigt die Religionen und führt sie ihrem eigenen Wesen, ihrer tiefsten inneren Sehnsucht entgegen.»

Anders verhält es sich mit dem pluralistischen Denken: «Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, daß allein von Christus das Heil kommt und daß zu Christus seine Kirche gehört.» Wir müssen uns zum besseren Verständnis dieses Urteils kurz vergegenwärtigen, worum es den sog. Pluralisten geht. Sie nehmen eine Betrachtungsweise für sich in Anspruch, die es ihnen erlaubt, das Christentum als *eine* Erscheinungsform unter anderen Religionen zu betrachten. Welche Option der Einzelne dabei für sich wählt, hängt von verschiedensten Faktoren ab: kulturelle Beheimatung, gesellschaftliche Faktoren, individuelle Präferenzen. Das setzt einen Beobachterstandpunkt ‹außerhalb› der eigenen religiösen Betroffenheit – also unter Ausklammerung des eigenen Glaubens – voraus. Man muss sich sozusagen theoretisch selber

erst einmal von der Betroffenheit im eigenen Glauben freimachen, um in der Lage zu sein, in der Frage nach dem Heil alle Religionen in gleicher Weise zu beteiligen. Die christliche Offenbarung erscheint wie alle anderen als eine der möglichen Annäherungsweisen in der allgemeinen Frage nach dem Heil des Menschen.

Hierin sieht Ratzinger eine «undifferenzierte Behandlung der Religionen, die ja keineswegs den Menschen in die gleiche Richtung führen, die aber vor allem auch in sich selbst nicht in einer Gestalt existieren». Für die Notwendigkeit einer differenzierten Behandlung bietet der Islam in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen ein Beispiel: Er kennt «zerstörerische Formen und solche, in denen wir eine gewisse Nähe zum Geheimnis Christi zu erkennen glauben.» Gegen eine undifferenzierte Betrachtung der Religionen einschließlich des Christentums richtet sich auch die zweite Feststellung: die Untrennbarkeit von Christus und Kirche. Eine plurale Betrachtungsweise muss ihn ein- und unterordnen in die Kategorie der sonstigen Religionsstifter. Die alte Trennung von einem vermeintlich ‹historischen› Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens wird dabei in veränderter Weise neu benutzt. Nur sie erlaubt es, der Außensicht der Pluralisten seine Gestalt zu integrieren. Dass wir aber keinen anderen Zugang zu Person und Wirken Jesu haben als den im Evangelium bezeugten Christus, schließt dieses aus. Zum notwendigen ‹differenzierten› Umgang mit den Religionen gehört es, dass um eines allgemeinen, pluralen Heilsverständnisses willen die zentralen Profile, sozusagen die jeweiligen ‹Herzstücke› einer Religion, nicht amputiert werden.

Im Gespräch mit den Menschen in den nichtchristlichen Religionen verbietet sich darum ein unverbindlicher Zuschauerstandpunkt. Verstehende Zuwendung in der Tiefe eines echten Dialoges darf die Gegenwart des göttlichen Logos nicht ausschließen. Er ist dabei wirksam als der anfänglich Schöpferische und als der in Christus uns Erschienene. Er ist in diesem Dialog der Religionen gegenwärtig. «Die Dynamik des Gewissens und seiner stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt.»[15]

Unterwegs zu den Völkern

Mit dieser Einheit von dem die Welt und die Menschen erschaffenden göttlichen Wort und dem in Jesus Christus erschienenen Logos hängt die universale Gültigkeit dieser Botschaft zusammen. Der *Auftrag zur Mission* ist kein Sonderauftrag neben anderen, sondern Ausdruck dessen, was allen Menschen gilt: Bekundung des schöpferischen Ursprungs, dem sich Alle und Alles verdanken, im menschgewordenen Logos.

Damit ist allen Versuchen der Boden entzogen, den Dialog mit Menschen in anderen Religionen und Kulturen in das unverbindliche, darum letztlich un-dialogische und beziehungslose Nebeneinander zu verweisen. Der Dialog der Religionen und das weltumspannende Zeugnis (*Missio Dei*) gehören zusammen. Joseph Ratzinger legt das Sendungswort des Auferstandenen (Mt 28,19f.) in diesem Sinne als eine innere, der Sendung Jesu selber entspringende Notwendigkeit aus: «‹Geht hinaus und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie … und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe›. Das Christentum ist mit dem Bewusstsein eines universalen Auftrags in die Welt getreten …. Die Christen … sahen im Glauben ein Gut, das ihnen nicht allein gehörte, auf das vielmehr alle einen Anspruch hatten.»[16]

An dieser Verpflichtung müssen darum diejenigen Begleiterscheinungen in der Geschichte der Mission gemessen und beurteilt werden, die ihr nicht gerecht geworden sind. In diesem Zusammenhang werden nicht nur die Zweifel an der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens genannt, sondern auch die daraus heute oft fälschlicherweise abgeleitete Ablehnung christlicher Mission. Sie «wird von vielen nicht mehr als Geschichte der Ausbreitung befreiender Wahrheit und Liebe gesehen, sondern weithin als Geschichte einer Entfremdung und Vergewaltigung».

«Von der Wurzel ihrer Sinngebung her» wird darum eine vertiefte Begründung des christlichen Missionsverständnisses gefordert. Hier liegt «die Hauptaufgabe einer neuen Missionstheologie.»[17] Diese Hauptaufgabe ist in der christologischen Mitte, in der Botschaft Jesu selber verankert. «Wenn man ein Stück tiefer in die Botschaft Jesu eintritt, in den Zusammenhang des Missionsbefehls wie überhaupt des urchristlichen Missionsgedankens, wird man sehr bald sehen, daß das eben Gesagte nicht nur ein grundsätzliches Postulat aus der Struktur der christlichen Botschaft heraus darstellt, sondern in dem Wollen Jesu Verdeutlichung und Klärung findet.» Die Botschaft vom Reich Gottes hatte schon bei ihm selber durch die Kreuzigung ihre Ablehnung gefunden. Darum konnte auch diese Botschaft nur «in der Weise des Unterwegssein zu den Völkern hin existieren.» … «Aus jener Abweisung der Botschaft heraus, die sie heimatlos machte und zum Unterwegssein zwang, entstand die Mission… Sie entstand als die neue Gestalt der Verheißung … Mission als Gestalt des christlichen Universalismus heißt folglich einfach, daß das Wort nach der Abweisung des Reiches … keine andere Heimstatt hat als das Unterwegssein: … Es teilt die Situation dessen, der das Wort ist, das in sein Eigentum kam, aber nicht aufgenommen wurde (Joh 1,11). Mission ist demnach Ausdruck für die irdische Heimatlosigkeit des Wortes und so gerade dafür, daß es zu allen gehört.»

Mit dieser Orientierung der Botschaft an der Person Jesu Christi selber ist jeglichem falschen Ineinssetzen von Glaube und Volkstum der Boden entzogen. Gerade durch ihre Mission wird die Kirche davor bewahrt, falsche

Deckungsgleichheiten mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Umfeldern zu suchen. «…um der immerwährenden Selbstreinigung des Christlichen willen, die nur im Begegnen mit dem anderen sich vollziehen kann», wird die Mission zur grundlegenden Kraft der Erneuerung der Kirche und zum deutlichsten Zeichen ihrer Christusnachfolge. Wo sie in Geschichte und Gegenwart diesem «Wollen Jesu» «Verdeutlichung und Klärung» schuldig geblieben ist und bleibt, wo sie falschen Deckungen erlag, begegnet ihr dieses in der Gegenwart oft als harsche Kritik, ja – Ablehnung. Aber diese Kritik, die sich heute oft in mancherlei Einseitigkeiten und Verallgemeinerungen äußert, soll zum Anlass genommen werden zu einer «radikalen Besinnung der Christen auf das, was sie sind oder nicht sind, was sie glauben oder nicht glauben, was sie zu geben und nicht zu geben haben.»

Zuwendung zu den Anderen als Bereitschaft zu vorbehaltloser und unverkürzter Wahrnehmung ihres religiösen und kulturgeprägten Eigenseins setzt die Bekundung der eigenen Identität im christlichen Zeugnis voraus. Mission und Dialog sind wechselseitig aufeinander bezogen. Sie fordern sich nicht nur gegenseitig, sondern bedingen einander. «Weil am Ende überall allein die Gnade das Rettende ist, darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen. Und auch ‹Gespräch› und ‹Zusammenarbeit› können nicht ein Letztziel bleiben, sondern sind Vorläufer für die Einheit, die nicht von Menschen, sondern von Gott her kommt.» [18] Unter dem Vorzeichen solcher Vorläufigkeit steht darum auch die Aufgabe des Missionars. Die Eigengestalt in der Vermittlung seiner Botschaft bleibt Teil jener größeren Katholizität, in der die Kirche die geschichtlichen Gestaltungen umgreifend und verwandelnd in ihrem universalen Leib-Christi-Sein vergliedert. «Darin liegt ohne Zweifel ein umfassender Anspruch an den Missionar und an die Weise der Mission; eine Gewissenserforschung erster Ordnung für alle bisherige Mission und eine Verneinung des Europäismus im Missionarischen, eine strenge Unterscheidung von ‹Kulturmission› und ‹Glaubensmission›, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. … Der Glaube braucht die Mission, um er selbst bleiben zu können: die Mission aber wird ihm diesen kritischen Reinigungsdienst nur leisten können, wenn sie ganz von der Liebe beseelt ist, dem anderen nicht *sich* aufdrängen will, sondern *Christus* schenken möchte.»[19]

Was also ist es, das die Christen zu geben oder nicht zu geben haben? Hinter dieser Frage verbirgt sich das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von *Religion und Kultur*. Mit der Erinnerung an den Sendungsauftrag verbindet sich darum ein klares Verständnis dieses Beziehungsgeflechtes. Der Vorwurf, der gegen die christliche Mission geltend gemacht wird, lautet: Hier hätte eine Art geistlicher Kolonialismus Platz gegriffen. Im Namen einer fremden Religion sei auch europäische Kultur exportiert worden.

«Der Verzicht auf den Eurozentrismus müsse also auch den Verzicht auf die Mission beinhalten.»[20] Gegenüber dieser These stellt Joseph Ratzinger zunächst fest, dass das Christentum selber ja nicht in Europa sondern im vorderen Asien seinen Ursprung hat. Es ist jene kulturelle Drehscheibe, in der sich die drei Kontinente Asien, Afrika und Europa «berühren». Von daher kann gesagt werden, dass dem Christentum von Hause aus eine «Interkulturalität» eigen ist. Der Inkulturierung in die griechische und römische Welt folgten weitere. Germanische, slawische und die neuen lateinischen Völker haben ihren Beitrag im Prozess der Aneignung des Christentums geleistet. Die Geschichte des Mission selber ist ein einziges Kompendium für die unterschiedlichen Antworten, die je auf ihre Weise in den Völkern auf diese eine Botschaft gegeben wurden. «Alle diese Kulturen haben vom Altertum über das Mittelalter zur Neuzeit und zur Moderne hin weite Wegstrecken durchschritten, in denen das Christentum sozusagen immer neu geboren werden musste und nie einfach aus dem Eigenen da war.» Damit ist die eine Seite dessen angesprochen, was im Prozess der neuen Beheimatung des Evangeliums in jeweils anderen kulturellen Kontexten sich vollzieht. Daneben gilt aber auch das Andere – der Sauerteig- und Salzcharakter des Evangeliums, der die Kulturen durchdringt und sie erneuernd verändert. Die Scheidung der Geister, die Trennung von Spreu und Weizen, vollzieht sich in der Kraft des Evangeliums selber. Damit ist sie vor Überfremdung bewahrt. Aus der Kraft des universal Gültigen erwächst der Same, der inkulturative Früchte trägt. So kann von der Mission gesagt werden, dass sich in ihr «die Wallfahrt Gottes zu den Völkern» vollzieht. Aber sie «hebt nicht die Wallfahrt der Völker zum Heil Gottes auf»[21]. Sie bleiben auf den Wegen ihrer Religionen unterwegs, bis die Wallfahrtswege in diese Völkerwallfahrt zum neuen Zion einmünden.

«Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabes»

Was bedeutet es, dass «dieses Wesen Mensch … in der Tiefe seiner Existenz von der Wahrheit selber berührt» ist? Die Bestimmung des Verhältnisses von Religionen und Kulturen setzt also wiederum in der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf seine kreatürliche Bezogenheit auf seinen Ursprung, auf Gott an. «Nur aus dem verborgenen Angerührtsein unserer Seelen von der Wahrheit erklärt sich die grundsätzliche Offenheit aller aufeinander und erklären sich die wesentlichen Übereinstimmungen, die es auch zwischen den entferntesten Kulturen gibt … Nur im Zueinander aller großen kulturellen Schöpfungen nähert sich der Mensch der Einheit und Ganzheit seines Wesens.»[22]

Dieses Zueinander der Kulturen aber stößt immer wieder auf unübersteigbare Hindernisse. Bei allem Ringen um Begegnung stellt sich heraus:

Da gibt es einen «Negativ-Faktor» in der menschlichen Existenz. Der Mensch ist immer auch der Entfremdete. Kardinal Ratzinger weist in diesem Zusammenhang auf die Kritik an der Religion hin wie sie sich nicht nur bei Feuerbach und Marx findet. Jede Kultur bedarf darum der Reinigung und ihrer Ausrichtung am wahren Menschentum. Echte Begegnung der Kulturen und Religionen muss sich deshalb an dieser zentralen Bestimmung des Menschen zur Wahrheit orientieren. Es bedarf darum des «Mediums», das die Begegnung der Kulturen und Religionen fruchtbar werden lässt, so dass sie nicht nur äußerlich bleibt. Dieses zueinander führende «Medium» ist «die gemeinsame Wahrheit über den Menschen, bei der Gott und die Wirklichkeit im Ganzen immer im Spiele sind. Je menschlicher eine Kultur ist, je höher sie steht, desto mehr wird sie auf Wahrheit ansprechen, die ihr bisher verschlossen war; desto mehr wird sie fähig sein, solche Wahrheit sich zu assimilieren und sich ihr zu assimilieren.»

Wir brauchen hier nicht an die uns heute bedrängenden extremen Beispiele zu denken, die zur Zeit dieses Vortrages 1992 auf den Salzburger Hochschulwochen so noch nicht in Erscheinung getreten waren: Ein Märtyrertum, das im Namen Allahs und um der eigenen politischen und kulturellen Identität willen anderen durch sich selbst den Tod bringt. Was im Extremfall des religiösen Selbstmordattentäters (*shahid*) vor Augen liegt, erinnert an das «besondere Selbstverständnis des christlichen Glaubens… Er weiß …, daß in seinen einzelnen kulturellen Ausprägungen viel Menschliches am Werk ist, vieles, das der Reinigung und der Öffnung bedarf. Aber er ist auch gewiß, dass er in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit selbst und darum Erlösung ist. Denn das Wahrheitsdunkel ist die eigentliche Not des Menschen. … Wenn Wahrheit sich schenkt, bedeutet dies Herausführung aus den Entfremdungen und damit aus dem Trennenden; Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabs, der keiner Kultur Gewalt antut, sondern jede zu ihrer eigenen Mitte führt, weil jede letztlich Erwartung von Wahrheit ist.»

Damit ist im Blick auf Heute noch einmal der Blick des Apostels Paulus aufgenommen, mit dem er die Religionen in den Lichtkreis der Offenbarung in Jesus Christus rückt. Sie sind Vorgaben des Geschaffenen im Blick auf des Menschen endgültige Bestimmung. Aber sie sind es in gebrochener und oft höchst unvollkommener Weise. Sie teilen das Göttliche des uranfänglichen schöpferischen Logos. Zugleich aber weisen auch sie ihm gegenüber die Defizite einer gottentfremdeten Menschheit auf. Deshalb bedürfen sie der Befreiung zu der Wahrheit, die in sich selbst reine Liebe Gottes ist. Erst sie bringt die Versöhnung auch der getrennten und oft unversöhnlichen Kulturen und ihrer religiösen Wurzeln durch die Öffnung zur Wahrheit, die nur ganze Liebe ist.

Was solche «Öffnung zur Wahrheit» bedeutet, lässt sich am Beispiel des kritischen theologischen Dialogs verdeutlichen, den Joseph Ratzinger mit dem protestantischen Theologen Ernst Troeltsch (1885-1923) über dessen Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und anderen Religionen und Kulturen führt.[23] Troeltsch, dessen Denkweise heute nachhaltige Beachtung findet, hatte einen neuen, zeitgemäßen Zugang zu den außereuropäischen Religionen und Kulturen gewiesen. Das bedeutete für ihn den Verzicht auf alle abstrakten, die Religionsgeschichte schematisierenden und systematisierenden Deutungen. Das betraf auch Hegels Idee einer «absoluten Religion» und des sich in den Religionen entfaltenden absoluten göttlichen Weltgeistes. Auch der Gesamtvergleich eines «Wesens des Christentums», wie ihn Adolf von Harnack vorgenommen hatte, schien damit überholt. Troeltsch fand das Charakteristische des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in seiner, wie er es nannte, «personalistischen Religiosität».[24] Aber dieser Ansatz beim Individuum und seiner personalen Religiosität gewährleistet nicht, der relativierenden geschichtlichen Betrachtungsweise zu entgehen. Wo findet Troeltsch den Ausweg aus der dieser Relativität einzig verbleibenden Gewissheit des «seiner selbst gewissen Glaubens»? Er ergänzt später dieses Prinzip einer individuellen religiösen Betroffenheit durch die Verflechtung einer Religion mit der sie jeweils bestimmenden Kultur. Damit aber wird das Christentum allein aus seiner europäischen kultur-geschichtlichen Vernetzung heraus verstanden. Die Kulturen der Völker werden zum neuen Maßstab für die Beurteilung ihrer Religionen. Die Frage nach der Wahrheit einer Religion ist damit kulturabhängig geworden. Die Maßstäbe für ihre Beurteilung unterliegen der Kulturgeschichte.

Weil die Kultur und ihre Werte bei Troeltsch an die Stelle des Kriteriums der religiösen Wahrheit treten, darum rückt auch das Zeugnis der christlichen Wahrheit für ihn in die nicht mehr auszumachende Ferne eines künftigen endgeschichtlichen Gottesurteils. Das Christentum selbst bleibt unter den geschichtlichen Gegebenheiten die für Europa angemessene Art der Religion. Es ist die den Europäern zugewandte Seite des Antlitzes Gottes.

Für Kardinal Ratzinger erweist sich in einer Zeit wie der unseren, in der vom «Kampf der Kulturen» und dessen Folgen die Rede ist, das religionstheologische Konzept Ernst Troeltschs als kontraproduktiv: Wo die Frage nach der offenbarten Wahrheit, die der Menschheit insgesamt gilt, ausgespart bleibt, bleiben die Grenzen von Kulturen, Rassen und Volkstümern unüberschreitbar. Der Ausgangspunkt von der individuellen persönlichen Religiosität führt auch in seiner Erweiterung über seine kulturstiftende Funktion nicht zur der die Menschheit versöhnenden, universalen Wahrheit der christlichen Offenbarung. Sein personalistisches Christentumsverständnis verwehrte ihm den Überschritt in die Allgemeingültigkeit des

christlichen Glaubens. Auch die spätere Erweiterung im Blick auf die kulturprägenden Faktoren in den Religionen konnte diese Grenzen nicht überschreiten. Religion bleibt für Troeltsch spezifisch in die jeweilige Kultur verflochten.

Die eigene Sichtweite und Bestimmung der Beziehung von Glaube und Kultur entfaltet Joseph Ratzinger an Hand der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II.[25] Von ihr sagt er, sie sei «eine Enzyklika, die ganz dem Abenteuer der Wahrheit zugeordnet ist», und «daher auch die Frage nach Wahrheit und Kultur stellen musste. Sie musste fragen, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der einen Wahrheit geben kann – ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinweg für alle Menschen auszusagen vermag oder ob sie letztlich immer nur asymptotisch hinter unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen kulturellen Formen zu ahnen ist.» In dieser Enzyklika sieht er einen Kulturbegriff überwunden, der für ihn «statisch» ist. Bei diesem müssen die verschiedenen Kulturen «letztlich konstant bleiben», so dass sie «nicht ineinander übergehen können.» In der Enzyklika ist ein «dynamisches und kommunikatives Verständnis von Kultur» angelegt. Das ist allein dadurch möglich, weil es die Kulturen «tief im Humanen verwurzelt» sieht. Es ist ein «Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich.» Wie ist dieses Universale zu gewinnen? Die Antwort liegt in der für alle gültigen Wahrheit selbst. «Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie (die Kulturen) umso mehr prägt, je größer und je reiner sie sind. … Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst.»[26] Aus solcher «Öffnung zur Wahrheit» hin erhalten die Kulturen die Fähigkeit, sich nicht nur zu begegnen, sondern sich gegenseitig zu befruchten und über das je Eigene hinauszuwachsen.

Diese noch junge Enzyklika entstand zu einer Zeit, als der damalige Präfekt der Glaubenskongregation mit deren päpstlichem Verfasser eng zusammenarbeitete. Sie verrät deutlich auch seine Denkweise – eine Denkweise, die bei ihm auch aus dem kritischen Dialog mit den protestantischen Theologen über das Verhältnis von Religionen und Kulturen erwachsen ist. Wir haben dieses Beispiel gewählt, weil hier etwas von der Weite seines Denkens für die Weltkirche erkennbar wird: Erwachsen aus den Herausforderungen des Heute, angereichert durch das Gespräch mit Theologen seiner Zeit gewinnt sie den Rang einer päpstlichen Orientierung für Kirche und Menschheit.

Religionen – authentisch und unverwechselbar

Im Zugang zu den *Religionen* nimmt Kardinal Ratzinger eine Vielzahl von Themen auf. Er beschäftigt sich angesichts der wiederholten Gebetstreffen

seines Vorgängers Johannes Paul II. mit Vertretern nichtchristlicher Religionen in Assisi mit den Möglichkeiten und mit den Grenzen solcher multireligiösen Gebete. Er formuliert dafür die Voraussetzungen, «die den Erfordernissen der inneren Wahrheit und einer so großen Sache entsprechen.»[27] Solche Gebete sind ein gemeinsamer Notschrei. Sie sind Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall. Sie sind Gebete aus verschiedener Religionszugehörigkeit «im gleichen Kontext». Wahres Beten miteinander setzt darum Übereinkunft im Gottesverständnis voraus. Das erste Gebot gilt gerade auch im interreligiösen Gebet. Bitten, die gegen die Richtung der Vaterunser-Bitten gehen, sind für einen Christen nicht mitvollziehbar. Das bedeutet eine klare Absage an eine «relativistische Mißdeutung von Glaube und Gebet». Damit tritt er auch für die Authentizität und Unverwechselbarkeit der fremdreligiösen Inhalte ein. Auch für sie darf nicht «der Eindruck einer Austauschbarkeit von ‹Religionen›» entstehen. Die «Abwesenheit solcher Irreführung verlangt deshalb auch, daß für den Nichtchristen damit nicht eine Verdunkelung des Glaubens der Christen» verbunden ist.

Die hier genannten Voraussetzungen für gültiges interreligiöses Beten könnte man an konkreten Beispielen verdeutlichen. Sie würden Spannweite und Vielfalt unter den religiösen Betern verdeutlichen. Sie reichen von der Anrufung eines Ahnengottes im sakralen Blut- und Bodenverbund einer Sippe über die Tempelopfer hinduistischer Lokalgötter, über die Anrufungen an die zahllosen Bodhisattvas des Mahayana-Buddhismus bis zu den Gebeten an der Klagemauer in Jerusalem und den islamischen Gebeten an Allah auf dem Tempelberg darüber. Gleichzeitiges, gemeinsames Beten heißt darum nicht, auch in gleicher Weise beten. Es führt Gläubige der verschiedenen Religionen zusammen in einer zunehmend säkularisierten Menschheit, die keinen Anlass mehr zum Beten sieht. Das Phänomen gläubigen Betens führt zusammen. Es ist ein gemeinsames Zeugnis in einer Welt der Gebetslosigkeit. Die unterschiedlichen Inhalte und Glaubensrichtungen sind damit nicht egalisiert, sozusagen zu einer neuen Konfession aller Betenden überhaupt geworden.[28]

In seinem Vortrag vor den Salzburger Hochschulwochen 1992 hat Kardinal Ratzinger die theologischen Kriterien und Voraussetzungen dafür vorgelegt.[29]

Andere Themen sind für das Gespräch und die Begegnung mit den Religionen von Gewicht. Sie können hier nur noch genannt werden, um die Weite seines interreligiösen Dialogfeldes abschließend wenigstens zu skizzieren. Ihre Wahl ist jeweils durch einen aktuellen Anlass bestimmt. Sie beschränkt sich nicht auf religionsgeschichtliche Vergleiche, sondern bezieht heutige Themenkreise mit ein, die dieses Gespräch herausfordern.

Da wird die Auseinandersetzung mit dem ‹Alles ist relativ› der *New Age* Bewegung aufgenommen. Darin sieht er eine neue Spielart der antiken Gnosis. Mit ihr hatte sich die Kirche schon in ihrer frühen Zeit auseinander zu setzen. «Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren.»[30] Hier erscheint Erlösung als ein Eintauchen des Individuums in die Fülle des Kosmos. Ekstatisch erfährt der Einzelne ein Harmonie-Bewusstsein: neues Menschsein als ein «Eintauchen in die Fülle des Lebendigen». Der Kosmos selber wird zu einer umfassenden Heilserfahrung. Die Anonymität unseres Zeitalters feiert hier ihre Triumphe in der Überwindung alles personhaft Einmaligen. Mit dem Verlust des personalen Gottesglauben aber verliert der Mensch auch seine Identität als Person.

In das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen wird unser technisches Zeitalter einbezogen. «Offenkundig ist, daß man die Menschen nicht zu einer Art von religions- und kulturgeschichtlichem Naturschutzpark erklären kann, in den die Neuzeit nicht eindringen dürfe.»[31] Die Religionen sind an der Welterfahrung der Moderne beteiligt. Obwohl ihre Ursprünge im abendländischen, christlichen Teil der Menschheit liegen, sind sie eminent durch sie herausgefordert. Kardinal Ratzinger spricht von einem «Erdbeben, das die geistige Landschaft in ihren Grundfesten erschüttert. … Der religiöse Kosmos kommt durch sie in Bewegung.» Am Beispiel des lateinamerikanischen *Vodun*-Kultes sieht er ein *come-back* zur Rettung einer alten Kultur. Mythisches und Magisches werden gegen die Widerfahrnis der neuzeitlichen Welt aufgeboten. Aber sie vermögen nur eine a-rationale Nebenwelt des religiös Irrationalen zu bieten. Der christliche Glaube, «der das ganz große Erbe der Religionen in sich trägt und es zugleich auf den Logos, auf die wahre Vernunft hin öffnet, könnte ihrem tiefsten Wesen neuen Bestand geben und zugleich die wahre Synthese von technischer Rationalität und Religion ermöglichen.»

Aber es gibt auch die anderen, sehr viel ernster zu nehmenden Reaktionen der großen Weltreligionen. Sie antworten auf die Herausforderungen der technischen und wissenschaftlichen Moderne mit neuen Deutungen ihrer alten Weisheiten. Sie tun das mit gründlicher Kenntnis westlicher Philosophie und christlicher Theologie. Worum es dabei geht, zeigt Joseph Ratzinger am Beispiel des neuhinduistischen Denkers Sarvepalli Radhakrishnan. Bei ihm meldet sich ein Grundelement indischer Religiosität mit dem Anspruch einer Botschaft für alle zu Wort. Es ist die allen unterschiedlichen religiösen Ausdrucksweisen, Kulten und Gottesbildern zu Grunde liegende mystische Identitätserfahrung des Alleinen (*brahman*). Radhakrishnan, langjähriger akademischer Lehrer an der Universität Oxford, erster Staatspräsident des unabhängigen Indiens, entfaltet im kritischen Dialog mit der europäischen Geistesgesichte und ihren heutigen Vertretern seine an die Menschheit gerichtete neuhinduistische Botschaft. Die Religionen sind

unterschiedliche Verwirklichungsstufen auf dem Wege zu einer mystischen Einheitserfahrung, die keine Götter, keine trennenden Glaubensinhalte und Kulte mehr kennt. Es ist verständlich, dass diese Deutung hinduistischer Alleinheitslehre dem relativistischen Empfinden unserer Zeit entgegenkommt. Die Religionen der Menschheit erscheinen alle als unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel der inneren Erleuchtung. Sie erst hebt für Radhakrisnan deren Verschiedenheiten auf. Diese Vereinigung mit dem Göttlichen schlechthin macht den Menschen selber göttlich. Joseph Ratzinger stellt sich diesem Dialogpartner und damit allen, die zu einem ‹Ökumenismus der Mystiker› im Geiste Asiens einladen.

Offenbarung setzt voraus, «daß es einen Anruf Gottes gibt und daß dieser Anruf das Absolute in der Menschheit ist, daß von dem Menschen Heil kommt.»[32] Der Aufhebung menschlicher Personalität in einer umfassenden brahmischen Alleinheit stellt er «die Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes» gegenüber. Es gibt für ihn eine andere legitime Mystik Sie ist nicht bloß Gegensatz oder gar Überbietung christlichen Glaubens an den einen Gott, der Mensch wurde. Darum fordert er weiter zu einem «fruchtbaren Gespräch zwischen beiden Wegen» auf. Die «unbefriedigende Dualität von ‹Monotheismus› und ‹Mystik›» soll überwunden werden, «ohne den Monotheismus in einem unfruchtbaren mystischen Synkretismus aufzusaugen und ohne umgekehrt die der Mystik verpflichteten Religionen einem falschen und kleinlichen Absolutismus westlicher historischer Formen zu unterwerfen.»

Ein anderes, jüngstes Beispiel zeigt, wie sich Joseph Kardinal Ratzinger auch in die laufende Debatte zum Thema ‹Monotheismus› einschaltet. 2003 veröffentlicht er ein Manuskript zu den Arbeiten des Heidelberger Ägyptologen und Kulturtheoretikers Jan Assmann. Im vergangenen Wintersemester weilte dieser als Gastprofessor der Münchner Universitätsgesellschaft zu Vorlesungen in München. Mit seiner These von der «Mosaischen Unterscheidung» hatte Assmann kritische Folgerungen für die negative Beurteilung der monotheistischen Religionen im Allgemeinen gezogen. Mit dieser Formel bezog er sich auf die in der alttestamentlichen mosaischen Überlieferung begegnende «Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religionen. Die Religion basiere bis dahin auf der Unterscheidung zwischen rein und unrein oder heilig und profan und hatte überhaupt keinen Platz für die Idee falscher Götter. … Den antiken Polytheismen», so meint Assmann, «war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd.»[33] So wird Ägypten für ihn das idealtypische Beispiel für eine friedliche, konfliktfreie Religion. Mit dem Religionsbeispiel des alten Ägypten verbindet er eine allgemeine Wertung polytheistischer Religionen als im modernen Sinne ‹tolerante› religiöse Traditionen. Erst in der mosaischen Tradition des hebräischen Kanons begänne dann die konfliktreiche Religionsgeschichte der drei

großen monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam. Assmanns These hat nicht nur heftige fachwissenschaftliche Kritik erfahren, sondern auch viel Sympathie von einer Zeitgenossenschaft, die Ausschau hält nach Toleranz und friedlicher Koexistenz in einer Zeit zunehmender Religions- und Kulturkonflikte.

Der «mosaischen Unterscheidung», in der Assmann die Wurzel des Übels und der Intoleranz sieht, hält Kardinal Ratzinger entgegen: «Wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die ‹Welt› wieder als ununterschieden ein Einziges werden», dann entfällt auch die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion. Dann entfällt auch, was Assmann den Ägyptern vorbildlich zugute schreibt, die Realität von Sünde und Erlösung. «Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund.»[34] Darüber hinaus zeigt ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte polytheistischer Religionen: auch sie bieten keineswegs das Idealbild einer konfliktfreien, gewaltlosen Geschichte. «Übrigens stellt die Bibel selbst durchaus realistisch den Ägyptenträumen des murrenden Israels die ägyptische Realität gegenüber. Das reale Ägypten war nicht ein Land der schönen Freiheit und des Friedens gewesen, sondern ein ‹Sklavenhaus›, ein Land der Unterdrückung und der Kriege.»

Zusammenfassung

Das große Gespräch mit den Religionen in der Theologie des heutigen Papstes wird von ihm nicht allein in einer nur fundamentalen und systematischen Weise geführt. Der Blick geht von der Bestimmung ihres Wesens jeweils zu ihren realen Erscheinungsformen. Ihre wechselnde und sie verändernde Geschichte wird in den Blick genommen. Immer aber werden diejenigen ihrer Vertreter einbezogen, die sich als Anwälte einer anderen Religion heute in aktueller Weise an die Menschheit und an den einzelnen Menschen wenden. Ihre Botschaften gilt es ernst zu nehmen. Das geschieht auf die Weise, daß sie in Beziehung gesetzt werden zu der Botschaft, die vom menschgewordenen Worte Gottes ausgeht. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind das Kriterium für Nähe und Ferne, für Bejahung und Verneinung dessen, was in den Religionen auf diese ihre letzte Erfüllung und Bestimmung hin angelegt bleibt.

«So haben sich allmählich verschiedene Schichten des Disputs herausgebildet, in den ich im letzten Jahrzehnt durch vielfältige Anlässe mitten hineingerissen worden bin. Zunächst einmal muß man versuchen zu verstehen, was Kultur ist und wie Kulturen zueinander stehen können. Ebenso muß man das Phänomen ‹Religion› als solches vor Augen bekommen und

darf nicht einfach von einer gleichmäßigen Masse ‹Religionen› ausgehen. Man muß versuchen, sie in ihrer geschichtlichen Bewegung, in ihren wesentlichen Strukturen und Typen wie in ihrem möglichen Zueinander oder in ihrem drohenden Gegeneinander zunächst aus sich zu begreifen, ehe man Urteile zu formulieren versucht. Endlich steht dabei die Grundfrage nach dem Menschen zur Debatte, was er ist und wie er selber werden oder sich selber verspielen kann. Und dabei ist eben schließlich doch die Auseinandersetzung mit der Frage unerlässlich, ob der Mensch für die Wahrheit geschaffen sei und in welcher Weise er die Wahrheitsfrage stellen kann und auch muß.»[35]

Eine ‹Theologie der Religionen›, die im christlichen Verständnis vom *logos tou theou* auszugehen hat, findet in dieser Vorgabe ihre heutige und ihre zukünftige Orientierung.[36]

Anmerkungen

[1] Op. cit., S. 11.
[2] L'Osservatore Romano (in dt. Sprache), 4. November 2005, S. 1.- Aus Anlass des 40. Jahrestages dieser Konzilserklärung richtete Papst Benedikt XVI. am 29.10. 2005 ein Schreiben «an den verehrten Bruder Kardinal Kasper, den Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum». Darin erinnert er daran, dass «eine neue Epoche der Beziehungen zum jüdischen Volk» für das Konzil der Anlass war, auch über das Verhältnis zu den anderen Religionen sich zu äußern (a.a.O., S. 4).
[3] Glaube, Wahrheit, Toleranz (=GWT), S. 11.
[4] Op. cit., S. 17.
[5] A.a.O.
[6] op. cit., S. 18.
[7] op. cit., S. 18.
[8] Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1977 (3. Aufl.), S. 106 f. (=EC).
[9] Op. cit., S. 126.
[10] Op. cit., S. 135.
[11] Einführung in das Christentum (1968), 3. Aufl. 1977, S. 90, 92.
[12] Op. cit., S. 95.
[13] GWT, S. 16 ff.
[14] Op. cit., S. 41 f.
[15] Op. cit., S. 45.
[16] Op. cit., S. 46 f. – Von hier aus kann die heute oft einseitig geäußerte Kritik beantwortet werden an negativen Begleiterscheinungen, die sich im Verlauf der Missionsgeschichte mit der Verwirklichung dieses Auftrages verbanden. Leonardo Boff wird stellvertretend angeführt mit seinen Feststellungen wie: «Kreuzweg mit unzähligen Leidensstationen, … das Evangelium nicht Botschaft der Freude …, sondern eine üble Nachricht, die Unglück brachte.» Damit wird der Geschichte der Mission das falsche Zerrbild ihrer Kritiker genommen, die sie unter heutigen, ganz anderen Gegebenheiten gerne unter das Vorzeichen eines «Kampfes der Kulturen» bringen.
[17] Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges. In: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten. Hg. von Florian Schuller. Regensburg 2005, S. 38 ff. (GR).

[18] Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets. In: Mission nach dem Konzil. Hg. von Johannes Schütte. Mainz 1967, S. 46.
[19] op. cit., S. 45.
[20] GWT., S. 70 ff.
[21] GR, S. 40.
[22] GWT, S. 54 ff.
[23] Op. cit., S. 132, 142, 157.
[24] Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen 1929 (3), S. 88.
[25] GWT, S. 156-159.
[26] Op. cit., S. 138.
[27] Op. cit., S. 88 ff. – Das betrifft auch falsche Deutungen des Verhaltens Papst Benedikts XVI. bei seinem Besuch der Blauen Moschee in Istanbul am 30.11.2006.
[28] Vgl. Horst Bürkle: Das Modell ‹Assisi 1986› und der interreligiöse Dialog. In: Forum Katholische Theologie 5 (1989), S. 117-127. – Ders.: Johannes Paul II. und der Dialog der Religionen. In: Stephan O. Horn und Alexander Riebel (Hrsg.): Johannes Paul II. – Zeuge des Evangeliums. Perspektiven des Papstes an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Würzburg 1999, S. 152-163.
[29] Der christliche Glaube vor den Herausforderungen der Kulturen. In: P. Gordan (Hg.): Evangelium und Inkulturation (1492-1992). Salzburger Hochschulwochen 1992. Graz 1993, S. 9-26.
[30] GWT, S. 103.- Dazu: Horst Bürkle (Hg.): Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung: New Age. Düsseldorf 1988.
[31] Op. cit., S. 62 ff.
[32] Op. cit., S. 31 f . – Zu Sarvepalli Radhakrishnan: Horst Bürkle: Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung. Stuttgart 1965.
[33] Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München-Wien 1998, S. 162.
[34] GWT, S. 173, 177.
[35] Op. cit., S. 12.
[36] Erweiterung meines Vortrages auf dem X. Convegno Internazionale «La Natura della Religione in Contesto Teologia», Rom, 9.-10.März 2006 (*studio missionalia*, vol. 55, 2006, S. 1-25).

Eberhard Jüngel · Tübingen

CARITAS FIDE FORMATA

Die erste Enzyklika Benedikt XVI.
– gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen[1]

Evangelische Theologen lesen päpstliche Enzykliken in der Regel mit einem gewissen Misstrauen. Ich bin ein evangelischer Theologe, also einer, der unter die Regel fällt. Doch keine Regel ohne Ausnahme! A posteriori kann es durchaus zur Korrektur des eigenen Vorverständnisses kommen – beim Studium authentischer theologischer Texte zumal. Im Blick auf solche Texte hatte schon Martin Luther gewusst: «gut Ding…oft lesen, das macht gelehrt … und fromm dazu.»[2] Und so habe ich denn die erste Enzyklika Benedikt XVI. nicht nur einmal gelesen. Der Text hat mich nicht zuletzt deshalb angesprochen, weil er beim evangelischen Leser ein tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis evoziert hat. Davon soll im Folgenden Mitteilung gemacht werden.

Ich konzentriere mich bei meiner amica exegesis auf den ersten Teil der Enzyklika und gehe auf den zweiten Teil nur kurz ein, ohne damit die Relevanz und das Gewicht des zweiten Teils relativieren zu wollen. Doch da dieser eine recht stringente Folgerung aus dem grundlegenden ersten Teil ist, mag es gerechtfertigt sein, wenn ich mich auf die grundlegenden Ausführungen der Enzyklika konzentriere.

I. Einige Voraussetzungen

1. Ein authentischer Anfang

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. richtet sich nicht nur «an die Bischöfe, an die Priester und Diakone» sowie «an die gottgeweihten Personen» der römisch-katholischen Kirche, sondern auch «an alle Christ-

Eberhard Jüngel, geb. 1934 in Magdeburg, war von 1966 bis 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Universität Zürich. Seit 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Universität Tübingen. Eberhard Jüngel gilt als einer der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten deutschsprachigen Theologen unserer Zeit.

gläubigen», ist also ihrem eigenen Selbstverständnis nach eine *ökumenische* Enzyklika. Folglich kann es dem Papst nur recht sein, wenn diese seine Enzyklika auch von evangelischen «Christgläubigen» aufmerksam gelesen, bedacht und kritisch gewürdigt wird. Attempto.

Dabei gehe ich davon aus, dass die erste Enzyklika eines Papstes nicht nur die Bedeutung einer *Initialzündung*, sondern zugleich *prinzipiellen* Rang hat. Das *principium* unterscheidet sich vom *initium* dadurch, dass es ein alles Folgende bestimmender, ja beherrschender, eben ein prinzipieller Anfang ist. Und so fragen sich nicht nur die Vatikanologen: Wie und womit fängt der Papst an, wenn er mit einem ersten theologischen Rundschreiben sein Lehramt ausübt?

Authentische theologische Anfänge sind freilich niemals absolute Anfänge. Sie rekurrieren vielmehr auf jenen Anfang, den keine Theologie *setzen*, sondern dem sie nur *nachdenken* kann. Genuin theologische Anfänge fangen mit jenem Anfang an, den der ewige Anfänger, den Gott selbst gemacht hat.

Die erste Enzyklika Benedikt XVI. *ist* ein authentischer theologischer Anfang. Fängt sie doch selber mit jener biblischen Aussage an, die die *Summe des Evangeliums* zur Sprache bringt und die als kürzester und präzisester Ausdruck des Wesens des Christentums gelten kann: *Gott ist Liebe*. Nicht nur der Titel, sondern auch der erste Satz der Enzyklika «zitiert» diesen neutestamentlichen Satz. Doch das «Zitat» will nicht als Motto gelesen werden, sondern will – wie im 1. Johannesbrief! – als *Anrede* verstanden werden, die vernommen zu haben dann im Folgenden bezeugt wird. Insofern hat der neutestamentliche Satz über seine semantische Bedeutung hinaus pragmatische Funktion: er qualifiziert die mit der Stimme des Papstes redende *ecclesia docens* als eine Kirche, die zuvor auf Gottes Wort *gehört* hat, also primär *ecclesia audiens* ist.

Der Papst denkt jenem neutestamentlichen Satz *meditierend* nach. Der modus loquendi der Enzyklika ist der einer *theologischen Meditation,* was freilich analytische Unterscheidungskraft keineswegs ausschließt. Wer sich auf diesen Text einlässt, wird diesen modus loquendi theologicus hermeneutisch in Anschlag zu bringen haben. Der Papst meditiert einen Satz, der den christlichen Glauben auf den Punkt bringt. Seine Enzyklika weiß zudem um die *Anfechtungen,* denen der Glaube angesichts des in der Weltgeschichte – und selbst in der Kirchengeschichte! – oft so verborgenen Wirkens Gottes ausgesetzt ist. Auch deshalb betont die Enzyklika die Bedeutung des *Gebetes.* Insofern steht der päpstliche Text in jener monastischen Tradition, die *oratio, meditatio* und *tentatio* als die Konstitutiva der – jedem Christen zugemuteten – theologischen Existenz behauptet und der sich auch die reformatorische Theologie verbunden weiß.[3]

2. Universaler Wahrheitsanspruch

Die Aussage *Gott ist Liebe* steht im 4. Kapitel des 1. Johannesbriefs. Sie steht dort gleich zweimal: zunächst in einem Nebensatz (1. Joh 4,8), um dann als Hauptsatz (1. Joh 4,16) wiederholt zu werden. Behauptet wird, was die Christen glauben. Es handelt sich also um eine *assertio fidei*, deren Wahrheitsanspruch allerdings – genau so wie die ihnen in ihrer definitorischen Art analog gebauten Aussagen *Gott ist Licht* (1. Joh 1,5) und *Gott ist Geist* (Joh 4,24) – auch der Vernunft zugemutet werden kann und soll. Denn was der christliche Glaube behauptet, gilt allen vernünftigen Lebewesen, muss folglich auch von allen Menschen – und allen Engeln! – nachvollzogen werden können.

Die Enzyklika betont denn auch, dass die «Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes … auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan» ruft.[4] Die Liebe, die Gott ist, mag immer wieder als amour fou erfahren werden. Doch sie ist gerade in ihrer Ver-rücktheit und in ihrer ent-rückenden Kraft zutiefst vernünftig. Wenn die Vernunft ihre eigene Tiefendimension nicht ausblendet, sondern bejaht, kann sie verstehen, dass Gott Liebe ist.

Doch wenn die Vernunft, ohne damit zugleich den Glauben als das Andere der Vernunft zu bejahen, diese Wahrheit usurpiert und vorbehaltlos die Liebe göttlich nennt, wenn sie gar nur der Liebe den Status eines Subjekts, und dem Göttlichen nur noch den Status eines Prädikats zuerkennt[5], dann beginnt die pathologische Schwärmerei der Vernunft, die die christliche Theologie und die eine wirklich kritische Philosophie als Selbstentstellung der Vernunft bekämpfen: mit dem Ziel, die Vernunft zur Vernunft zu bringen.

Benedikt XVI. hat eine solche «Reinigung der Vernunft» von der durch sie selbst erzeugten Unvernünftigkeit seit den Anfängen seiner theologischen Existenz gefordert, aber zugleich auch die pathologische Bedrohung der Religion durch den ihr benachbarten Aberglauben wahrgenommen und also auch einer Katharsis des Religiösen durch die Vernunft das Wort geredet. Evangelische Theologie stimmt dem nachdrücklich zu. Denn was dem Glauben an Vernunft vorenthalten wird, wird zwangsläufig durch Aberglauben ersetzt. Und was die Vernunft an Glauben verleugnet und verfehlt, ersetzt sie zwangsläufig durch Unverstand.

Das sind Einsichten, die zu den Voraussetzungen der päpstlichen Enzyklika gehören und die so etwas wie deren fundamentaltheologische Axiomatik darstellen. Wenn der Papst so intensiv darauf besteht, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, und wenn er eben deshalb nicht nur auf die Pathologien des Religiösen hinweist – die durch den rechten Gebrauch der Vernunft vermieden bzw. therapiert werden können –, sondern auch

auf die selbstverschuldeten Pathologien einer eindimensional orientierten Vernunft aufmerksam macht und für einen Vernunftbegriff – oder sollte man besser sagen: für einen Gebrauch der Vernunft? – plädiert, der sich der Wirklichkeit des Religiösen nicht verschließt, darf er sich der Zustimmung evangelischer Theologie gewiss sein. Hatte doch schon F.D.E. Schleiermacher daran erinnert, dass «die Reformation … das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener [der lebendige Glaube] nicht diese [die wissenschaftliche Forschung] hindert, und diese nicht jenen ausschließt». Sollte dies dennoch geschehen, so bedürfen wir nach Schleiermachers Urteil «noch einer anderen» Reformation, «wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge», auf dass Glaube und Vernunft, ohne ineinander zu fallen, zusammen finden; «gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert, zur Lösung etwas beizutragen, ist jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.»[6]

3. Quaestio disputata

Eine *quaestio disputata,* und zwar auch innerhalb der katholischen Theologie, bleibt allerdings die von Benedikt XVI. – in seiner Regensburger Vorlesung am 22. September 2006 erneut – vertretene Hypothese, dass eine innerhalb der Theologiegeschichte mehrfach – so von den Reformatoren und von der liberalen Theologie – geforderte «Enthellenisierung» des Christentums für die Diremption von Glaube und Vernunft verantwortlich zu machen ist und dass das daraus resultierende Verständnis Gottes mit dem angeblich nicht an die Vernunft gebundenen Gottesbegriff des Islam in einer Reihe zu stehen kommt.[7] Wirklich?

Schon das ist ja keineswegs ausgemacht, dass die Kritik der Reformatoren an der scholastischen Aristoteles-Rezeption einer antihellenistischen Einstellung geschuldet ist. Sie war jedenfalls kein Plädoyer für eine irrationale Theologie. Und Harnacks Misstrauen gegen eine angebliche «hellenistische» Verfremdung des «einfachen Glaubens» durch die kirchlichen Dogmen wurde und wird von maßgeblichen evangelischen Theologen keineswegs geteilt. Aber auch wenn man – wie u.a. auch ich selber – die (ja bereits in den biblischen Schriften einsetzende) Begegnung des biblisch gegründeten Glaubens mit dem griechischen Denken für einen überaus *glücklichen* Umstand hält, der es dem christlichen Glauben abverlangte, aber auch ermöglichte, seinen Wahrheitsanspruch denkend zu verantworten, so wird man doch zu bedenken haben, dass das sog. griechische Denken selber hochkomplex, also alles andere als eindimensional und eindeutig war. Nicht

zufällig gehören zu den Repräsentanten dieses Denkens Verteidiger *und* Gegner des christlichen Glaubens.

II. Der Text

4. Der souveräne Indikativ göttlicher Liebe

Der ganze Text der Enzyklika will einen *souveränen Indikativ*, er will die *positive Option* des christlichen Glaubens zur Geltung bringen. Zwar ist im 1. Johannesbrief die zentrale Aussage *Gott ist Liebe* in einem *paränetischen* Kontext verortet. Dass wir einander lieben *sollen*, ja *müssen* – das ist spätestens seit dem dritten Kapitel des 1. Johannesbriefs der alles dominierende Duktus, innerhalb dessen dann – zunächst im Nebensatz und schließlich als Hauptsatz – der diesen Imperativ begründende souveräne Indikativ *Gott ist Liebe* aufleuchtet. Die Enzyklika hat das sich damit einstellende dogmatische Problem exegetisch sensibel wahrgenommen. Und es gehört zum erfrischenden theologischen Profil der Enzyklika (welches sowohl von der historisch-kritischen Auslegung des 1. Johannesbriefes wie von der konsequenten – unsere eigene Gegenwart erreichenden – theologischen Exegese bestimmt wird), dass geradezu penetrant darauf insistiert wird, der Imperativ des Liebesgebotes sei auf Grund jenes souveränen Indikativs nun eigentlich «nicht mehr ‹Gebot› von außen her …, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her».[8] Dass Gottes Wille zur Liebe für sein menschliches Geschöpf kein «Fremdwille» bleibt, «den mir Gebote von außen auferlegen», wird mit der Erfahrung begründet, die Augustinus in der nicht nur rhetorisch, sondern auch sachlich überaus treffenden Aussage festgehalten hat, dass der Gott, der höher ist als mein Höchstes (superior summo meo), mir näher kommt, als ich mir selber nahe zu sein vermag (interior intimo meo).[9]

Das ist ein für eine päpstliche Enzyklika ungewöhnliches – gewiss auch dem Problembewusstsein des früheren Theologieprofessors geschuldetes – Profil. Und es ist ein glasklares theologisches Votum für die Freiheit, ohne die es keine wahre Liebe gibt. *Befohlene* Liebe wäre Vergewaltigung zur Liebe und also das strikte Gegenteil von Liebe. Es kennzeichnet den theologischen Charakter der Enzyklika, dass sie den christlichen Glauben nicht von Verboten und Negationen – und seien sie noch so ponderabel – her, sondern von einer positiven Option und Affirmation her zur Geltung bringt. Martin Luther hat diesen Grundsatz des christlichen Glaubens in seiner überaus anschaulichen Sprache einmal so formuliert: «Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solches Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und eine Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet». Ja, Gott ist nach Luther

«ein glühender Backofen voller Liebe».[10] Gewiss, in einem solchen Backofen ist es brennend heiß. Doch was aus ihm herauskommt, ist Lebensbrot, das zu essen niemandem *befohlen* werden muss.

5. Die Vieldeutigkeit des Wortes Liebe

Nicht erst die päpstliche Enzyklika hat auf die *Polysemie* aufmerksam gemacht, die dem deutschen Wort *Liebe* – aber doch auch schon dem griechischen ¦row – eigentümlich ist und zu der Frage Anlass gibt, was denn nun in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient. Die der Liebe auf den Grund gehenden – oder sagen wir vorsichtiger: die ihr auf den Grund gehen wollenden – Denkversuche unterscheiden: zwischen *Eros* und *Agape*, zwischen dem *amor concupiscentiae* und dem *amor benevolentiae* (*amor amicitiae*), zwischen *need-love* und *gift-love*. Selbst der Eros ist seinerseits vieldeutig. Schon in Plutarchs Dialog Ervtikow (Amatorius) «werden heterogene und schwierig miteinander zu vereinbarende Erosbegriffe gegeneinander ausgespielt».[11] Die päpstliche Enzyklika erinnert gleich am Anfang an diese Polysemie. Sie weiß um «die Bedeutungsvielfalt des Wortes ‹Liebe›».[12] Und sie weiß, dass es nicht nur um die Bedeutungsvielfalt eines *Wortes*, sondern um die Ambivalenz des mit diesem Wort benannten *Phänomens* geht.

Dabei überrascht, dass ausgerechnet eine päpstliche Enzyklika «die Liebe zwischen Mann und Frau … als … Urtypus von Liebe schlechthin»[13] bejaht. Die Enzyklika kennt, wenn sie die steile Aussage *Gott ist Liebe* zu verstehen versucht, den überaus konkreten Sitz der Liebe im irdischen Leben. Sie schämt sich dieses auch die menschliche Lust integrierenden Sitzes der Liebe im irdischen Leben nicht, setzt ihn vielmehr voraus, wenn sie zu verstehen sucht, was es heißt, dass *Gott* Liebe genannt zu werden verdient.

Auf die Polysemie des Wortes *Liebe* und auf die in der Mehrdeutigkeit des Wortes zum Ausdruck kommende Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* geht die Enzyklika insoweit ein, als sie zwischen *Eros* und *Agape* und auf Grund dieser Unterscheidung dann noch einmal zwischen verschiedenen «Realisierungen» des *Eros* unterscheidet. Dabei schreckt die Enzyklika keineswegs vor der «heidnischen» Auffassung zurück, dass *Eros* «irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat».[14] Die Wendung erinnert an die Behauptung des platonischen Sokrates im Dialog *Phaidros* (242 E), der *Eros* sei ein «Gott oder etwas Göttliches» (yeòw ³ ti yeÝon).

Die Enzyklika begründet die Affinität des menschlichen *Eros* «mit dem Göttlichen» damit, dass der *Eros* «Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins» – verheißt.[15] Doch davon wird eine «falsche Vergöttlichung des *Eros*» unterschieden, die diesen «seiner Würde» «beraubt» und ihn «entmenschlicht».[16] Eine solche «falsche Vergöttlichung des *Eros*» ereignet sich, wenn die «Übermächtigung durch

den Trieb»[17] die «Vereinigung mit dem Göttlichen»[18] bewirken soll. Gemeint ist diejenige «Übermächtigung durch den Trieb», die die dem Menschen wesentliche Einheit von Leib und Seele (Geist) zerreißt, statt sie zu stärken. Der zum *Eros* gehörende Trieb wird also nicht – wie so oft in der Kirchen- und Theologiegeschichte – verteufelt. Er wird nur dann kritisch beurteilt, wenn er die *Ganzheit* des Menschen problematisiert.

Doch nicht nur wenn der Leib, sondern auch wenn der Geist des Menschen absolut gesetzt wird, wird nach dem Urteil des Papstes der wahre *Eros* verfehlt: «Die Herausforderung durch den *Eros* ist dann bestanden», «wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden».[19] «Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen».[20]

Zu dieser «wahren Größe» des Eros gehört durchaus auch das – allerdings pervertierbare – Moment der Ekstase. «*Eros* will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen».[21] «Ja, Liebe ist ‹Ekstase›, aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes».[22] Die Enzyklika erinnert mit dieser dem wahren *Eros* eigentümlichen Dialektik von ekstatischer Selbstentfernung und Selbstfindung an den *amor ek-statikus* der Mystiker, der in der *fides ek-statika* der Reformatoren seine Parallele (aber auch sein Kriterium) hat und der tiefen anthropologischen Einsicht Ausdruck gibt, dass das menschliche Ich nicht bei sich selbst zu sich selbst kommt, sondern sich selbst nur bei einem Anderen zu finden vermag.

Die Enzyklika geht allerdings davon aus, dass der *Eros* seine wahre Größe (Würde) in der Regel verfehlt und deshalb der «Heilung zu seiner wirklichen Größe hin»[23] bedarf. Er ist auf «einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heiligungen»[24] angewiesen. Auf diesem Weg kommt das geliebte Du dem liebenden Ich so nah, dass die zu jeder Liebe gehörende Selbstbezogenheit durch eine noch größere Selbstlosigkeit überboten wird: Die Liebe will «das Gute für den Geliebten» und wird dafür sogar «bereit zum Opfer».[25] Und wenn das geschieht, ist in der Bedeutungsvielfalt des Wortes *Liebe* und in der Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* diejenige Dimension dominant geworden, die das Neue Testament mit dem Ausdruck *Agape* zur Geltung bringt.

Sieht man von der in diesem Zusammenhang nicht unmissverständlichen Opferterminologie ab, so wird man eine große sachliche Nähe dieser Aussagen zu den paulinischen Ausführungen über die Liebe im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes konstatieren und diese Aussagen der Enzyklika als Fundament für ein ökumenisches Einverständnis über das, was in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient, begrüßen.

6. Caritas fide formata.

Die Enzyklika behauptet, dass *Agape* – im Unterschied zum die «weltliche» Liebe bezeichnenden *Eros* – «Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»[26] sei. Die Behauptung eröffnet eine ungewöhnliche ökumenische Perspektive. Denn Luther war gegen die – aus der aristotelisierenden Übersetzung von Gal 5,6 (pÛstiw di' •g‹phw ¤nergoum¡nh) hervorgegangene – Rede von der *fides caritate formata* Sturm gelaufen und hatte ihr die Auffassung entgegengesetzt, dass die Liebe durch den Glauben geformt wird, so dass man von der *fides* als *forma caritatis* reden müsse.[27] Und nun begegnet uns in einer päpstlichen Enzyklika die Rede von der *caritas fide formata*! Welch eine ökumenische Annäherung! Im Blick auf das Jahrhunderte lang kontroverstheologisch umstrittene Verhältnis von Glaube und Liebe hat die Enzyklika Benedikt XVI. ein tiefgreifendes Einverständnis freigelegt.[28]

7. Eros und Agape

Ökumenisches Einverständnis stellt sich wiederum ein, wenn die Enzyklika die *notwendige Unterscheidung* von *Eros* und *Agape* nicht zu einem *radikalen Gegensatz* hochgesteigert wissen will: zu einem Gegensatz, der dann das deutsche Wort *Liebe* nur noch als *äquivoke* Benennung von *Eros* und *Agape* zu verstehen erlaubt.

Solche die notwendige Unterscheidung von *Eros* und *Agape* zu einem alternativen Gegensatz hochsteigernden Theorien hat es vor allem in der protestantischen Theologie – aber nicht nur in ihr[29] – immer wieder gegeben. Im 20. Jahrhundert hat vor allem das Buch des schwedischen Lutheraners *Anders Nygren*, das 1954 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Eros und Agape* erschienen war[30], die Unvereinbarkeit der – idealtypisch von Platon beschriebenen – sich selber vergöttlichenden, nämlich in die Sphäre des Göttlichen *aufsteigenden,* egozentrischen *eros*-Liebe mit der – im Neuen Testament bezeugten – sich selber hingebenden, nämlich zum Menschen *herabsteigenden*, selbstlosen *agape*-Liebe behauptet.

Als programmatisches Motto seines Werkes hat Nygren seinem Buch einen Satz aus der Platon-Interpretation des Altphilologen *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*[31] vorangestellt: «Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen». Doch während von Wilamowitz-Moellendorff den von Platon gefeierten *Eros* und der von Paulus in 1. Kor 13 besungenen *Agape* auch nur «zu vergleichen» für «mehr als geschmacklos», ja «lächerlich» hält,[32] vergleicht Nygren unentwegt, um in *Eros* und *Agape* «zwei miteinander konkurrierende Grundmotive» zu diagnostizieren, «die das

ganze Leben prägen». Gemeinsam ist beiden nur der «Anspruch darauf, dem Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen Ausdruck zu geben» und damit «gestaltend in die Lebensführung des Menschen» einzugreifen.[33] Das aber tun sie im Sinne eines alternativen Gegensatzes, den Nygren sogar tabellarisch darstellen zu können meint.[34]

Auf Nygrens weltweit rezipierte Untersuchung habe ich hier deshalb hingewiesen, weil sie behauptet, dass die mit den Ausdrücken *Eros* und *Agape* benannten angeblich alternativen Liebesauffassungen im «klassischen katholischen Liebesgedanken» nun doch zu einer Synthese, der von Nygren so genannten «Caritassynthese», zusammengefügt worden seien und dass Martin Luther es als seine reformatorische «Hauptaufgabe betrachtet» habe, diesen sich aus «zwei einander aufhebende[n] Grundmotive[n]» aufbauenden «klassischen katholischen Liebesgedanken … zu vernichten». Hat doch, so Nygren, «die katholische Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun».[35] Demnach hätten wir es hier mit dem Angelpunkt der Auseinandersetzung zu tun, die dann zur Spaltung der abendländischen Christenheit geführt hat.

Nygren begründet seine steile Auffassung mit einem Rekurs auf die 28. These, die Luther für die Heidelberger Disputation 1518 formuliert hatte und die Nygren «als die schärfste Abgrenzung des Erosgedankens vom Agapegedanken» interpretiert.[36] Luther setzt in der Tat schroff gegeneinander: den amor Dei und den amor hominis. Während die Liebe des Menschen sich am Liebenswerten entzündet, findet die Liebe Gottes nichts ihm Liebenswertes vor, sondern schafft es: «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili».[37] Der Unterschied zwischen dem zur Natur des Menschen gehörenden amor hominis und dem – von Luther auch als «amor crucis ex cruce natus»[38] bezeichneten – amor Dei ist von Luther zweifellos scharf herausgearbeitet worden.

Aber dass der eine amor den anderen ausschließt, sollte man dem Reformator nicht unterstellen. Es ist auch keineswegs nur der durch die Sünde pervertierte amor hominis, von dem gilt: fit a suo diligibili. Er gehört vielmehr zu den von Gott gegebenen und deshalb theologisch auf keinen Fall zu denunzierenden natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Die Ursache dafür, dass eine junge Frau einen Mann und ein Mann eine Frau *begehrt*, «liegt darin: Kinder zu zeugen ist der Natur genauso tief eingepflanzt wie Essen und Trinken. Darum hat Gott uns den Leib, die Glieder, die Adern, den Samenerguß und alles, was dazugehört, gegeben und eingesetzt. Wer das nun abwehren und nicht zulassen will, was die Natur will und muß, was tut der anderes als zu verhindern, dass die Natur Natur sei?».[39]

Man wird, wenn man den amor hominis bis in seine sexuelle Dimension hinein als Werk *des Schöpfer*s zu würdigen hat, ihn mit jener *schöpferischen* Liebe Gottes, die aus hässlichen Sündern schöne Menschen macht,[40] doch

wohl so zusammen denken müssen, dass bei aller noch so großen Unterschiedenheit zwischen beiden eine noch größere Gemeinsamkeit beider erkennbar wird. Der amor Dei hat zumindest weltliche Entsprechungen. Und es hätte Anders Nygren doch nachdenklich machen sollen, dass auch in einem so «weltlichen» Text wie *Robert Musils* Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*[41] dies immerhin als Frage erörtert wird: «Liebt man nun etwas, weil es schön ist, oder wird es schön, weil es geliebt wird?»[42] Kurzum: Die Luther-Interpretation des Lutheraners Nygren ist in ihrer Argumentation päpstlicher als der Papst – pardon: lutherischer als Luther selbst. Ihr Anspruch, genuin reformatorisch zu votieren, ist unhaltbar.

Übrigens hat selbst der auf die Unterscheidung von *Eros* und *Agape* eisern bestehende Karl Barth im Blick auf die Nygrensche Wahrnehmung des Verhältnisses von *Eros* und *Agape* kritisch von «überschärften Augen» geredet und der liebevollen Darstellung des *Eros* durch Heinrich Scholz[43] gegenüber Nygrens Aufstellungen wenigstens «halblaut» den Vorzug geben zu müssen gemeint.[44] Barth kennt denn auch trotz aller notwendigen Unterscheidung einen dem *Eros* und der *Agape* «*gemeinsamen* Ort … von dem sie beide herkommen»,[45] so dass schließlich im Blick auf das Verhältnis von *Eros* und *Agape* dann doch «ein *versöhnliches* Wort das letzte sein» kann und muss.[46] Umso merkwürdiger mutet allerdings Barths in anderem Zusammenhang aufgestellte Behauptung an: «Agape verhält sich zu Eros wie Mozart zu Beethoven. Was gäbe es da zu verwechseln?»[47] Wir wollen nicht fragen, was Mozart dazu sagen würde.

In der sich von den Lutheranissimi emanzipierenden, also genuin reformatorisch orientierten evangelischen Theologie werden jedenfalls jene Sätze der päpstlichen Enzyklika Zustimmung finden, die einen radikalen Gegensatz von *Eros* und *Agape* bestreiten und statt dessen dafür plädieren, dass «im letzten… ‹Liebe› eine einzige Wirklichkeit» sei, die allerdings «verschiedene Dimensionen» hat.[48] Dann drängt sich allerdings die Frage auf, inwiefern das wahre Wesen von Liebe sich gerade in der «rechte[n] Einheit» der «unterschiedlichen Dimensionen» verwirklicht?[49] Verspricht *Eros* «die große Verheißung des Glücks»[50] zu verwirklichen, und verspricht *Agape*, den Menschen selig zu machen, dann kann man dieselbe Frage auch so formulieren: Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?

8. Das mysterium caritatis als mysterium trinitatis

Die Enzyklika gibt zur Beantwortung dieser Frage einen entscheidenden Hinweis. Benedikt XVI. schreibt: «Wenn *Eros* zunächst vor allem verlangend … ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer

mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr … sich schenken, für ihn da sein wollen».[51] Demnach hätte der *Eros* in seinem unverstellten Wesen *dieselbe Struktur* wie die *Agape*: eine Struktur, die ich vorhin bereits auf die Formel gebracht habe, dass sich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit eine immer noch größere Selbstlosigkeit ereignet.[52] Und das ist auch die Strukturformel, die dem neutestamentlichen Satz *Gott ist Liebe* zugrunde liegt. Dass ein liebendes Ich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit einer immer noch größeren Selbstlosigkeit fähig ist und diese Fähigkeit auch «realisiert» – das ist das eigentliche Mysterium der Liebe, das nur die Liebenden selbst verstehen und das ihnen um so geheimnisvoller wird, je intensiver sie sich lieben. Der Satz *Deus caritas est* will dieses Mysterium der Liebe weder exklusiv für die Liebe zwischen Mensch und Mensch noch exklusiv für das trinitarische Selbstverhältnis Gottes reklamiert wissen. Vielmehr gilt: «Im Ereignis der Liebe teilen Gott und Mensch dasselbe Geheimnis».[53] Denn im Ereignis der Liebe entsprechen die einander liebenden Menschen dem Sein des dreieinigen Gottes, der ganz und gar und restlos Liebe ist.

Die Enzyklika rekurriert ihrerseits auf das *mysterium trinitatis*, indem sie – in johanneischer Sprache – auf Jesus Christus als «fleischgewordene Liebe Gottes» zu sprechen kommt und damit das thematisiert, was Luther den amor crucis genannt hatte. Und der protestantische Leser wird denn auch sofort an Luthers theologia crucis erinnert, wenn er liest, dass im Kreuzestod Jesu Christi «sich jene Wende Gottes gegen sich selbst» vollzogen hat, in der Gott «sich verschenkt, um den Menschen … zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form».[54] Dass von einer «Wende Gottes gegen sich selbst» die Rede ist, erinnert an den von Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zitierten «unheimlichen Spruch»: «Nemo contra deum nisi deus ipse»[55] – ein Satz, dessen Ursprung man in der Theologie Luthers vermutet hat, ohne ihn dort allerdings verifizieren zu können.

Wichtiger ist indessen, dass die Enzyklika behauptet, vom amor crucis her «definieren» zu können, «was Liebe ist».[56] Eine zünftige Definition erfolgt dann allerdings nicht. Doch dem sensiblen Leser ist klar, dass es genau jene die eigene Selbstbezogenheit überbietende Selbstlosigkeit – «Wende Gottes gegen sich selbst» – ist, die als Kurzdefinition der Liebe in Betracht kommt.

Trinitarisch ist die Gott als Liebe aussagende Definition insofern, als Gott schon in der immanenten Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist – alius, alius, alius – das Anderssein in sich selbst bejaht, diese Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins aber so zur Geltung bringt, dass die dem Menschen zugute kommende Selbstlosigkeit Gottes dessen trinitarische Selbstbezogenheit, ohne sie zu problematisieren, überbietet. Die «immanente Trinität» kommt in der «ökonomischen Trinität», der sich liebevoll auf sich selbst beziehende dreieinige Gott kommt in der Geschichte, in der Gott sich als Schöpfer, Versöhner und Erlöser seinem Geschöpf zuwendet, an sein Ziel.

Der sich selbst liebende dreieinige Gott und der sein Geschöpf – sein *sündiges* Geschöpf! – liebende Gott *widersprechen* sich also in der «Wende Gottes gegen sich selbst» keineswegs: non aliud! Vielmehr gilt: Gerade in diesem radikalen Vollzug seiner Liebe *entspricht* Gott sich selbst. So interpretiert jedenfalls der durch Augustinus, Luther und Karl Barth belehrte evangelische Theologe die Aussagen des Papstes. Und er tut es mit dem Anspruch, die päpstliche Enzyklika mit einiger Genauigkeit gelesen zu haben.

9. Die sakramentale Selbstvermittlung der fleischgewordenen Liebe Gottes

Die Enzyklika legt Wert darauf, dass die in Jesus Christus «fleischgewordene Liebe Gottes» ihre Adressaten auch wirklich erreicht. Deshalb wird die christologische Verifikation der sich verschenkenden Liebe Gottes nicht auf das *extra nos* geschehene Heilsgeschehen *illic et tunc* beschränkt. Zum amor crucis gehört vielmehr nach Auffassung Benedikt XVI. dessen *sakramentale Selbstvermittlung*. Dem Ereignis liebevoller «Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie», in der der ewige «*Logos* wirklich Speise für uns» wird. Dabei wird die Eucharistie als ein Geschehen interpretiert, in dem wir «nicht nur statisch den inkarnierten *Logos*» empfangen, sondern «in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen» werden. So wird aus «dem Gegenüber zu Gott … durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu … Vereinigung» mit Gott.[57]

Die alte Kontroverstheologie hätte diese Äußerungen sofort zum Anlass genommen, den garstigen breiten Graben zu beschwören, der evangelische und römisch-katholische Theologie voneinander trennt und for ever and ever zu trennen scheint. Und die vom Papst gewählten Formulierungen scheinen ja ihrerseits auf Abgrenzung gegenüber einer Sakramentsauffassung bedacht zu sein, die pointiert darauf besteht, dass die Glaubenden im sakramentalen Geschehen Empfangende und nur Empfangende sind. Das bisher konstatierte ökumenische Einverständnis droht nun doch zu zerbrechen.

Doch schon Goethes Faust hielt es für angebracht, sich selber zu ermahnen: «dass Deine Feder sich nicht übereile!»

Der junge, Augustins *De civitate* studierende Martin Luther hatte in den Spuren Augustins bereits den Tod Christi selber als sakramentales Geschehen verstanden,[58] in dem durch eben diesen Tod des Gottessohnes der Tod getötet wird.[59] Hätte das Sein Jesu Christi, hätte sein Tod keinen sakramentalen Charakter, dann bliebe sein Leben bei ihm und würde uns nichts helfen. So Luther etwa dreizehn Jahre später.[60] Und dass das Leben Jesu Christi uns zugute kommt, expliziert Luther im selben Zusammenhang mit der Erklärung: der Glaubende dürfe sich darauf verlassen, dass Christus mit seinem Tun und Leiden «deyn eygen sey»: er dürfe sich darauf so sehr verlassen, «als hättest du es getan, ja als wärest du derselbige Christus. Siehe …,

das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns; davon wird das Herz und Gewissen froh …».[61]

Auch nach Luther weiß sich also der Glaubende «in den Hingabeakt Jesu» hineingezogen,[62] so dass man – zumindest halblaut – mit der Enzyklika von einer «Mystik» des sakramentalen Geschehens reden könnte, Dabei muss allerdings glasklar bleiben, dass die Glaubenden durch ein solches Hineingezogenwerden «in den Hingabeakt Jesu» in keiner Weise aktiv an ihrer Rechtfertigung beteiligt sind, sondern dass sie in der «Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu», also in der «Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut» und der dadurch bewirkten «Vereinigung» mit Gott[63] *Empfangende und nur Empfangende* sind. Dass die Enzyklika dies auszusprechen entweder für überflüssig oder aber für theologisch unangemessen hält, zeigt, dass hier weiterhin ökumenischer Klärungsbedarf besteht.

Dies umso mehr, als doch gerade der Erkenntnis, dass das sakramental zu verstehende Ereignis des amor crucis uns zu Empfangenden macht, die der Enzyklika so wichtigen Einsicht entspringt, dass «das ‹Gebot› der Liebe überhaupt nur möglich» ist, weil «Liebe … zuerst geschenkt wird».[64] Die *Zwanglosigkeit* des Liebesgebotes, an der der Enzyklika so sehr gelegen ist, ergibt sich aus der recht verstandenen sakramentalen Dimension der sich im Tode Christi hingebenden Liebe Gottes ganz von selbst. Denn wenn der Mensch Gott selbst empfangen hat, dann wird der derart Beschenkte «mit Lust» zum Täter der Liebe.[65] Und insofern kann auch der evangelische Christ der päpstlichen Enzyklika vorbehaltlos zustimmen, wenn sie, den *sozialen* Charakter der Eucharistie herausstellend, erklärt: «Ich kann Christus nicht allein für mich haben.»[66] Mein Lehrer Ernst Fuchs hat denselben Gedanken auf die Formel gebracht: «Der deus pro me ist der deus pro te.»[67]

10. Das die Liebe Gottes darstellende Handeln

Von dieser schon im souveränen Indikativ der sich verschenkenden Liebe gegebenen sozialen Dimension des Evangeliums her leuchtet auch unmittelbar ein, dass in der gottesdienstlichen Feier «Glaube, Kult und Ethos … eine einzige Realität» bilden und die «übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos … hier einfach dahin» fällt.[68] Paulus hat aus diesem Grund die gläubige Existenz, die in der Liebe werktätig wird und sich so im Alltag der Welt bewährt, ebenfalls als Gottesdienst – nämlich als `logik¯ latreÛa` – bezeichnet (Röm 12,1) und dadurch auch terminologisch zum Ausdruck gebracht, wie sehr «Glaube, Kult und Ethos … ineinander» greifen, wenn es zur «Begegnung mit Gottes *Agape*» kommt.[69]

Und so ist es denn auch plausibel, dass – wie die Enzyklika formuliert – «Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen».[70] Luther hat es bis in den Wortlaut hinein genauso gesagt, wenn er im Blick auf das Gebot der Gottesliebe

und das Gebot der Nächstenliebe behauptet: «Also schmelzet Gott die zwei Gebote ineinander, dass es gleich ein Werk, eine Liebe ist».[71]

In der nachreformatorischen evangelischen Christenheit hat man allerdings gerade die paulinische Rede vom vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt oft dahingehend missverstanden, dass in der «Heiligung» des «persönlichen, häuslichen, beruflichen Lebens» des Christen «sich der Zweck seines Daseins erschöpft». Die gottesdienstliche Feier indessen soll keine andere Funktion haben, als «den Christen zu diesem Ziel zu führen oder auf dem Weg dahin zu erhalten». So beschrieb am Anfang des vorigen Jahrhunderts *Julius Smend* die unter den evangelischen Christen herrschende Auffassung, um sie dann allerdings – im Rückgriff auf Schleiermacher – als «völlige Unterordnung der Religion unter die Sittlichkeit», ja als «Beugung des Gottesdienstes unter die Tyrannei der Ethik» scharf zu kritisieren.[72]

Die Situation hat sich seitdem grundlegend geändert. Man hat den – von Schleiermacher besonders präzis herausgearbeiteten – *darstellenden* Charakter des gottesdienstlichen Handelns in Predigt und Sakrament wiederentdeckt, den schon Luther im Sinne hatte, als er behauptete, der wahre Gottesdienst vollziehe sich da, wo man Gottes Werke unter uns wirken lässt.[73] Das gottesdienstliche Handeln der Kirche entspringt demnach einer – dem Verhalten Marias entsprechenden – kreativen Passivität, durch die die darzustellenden Werke Gottes zur Wirkung kommen. Das *darstellende* Handeln selber ist aber – im Unterschied zum darzustellenden Handeln Gottes – gerade kein *bewirkendes* Handeln. Indem es *nur darstellendes* Handeln ist, bleibt Gott selbst und er allein *der Wirkende*.

Das *darstellende* Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde versetzt allerdings die den Gottesdienst feiernden Glaubenden ihrerseits in jene kreative Passivität des Empfangens, aus der dann das *bewirkende* Handeln der Christen hervorgeht, das Paulus als vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt bezeichnet hatte. In der Tat: «Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin».

Man wird das allerdings nicht nur von der Eucharistie, man wird das vom ganzen Gottesdienst behaupten müssen, in dem die christliche Gemeinde ja auch als *ecclesia audiens* und als *ecclesia docens*, also als hörende und predigende Kirche präsent ist. Dass diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens in der Enzyklika – jedenfalls in diesem Zusammenhang – sozusagen übersprungen wird[74], befremdet den evangelischen Leser. Dies umso mehr, als die Enzyklika doch selber darauf besteht, dass es der *Logos* ist, der in der Person Jesu Christi «Speise für uns geworden» ist.[75] «Speise für uns» ist der fleischgewordene Logos auch, wenn er in der Gestalt der Predigt dargestellt und dargeboten wird. Man kann es auch so sagen: Nicht nur die Eucharistie, sondern auch die viva vox evangelii hat sakramentalen Charakter, lässt also das, wovon die *Rede* ist, im Herzen der Glaubenden

Wirklichkeit werden. Blendet man diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens nicht aus, stuft man es auch nicht zu einer defizienten Weise des gottesdienstlichen Geschehens herab, dann kann die päpstliche Enzyklika von protestantischer Seite auf ökumenisches Einverständnis rechnen. Und dass diese Erwartung berechtigt ist, ist insofern wohlbegründet, als auch die Enzyklika auf das *gesprochene Wort*, nämlich auf die *Gleichnisse Jesu* rekurriert.[76] Was wäre auch die Liebe ohne die Sprache der Liebe? Und ist es nicht auch in der Eucharistie das zu den Elementen von Brot und Wein hinzutretende verbum promissionis, das das Sakrament konstituiert? Hat Augustinus nicht recht, wenn er behauptet: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamque visibile verbum»?[77]

11. Ganz machende Liebe

Wenn das fleischgewordene Wort Gottes «die fleischgewordene Liebe Gottes» ist und wenn dies im gottesdienstlichen Geschehen so zur Darstellung kommt, dass die Glaubenden Liebende «im Vollsinn des Wortes» *Liebe* werden, dann wird der sich unentwegt zerstreuende Mensch zum totus homo. In diesem Sinne erklärt die Enzyklika: «Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie … den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert».[78] Und zur Ganzheit des Menschen gehört, dass der Mensch *hört*, also ein *angesprochenes* und stets aufs Neue *anzusprechendes* Wesen ist. Gerade das ihn auf Gottes «fleischgewordene Liebe» ansprechende Wort ermöglicht es dem Glauben, den anderen Menschen «nicht mehr bloß mit meinen Augen … anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus».[79] Erst dieser Perspektivenwechsel, der es dem menschlichen Ich ermöglicht, von sich selbst abzusehen, erst die Wahrnehmung des anderen Menschen und des eigenen Ich aus der Perspektive Jesu Christi konstituiert die Ganzheit des Menschen – sagt Benedikt XVI. und kann sich in dieser Hinsicht wiederum der Zustimmung reformatorischer Theologie gewiss sein.

Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass der Mensch – wie der dreieinige Gott, dessen Ebenbild er ist – ein *beziehungsreiches* Wesen ist, dass mithin auch seine Ganzheit *in praedicamento relationis* begriffen zu werden verlangt. Das Ich in seiner Ganzheit ist mehr als nur Ich. Es begreift sich selbst als Teil der Menschheit, ohne die das menschliche Ich nur ein Torso bliebe. Die Enzyklika betont denn auch, dass die Liebe Gottes des Vaters «die Menschheit … zu einer einzigen Familie machen will» und dass «alles Handeln der Kirche Ausdruck» eben dieser «Liebe» ist, «die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt».[80]

Ob es zum ganzheitlichen Wohl des Menschen – und der Menschheit! – nicht auch gehören kann, dass zwei einander liebende Menschen aufgrund einer gewissenhaften und also auch vor Gott zu vertretenden Entscheidung

sich empfängnisverhütender Mittel bedienen, diese sich weltweit individualethisch und sozialethisch mit großer Dringlichkeit – Aids! – stellende Frage erörtert die Enzyklika leider nicht.

Die an der «fleischgewordenen Liebe Gottes» partizipierenden Glaubenden bezeugen diese Liebe durch ihr individuelles und durch ihr gemeinsames – kirchliches – Handeln, das seinerseits liebevolles Handeln oder, wie die Enzyklika formuliert, «Liebesdienst» ist.[81] Von diesem christlichen Liebesdienst handelt der zweite Teil der Enzyklika, die den «Dienst der Liebe» zusammen mit der «Feier der Sakramente» und der «Verkündigung von Gottes Wort» als den «dreifachen Auftrag» begreift, in dem sich das «Wesen der Kirche» ausdrückt.[82]

12. Der Dienst der Liebe

Dieser «Dienst der Liebe» kennt allerdings keine Grenzen. Er vollzieht sich innerhalb der Kirche an deren Gliedern, aber eben – der «Universalität der Liebe» entsprechend[83] – auch extra muros ecclesiae, und zwar ohne «Mittel für das» zu «sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.»[84]

Extra muros ecclesiae tritt der «Liebesdienst»[85] der Christen dem politischen Bemühen um eine «gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates»[86] zur Seite, an dem die Kirche, die «Autonomie des weltlichen Bereichs»[87] respektierend, «auf dem Weg der Argumentation», also mit dem Geltendmachen von Vernunftgründen, und durch «Gewissensbildung in der Politik»[88] ebenfalls beteiligt ist. Dies aber, ohne dadurch den Liebensdienst der Kirche überflüssig zu machen. Dieser bleibt vielmehr das «opus proprium» der Kirche,[89] auf das der durch leibliche und seelische Not bedrohte Mensch angewiesen ist und das «auch in der gerechtesten Gesellschaft» notwendig bleibt.[90] Eine Ideologie, die die gesellschaftspolitische Ausstrahlung des christlichen Liebeshandelns als «systemstabilisierend denunziert», wird von der Enzyklika zu Recht als «eine Philosophie der Unmenschlichkeit» bezeichnet, die den «jetzt lebende(n) Mensch(en) … dem Moloch Zukunft» zu opfern verlangt. Das Gute will jeweils *jetzt* getan werden, und zwar «unabhängig von Parteistrategien und -programmen», aber auch unabhängig von irgendeinem anderen – und sei es noch so frommen – Ziel. Deshalb fällt es der christlichen Liebe auch niemals ein, auf karitative Weise «dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen… Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen». Und so gilt denn gegenüber sowohl den unfrommen wie gegenüber den scheinbar frommen Versuchen, die Liebe zu instrumentalisieren, der treffende Satz: Das Programm des Christen … ist das ‹sehende Herz›».[91]

Das sehende Herz aber weiß, dass dem der Liebe bedürftigen Menschen noch anderes notwendig ist «als bloße Aktion». Die Enzyklika sagt es in einer – hoffentlich auch die caritativen «Aktionisten» – überzeugenden Weise, wenn sie konstatiert: «Ich muss dem anderen … nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben». Und sie interpretiert wohltuend nüchtern, was das heißt: nämlich – nicht mehr, aber auch nicht weniger als – bei dem der Liebe Bedürftigen mit der eigenen Person anwesend zu sein.[92] Und weil das auch der gerechtfertigte Sünder aus eigener Kraft nur selten vermag, betont die Enzyklika die Ponderabilität des Gebetes.[93] Ja, sie ist selber eine eindringliche Ermutigung zum Gebet.

Ermutigenden Charakter hat die Enzyklika aber auch im Blick auf jene Zwiesprache mit Gott, die der *angefochtene* Glaube sucht. Dazu gehört die im Blick auf die vielen grauenhaften Ereignisse in der doch von Gott regierten Weltgeschichte sich aufdrängende, auch den Christen bedrängende Frage, «warum Gott» in solchen schrecklichen Ereignissen «seinen Arm zurückhält, anstatt einzugreifen»?[94] Hätte man die Enzyklika auch in dieser Hinsicht zur Kenntnis und ernst genommen, dann wäre die sich Benedikt XVI. in Auschwitz aus einem angefochtenen Herzen aufdrängende Frage, warum *Gott* damals geschwiegen habe, auf mehr Verständnis gestoßen und dann hätte sich die in den auf political correctness bedachten Medien sofort erhebende Kritik an dieser Frage wirklich erübrigt. Der Papst hat eine genuin biblische Frage gestellt. Wer das kritisiert, sollte sich daran erinnern, dass der Papst ein Christ ist.

13. Summa

Die sehr differenziert argumentierenden Ausführungen der Enzyklika über «Gerechtigkeit und Liebe» und über das «spezifische Profil der kirchlichen Liebestätigkeit» sind so etwas wie die Kurzfassung einer päpstlichen «Zwei-Reiche-Lehre», die auch der Lutheraner nicht nur mit lebhafter Zustimmung, sondern auch mit theologischem Gewinn liest, und die – wichtiger noch! – auch den Atheisten nachdenklich zu machen vermag.

Insofern ist die erste Enzyklika des derzeitigen Papstes eine über den von ihm selbst genannten Adressatenkreis – Bischöfe, Priester, Diakone, gottgeweihte Personen und alle Christgläubigen – hinausreichende urbi et orbi geltende Kundgebung und also selber ein nicht nur für die Glaubenden glaubwürdiges vestigium caritatis.

Und da diese Liebe nach Auffassung der Enzyklika «die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»[95] ist, im Blick auf das Verhältnis von Glauben und Liebe aber, wie ich zu zeigen versucht habe, ein erstaunlich weitreichendes und tiefgreifendes ökumenisches Einverständnis existiert, darf denn doch gefragt werden, wann es wohl an der Zeit ist, eine von Jesus

Christus selbst initiierte und eben deshalb schon präsente ökumenische filÛa auch amtlich wahrzunehmen und dann daraus die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. *tempus fugit…* Oder etwas biblischer formuliert (vgl. Kol 4,5): *in sapientia ambulate* [*non solum*] *ad eos, qui foris sunt, tempus redimentes …*

Anmerkungen

[1] BENEDICTI PP. XVI | SUMMI PONTIFICIS | LITTERAE ENCYCLICAE | *DEUS CARITAS EST* | EPISCOPIS | PRESBYTERIS ET DIACONIS | VIRIS ET MULIERIBUS CONSECRATIS | OMNIBUSQUE CHISTIFIDELIBUS LAICIS | DE CHRISTIANO AMORE. Ich beziehe mich in der Regel auf die deutsche Fassung: Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006. Vermutlich wird der deutsche Papst die Enzyklika zunächst auf deutsch niedergeschrieben haben, so dass diese Fassung mit dem Urtext identisch sein dürfte. Allerdings differieren die lateinische und die deutsche Fassung bereits im Titel der Enzyklika.

[2] *M. Luther,* An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6, 461, 2f. Ich gebe die Texte Luthers in der Regel leicht modernisiert wieder.

[3] Vgl. *M. Luther*, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften 1539, WA 50, 658ff.

[4] Nr. 17, a.a.O. 25.

[5] So kann man es bei Ludwig Feuerbach lesen. Vgl. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, herausgegeben von *W. Schuffenhauer*, Band 1, 1956, 108f.: «Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf…*». Feuerbach will denn auch den zwischen Gott und Mensch *unterscheidenden Glauben* der Gott und Mensch *identifizierenden Liebe* geopfert wissen.

[6] *F.D.E. Schleiermacher*, Über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben. KGA 1. Abt. Bd. 10, 1990,350f.

[7] Die evangelischen Christen hätten, wenn sie denn ihrerseits auf eine böswillige Rezeption der Regensburger Vorlesung des Papstes bedacht wären, sehr viel mehr Anlass zum Protest als die Muslime.

[8] Nr. 18, a.a.O. 27.

[9] Nr. 17, a.a.O. 26. Vgl. *A. Augustinus,* Confessiones III,6,11; CChr. SL 27, 32.

[10] *M. Luther*, Predigt am 9. Juni 1532, WA 36, 424, 17-19 und 425, 13.

[11] *J. Opsomer*, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, in: *Plutarch*, Dialog über die Liebe, SAPERE X, 2006, 211.

[12] Nr. 2, a.a.O. 7. [13] Nr. 2, a.a.O. 7. [14] Nr. 5, a.a.O. 10. [15] Nr. 5, a.a.O. 10.
[16] Nr. 4, a.a.O. 9. [17] Nr. 5, a.a.O. 10. [18] Nr. 4, a.a.O. 9. [19] Nr. 5, a.a.O. 10.
[20] Nr. 5, a.a.O. 11. [21] Nr. 5, a.a.O. 11.

[22] Nr. 6, a.a.O. 12. Wäre es nicht angemessen, hier ein «nur» einzufügen, also: Ekstase nicht nur im Sinn des rauschhaften Augenblicks? Denn nicht nur die erotische Liebe zweier Menschen, sondern auch die dem Glauben entspringende Liebe zwischen einem menschlichen Ich und dem dreimal heiligen Gott kann doch auch etwas von einem «rauschhaften Augenblick» haben, der seit Platon aus der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr wegzudenken ist.

[23] Nr. 5, a.a.O. 10.

[24] Nr. 5, a.a.O. 11. [25] Nr. 6, a.a.O. 12.
[26] Nr. 7, a.a.O. 13. In der lateinischen Fassung der Enzyklika heißt es etwas zurückhaltender: «*agape* tamquam amoris declaratio qui fide nititur eaque conformatur».
[27] So interpretiert *O. H. Pesch*, Hinführung zu Luther, [2]1983, 161, treffend die These Luthers (Zirkulardisputation de veste nuptiali, WA 39/I, 318, 16f.): «fides est ipsa forma et actus primus seu evntele, ceia charitatis».Vgl. auch *G. Ebeling,* Lutherstudien Bd. II, DISPUTATIO DE HOMINE. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20- 40, 1989, 505.
[28] *O. H. Pesch*, a.a.O. 175, bringt dieses Einverständnis mit dem Satz «Der Glaube ist Kraft zur Liebe» zum Ausdruck: «Er ist *nicht nur* Kraft zur Liebe und auch nicht *meine* Kraft zur Liebe, sondern Gottes Kraft zur Liebe in uns – aber Kraft zur Liebe».
[29] Immerhin hat schon *Augustinus* (De civ. Dei XIV, 28, CChrSL 48, 451) den bis zur Gottesverachtung reichenden amor sui, der die civitas terrena konstituiert, und den bis zur Selbstverachtung reichenden amor Dei, der die civitas caelestis konstituiert, im Sinne einer Alternative einander entgegengesetzt.
[30] Die zweibändige schwedische Originalausgabe war bereits 1930 bzw. 1937 unter dem Titel *Den kristna kärkekstarken genom tiderna : Eros och agape* erschienen.
[31] *U. von Wilamowitz-Moellendorff*, Platon. Sein Leben und seine Werke. [4]1948, 303, Anm. 1.
[32] Ebd. [33] A.a.O. 141. [34] Vgl. a.a.O. 142. [35] A.a.O. 568. [36] A.a.O. 570.
[37] *M. Luther*, Heidelberger Disputation, WA 1, 365, 2f. = BoA 5, 391, 30f.
[38] WA 1, 365, 13f. = BoA 5, 392, 10f.
[39] *M. Luther*, Wider den falsch genannten geistlichen Stand…, WA 10 II, 156, 17-21. Vgl. dazu *H. A. Oberman*, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982, 286-290.
[40] Vgl. WA 1, 365, 11f. = BoA 5, 392, 7-9: «Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri».
[41] *R. Musil*, Der Mann ohne Eigenschaften, hg. v. A. Frisé, [10]1999, Bd. 2, 1112.
[42] Vgl. dazu *A. Käfer*, «Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös». Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, BzhTh 136, 2006, 291.
[43] Vgl. *H. Scholz*, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, 1929.
[44] Vgl. *K. Barth*, KD IV/2, 837.
[45] *K. Barth*, a.a.O. 839. [46] *K. Barth*, a.a.O. 849.
[47] *K. Barth*, Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 219.
[48] Nr. 8, a.a.O. 15. [49] Vgl. Nr. 7, a.a.O. 14. [50] Ebd. [51] Ebd.
[52] Vgl. *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, [7]2001, 435 u.ö.
[53] Vgl. *E. Jüngel*, a.a.O. 538. [54] Nr. 12, a.a.O. 20f.
[55] *J.W. von Goethe*, Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 20. Buch, Weimarer Ausgabe Bd. 29, 1891, 177.
[56] Nr. 12, a.a.O. 20f. [57] Nr. 13, a.a.O. 21.
[58] WA 9, 18, 19f. = BoA 5, 3,37-4,1f: «Crucifixio Christi Est sacramentum».
[59] WA 9, 18, 27f. = BoA 5, 4, 8ff.: «Ut Mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit».
[60] *M. Luther*, Vorrede zur Kirchenpostille, WA 10 I/1, 11, 8f.: «Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts».
[61] WA 10 I/1, 11, 14f.; 17-22 [62] Nr. 13, a.a.O. 21. [63] Ebd.
[64] Nr. 14, a.a.O. 22.
[65] Vgl. *M. Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, BoA 2, 24, 18 = WA 7,34,32.
[66] Nr. 14, a.a.O. 22.
[67] Vgl. *E. Fuchs*, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, 1965, 201f. u.ö.
[68] Nr. 14, a.a.O. 22.
[69] Nr. 14, a.a.O. 22. [70] Nr. 15, a.a.O. 23.
[71] *M. Luther*, Predigten des Jahres 1526, WA 20, 514,21f. In Rörers Nachschrift – a.a.O., 514. 2f. – heißt es: «Dilectio quam erga deum habeo, est eadem, quae est ad proximum».

[72] *J. Smend*, Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen, 1904, 1 u. 8.
[73] Vgl. *M. Luther*, Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, WA 7, 595, 34f. = BoA 2, 180, 10f.: «niemant dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine werck in yhm wircken».
[74] Die Enzyklika kommt erst später auf den kerygmatischen Auftrag der Kirche zu sprechen.
[75] Nr. 13, a.a.O. 21.
[76] Vgl. Nr. 15, a.a.O. 22f.
[77] *A. Augustinus*, Io. ev. tr. 80, 3. CChr SL 36, 529. Zur unterschiedlichen Rezeption dieses Satzes in der Scholastik und bei Luther verweise ich auf meinen im Pontificio Ateneo S. Anselmo am 17. März 2005 vorgetragenen Text *Sakramentales Sein – in evangelischer Perspektive*: Essere sacramentale in prospettiva evangelica. Testo tedesco a fronte. Collana Lectiones Vagagginianae 2, Cittadella Editrice, Assisi 2006
[78] Nr. 17, a.a.O. 25. [79] Nr. 18, a.a.O. 26. [80] Nr. 19, a.a.O. 29. [81] Ebd.
[82] Nr. 25, a.a.O. 33. [83] Nr. 25, a.a.O. 33f. [84] Nr. 31, a.a.O. 47.
[85] Nr. 19, a.a.O. 29. [86] Nr. 27, a.a.O. 36. [87] Nr. 28, a.a.O. 37.
[88] Nr. 28, a.a.O. 38. Die Nähe zur fünften These der *Barmer Theologischen Erklärung* überrascht. Dort heißt es, dass der Staat «nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens… für Recht und Frieden zu sorgen» hat. Vgl. Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 2 1997, 262.
[89] Nr. 29, a.a.O. 41. [90] Nr. 28, a.a.O. 39. [91] Nr. 31, a.a.O. 46f.
[92] Nr. 34, a.a.O. 50. [93] Nr. 36, a.a.O. 51f.
[94] Nr. 38, a.a.O. 53. [95] Nr. 7, a.a.O. 13.

Jan-Heiner Tück · Freiburg

«WARUM HAST DU GESCHWIEGEN?»

Der deutsche Papst in Auschwitz

Ein deutscher Papst in Auschwitz? Wird er am Ort des Schreckens die richtigen Worte und Gesten finden? Kann er nach Johannes Paul II. auf diesem schwierigen Terrain überhaupt Wegweisendes sagen? Immer wieder war im Vorfeld des Auschwitz-Besuches am 28. Mai 2006 zu hören, dass Benedikt XVI. hier kaum Spielraum für Neues bleibe. In der Tat hat sich sein Vorgänger Johannes Paul II. wie kein zweiter Papst um die Neujustierung des aus dem Lot geratenen Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum[1] eingesetzt. Karol Wojtyla, der in Wadowice – unweit von Auschwitz – aufgewachsen ist, hatte nicht nur jüdische Freunde, denen er zeitlebens verbunden war, er hat auch 1986 als erster Papst der Geschichte eine Synagoge aufgesucht und die unvergessene Wendung von den Juden als den «bevorzugten» und «älteren Brüdern des Glaubens»[2] geprägt. Während des Jubiläumsjahres 2000 hat er die Hypotheken des kirchlichen Antijudaismus zum Thema einer Vergebungsbitte gemacht und dadurch die Reinigung des Gedächtnisses *(purificazione della memoria)* vorangetrieben. Bei seiner Israel-Reise im selben Jahr hat er die Gedenkstätte *Yad VaShem* besucht und schweigend an der Jerusalemer Westmauer gebetet[3] – sichtbare Zeichen seiner Verbundenheit mit dem jüdischen Volk. Ob bei aller Papstverehrung die päpstliche Antijudaismuskritik im kollektiven Gedächtnis des polnischen Katholizismus – und nicht nur dort – bereits voll angekommen ist, darf angesichts mancher Äußerungen bezweifelt werden. Immer noch scheinen manche Polen, deren Volk durch die Nationalsozialisten Millionen von Opfern zu beklagen hat, die Juden weniger als Brüder (und Schwestern) im Leiden, denn als heimliche Rivalen um die Anerkennung als Opfer zu betrachten.

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. Derzeit Gastprofessor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Verheiratet, vier Kinder. Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Umso wichtiger ist es, dass Benedikt XVI. das Erbe seines Vorgängers bei seinem Polen-Besuch im Mai diesen Jahres[4] entschieden weitergeführt hat. Allein, dass er dies als «Sohn des deutschen Volkes» getan hat, zeigt bei aller Kontinuität doch auch das Neue. Der polnische Pontifex gehörte einer Nation an, die selbst gezieltes Opfer des NS-Regimes geworden ist; Benedikt hingegen stammt aus Deutschland, dem Land der Täter. Schon im Vorfeld hatte er betont, dass er als Oberhaupt der katholischen Kirche Überlebende des Nazi-Terrors treffen und um die Heilung der Wunden der Vergangenheit beten wolle. Die Szenenabfolge seines Besuches war denn auch wohl überlegt. Anders als die NS-Größen fuhr der Papst nicht mit einer Limousine, sondern schritt zu Fuß durch das Lagertor, das mit der zynischen Aufschrift «Arbeit macht frei» versehen ist, und begab sich zur Todesmauer, an der unzählige KZ-Insassen willkürlich erschossen worden waren. An dieser Stätte des Leidens hielt der Papst inne, betete einige Minuten schweigend, verneigte sich und entzündete eine Kerze. Stillstand der Zeit, um der verstummten Schreie der Toten zu gedenken, ihr Geschick dem Gott des Lebens anzuempfehlen. Erst danach begrüßte Benedikt XVI. zweiunddreißig Überlebende des Grauens aus unterschiedlichen Nationen, jeden einzeln, jeden persönlich. Die Sprache der Gesten – Gesichter, Tränen, Hände – war hier sicherlich sprechender als die wenigen Worte, die gewechselt werden konnten. Menschen, die von den Nazis zu antlitzlosen Nummern gestempelt und zur Vernichtung bestimmt worden waren, wurden vom Papst als Personen mit Stimme und Gesicht gewürdigt, wobei ins Auge fiel, dass es Altersgenossen waren, die hier zusammenkamen. Der Schauspieler August Kowalcyk sagte später: «Ist das nicht ein Wunder, dass ich genau 64 Jahre nach den Exekutionen auf der anderen Seite des Zellengitters stehe? Mit einem Menschen, der die gleiche Nationalität hat wie meine Peiniger, aber die Soutane des höchsten Würdenträgers der Kirche trägt?»[5] – Ein stilles Gebet in der unterirdischen Todeszelle von Maximilian Kolbe schloss sich an, der 1941 freiwillig an Stelle eines Familienvaters in den Hungerbunker gegangen war und von Johannes Paul II. 1981 als erster Märtyrer der NS-Zeit heiliggesprochen wurde.

Den Höhepunkt bildete zweifellos die eigens für den Besuch in Auschwitz-Birkenau komponierte Gedenkfeier. Der Papst hatte auf eine Messe verzichtet, um die religiösen Gefühle andersgläubiger, vor allem jüdischer Überlebender nicht zu verletzen. Er schritt zunächst die zweiundzwanzig Gedenktafeln ab, die in unterschiedlichen Sprachen an die unzähligen Opfer des ehemaligen Vernichtungslagers erinnern. Auschwitz, der größte Friedhof der Welt, ist ohne Gräber, so dass die Tafeln stellvertretend an die unbestatteten Opfer erinnern. Jugendliche aus den betreffenden Nationen stellten zum Zeichen des Gedenkens Kerzen an den Steintafeln ab. In der

Nähe der Krematorien wurde sodann mit Psalm 22 ein Klagegebet intoniert, welches das beklemmende Gefühl der Gottesfinsternis eindringlich ins Wort bringt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» – Worte, die der Gekreuzigte vor seinem Tod gebetet hat, wenn man dem Passionsbericht des Matthäus-Evangliums folgt (vgl. Mt 27,46). Die anschließenden Fürbitten, die in sechs Sprachen von unterschiedlichen religiösen Repräsentanten des Juden- und Christentums vorgetragen wurden, galten vor allem den Opfern. Menschen können und sollen anamnetische Solidarität mit den Toten üben und sie vor dem zweiten Tod, dem Tod des Vergessens, bewahren. Es ist ihr Auftrag, zu mahnen und gegen die aufkeimende Saat des Bösen Widerstand zu leisten. Sie können allerdings den Tod nicht widerrufen. Das ist die Ohnmacht menschlicher Erinnerung. Daher war es zutiefst angemessen, dass in der Gedenkliturgie ein jüdisches Totengebet einkomponiert wurde, das nicht nur die Namen der Konzentrationslager eigens aufführte[6], sondern auch die Opfer der *memoria Dei* anempfahl. Erst wenn die Namen in die Hand Gottes eingeschrieben sind (vgl. Jes 49,18f.), werden sie endgültig dem Strom des Vergessens entrissen sein. Der Papst selbst beschloss das Gebet mit einer Fürbitte, die er in deutscher Sprache vortrug: «Herr, Du bist der Gott des Friedens, Du bist der Frieden selbst … Gib, dass alle, die in Eintracht leben, in Frieden ausharren, und dass alle, die entzweit sind, sich wieder versöhnen.» An die Vergebungsbitte, die Johannes Paul II. im Jahr 2000 für die von Christen an Juden verübten Verbrechen vorgetragen hatte[7], schloss sich damit die Bitte Benedikts XVI. um die Gabe der Versöhnung an – eine Bitte, deren Dringlichkeit auf der Hand liegt, da es Wunden gibt, die so tief sind, dass sie Menschen unfähig machen, zu vergeben. War es Zufall, dass an dieser Stelle der Zeremonie am Himmel ein Regenbogen erschien – Zeichen des Bundes, den Gott nach der Sintflut mit Noah geschlossen hat? Nie wieder werde er eine Flut über alle Wesen aus Fleisch kommen lassen. «Balle ich Wolken über der Erde zusammen und erscheint der Bogen in den Wolken, dann gedenke ich des Bundes, der besteht zwischen mir und euch» (Gen 9,14f.). Die abschließende Ansprache, die der Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche in italienischer Sprache vortrug, hatte zweifelsohne besonderes Gewicht.[8] Eingangs betonte der Papst die Singularität der Verbrechen von Auschwitz und wandte sich damit gegen geschichtsrevisionistische Tendenzen, welche die Shoah zu einer Marginalie der Weltgeschichte herunterstufen oder – wie der iranische Präsident Mahmud Ahmadinedschad – schlichtweg als Mythos betrachten. Auch wenn die Rede insgesamt weniger auf die historische Beurteilung der Shoah abzielte, so lässt sich die Aussage, die Verbrechen seien «ohne Parallele in der Geschichte» (9), doch als ein später pontifikaler Kommentar zum Historikerstreit lesen, in dem die Auffassung, dass sich die NS-Verbrechen historisch vergleichen, einordnen und

objektivieren lassen, durch den Hinweis auf die Analogielosigkeit und Einzigkeit emphatisch bestritten wurde.[9] Gleichzeitig stellte Benedikt XVI. seine Sprachnot am Ort des Grauens heraus: Es falle ihm schwer, als Christ und Papst, der aus Deutschland stamme, die richtigen Worte zu finden. Das bestürzte Schweigen geriet ihm daher zu einem inwendigen Schrei nach Gott: «Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden?» (9) Die diskursive Sprache des Theologen wich hier für einen Augenblick der von Trauer und Ratlosigkeit angereicherten Sprache des Gebets in den Spuren Hiobs.[10] Die bedrängenden Fragen, die ein Ort des Verbrechens wie Auschwitz aufwirft, wurden durch Benedikt XVI. nicht niedergehalten oder beiseite geschoben, sondern ausdrücklich in theodizee-empfindlicher Sprache vor Gott gebracht. Damit näherte er sich der Perspektive der Betroffenen, vor deren unsagbarem Leid er sich zugleich innerlich verbeugte. Mehrfach stellte Benedikt heraus, unmöglich habe er als «Sohn des deutschen Volkes» (10) nicht hierher kommen können. Die bloße Präsenz des Papstes in Auschwitz zeigte, dass die Vergangenheit nicht vergangen ist. Sie geriet zur Mahnung, das jüdische Leid nicht zu vergessen, es im Gegenteil gegenwärtig zu halten, um in Zukunft andere, bessere Wege gehen zu können. Die historische Aussage allerdings, das «deutsche Volk» sei von einer «Schar von Verbrechern» ideologisch instrumentalisiert und missbraucht worden (vgl. 11), war gewiss heikel, weil sie die Demokratiemüdigkeit und Ideologieanfälligkeit weiter Teile der deutschen Bevölkerung nicht eigens ins Wort brachte. Die teils scharfe Kritik, die dieser Passus der Rede in der internationalen Presse gefunden hat, dürfte allerdings übersehen haben, dass sich der Papst auf die «feinstufige Begrifflichkeit des Historikers» und «seine quellengestützten Unterscheidungen von Mittätern, Mitwissern und Mitläufern»[11] nicht eingelassen hat. Falls Benedikt deutlich machen wollte, dass nicht alle Deutschen Nazis waren, eine pauschale Schuldzuweisung den historischen Realitäten also nicht gerecht wird, hat er dies in einer Formulierung getan, die für manche Ohren eine entschuldigende Note hatte.[12] Bemerkenswerter waren demgegenüber die theologischen Fragen, die sich Benedikt XVI. angesichts des Ortes aufdrängten: Wo war Gott in Auschwitz? Warum hat er geschwiegen? Wie konnte der Triumph des Bösen geschehen? (vgl. 12)

Statt einer theologischen Antwort oder eines theoretischen Theodizeeversuches griff der Papst – wiederum kaum zufällig – auf die Gebetssprache Israels zurück und machte sich die Worte des Klagepsalms zu eigen: «Du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale und uns bedeckt mit Finsternis … Um deinetwillen werden wir getreten Tag für Tag, behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat. Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache, verstoß uns nicht für immer! Warum verbirgst du dein Gesicht, vergisst unsere Not und Bedrängnis? Unsere Seele ist in den Staub

hinabgebeugt, unser Leib liegt am Boden. Steh auf – hilf uns! In deiner Huld erlöse uns!» (Ps 44, 20.23-27) In diesem Psalm hat das Leiden Israels paradigmatischen Ausdruck gefunden, und der Respekt vor dieser jahrhundertelangen Leidensgeschichte verbietet es, diesem Leiden mit überkommenen Deutungskategorien einen klaren geschichtstheologischen Sinn zu unterlegen. Die Shoah als Strafe Gottes für begangene Verfehlungen zu deuten, ist zynisch und theologisch inakzeptabel. Nicht minder problematisch wäre es für den Papst, aufgrund der sich auftürmenden Trümmer der menschlichen Freiheitsgeschichte Gott selbst vor das Tribunal der Vernunft zu zitieren und ihn schuldig zu sprechen. Vor beiden Deutungsmustern, die in der Diskussion um eine Theologie nach Auschwitz durchaus vertreten worden sind, warnte der Papst, als er sagte: «Wir können in das Geheimnis Gottes nicht hineinblicken – wir sehen nur Fragmente und vergreifen uns, wenn wir uns zum Richter über Gott oder die Geschichte machen wollen.» (13) Der Mensch könne im letzten nur bei diesem Schrei zu Gott bleiben, wobei der Schrei nicht nur Gott, sondern auch dem eigenen Herzen gelten müsse, auf dass dort die verborgene Gegenwart Gottes wachgehalten und nicht vom «Schlamm der Eigensucht, der Menschenfurcht und der Gleichgültigkeit, des Opportunismus» (13) verdeckt und niedergehalten werde. Die Frage nach Gott angesichts des Leids ist demnach nicht abzukoppeln von der nach dem Menschen und dessen abgründiger Bosheit. Dieser Zusammenhang ist um so wichtiger, als das Problem der Theodizee nicht von der Frage nach der Verantwortung des Menschen, der Anthropodizee, ablenken darf. An dieser Stelle seiner Rede schlug der Papst den Bogen in die Gegenwart, in der er neue Verhängnisse heraufziehen sieht: zum einen den Missbrauch des Gottesnamens zur Rechtfertigung von blinder Gewalt – eine unzweideutige Anspielung auf den militanten Islamismus, der täglich unschuldige Opfer fordert; zum anderen einen schleichenden Zynismus, «der Gott nicht kennt und den Glauben an ihn verhöhnt» (13). An anderer Stelle hatte Joseph Ratzinger diese Symptome bereits als Pathologien des Glaubens und der Vernunft angesprochen.[13] Eine Religion, die den Glauben gegen Fragen der Vernunft immunisiert und fanatische Züge annimmt, ist demnach ebenso heilungsbedürftig wie eine «falsche, von Gott gelöste Vernunft» (14), die im Machbarkeitswahn aufgeht und keine Grenzen mehr anerkennt. Auch in und nach Auschwitz empfahl der Papst den Glauben an einen Gott, der als Logos zugleich Liebe ist, als Therapeutikum gegen religiöse Gewalt und gottvergessenen Zynismus.[14]

Im letzten Teil seiner Rede betonte der Papst noch einmal, dass Auschwitz ein Ort des Gedächtnisses sei, und ließ einige der Steintafeln beredt werden, an denen er zuvor vorübergeschritten war. Der Gedenkstein in hebräischer Sprache erinnere an den Versuch der Nationalsozialisten, das Volk der Juden als ganzes zu zertreten und aus der Landkarte der Mensch-

heit zu tilgen. Dieser Versuch sei letztlich ein Attentat auf Gott selbst gewesen. Denn «im Tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschenseins aufgerichtet hat.» (15) Mit den Juden, den geschichtlichen Trägern des Ein-Gott-Glaubens und des Dekalogs, den Zeugen des Bundes, sollte Gott selbst ermordet werden, auf dass sich die gottlose Herrschaft der nazistischen Ideologie ohne Schranken etablieren könne. Die theologische Absage an den Antisemitismus konnte gar nicht schärfer artikuliert werden. Benedikt XVI. schrieb dadurch auf seine Weise die Tradition seines Vorgängers Pius XI. fort, der am 6. September 1938 in einer Ansprache gesagt hat: «Der Antisemitismus ist unannehmbar. In geistigem Sinn sind wir alle Semiten.»[15] Dies scheint denjenigen entgangen zu sein, die vom Papst in der üblichen und durchaus abgenutzten Sprache der Politik eine Absage an den Antisemitismus erwartet hatten und anschließend ihre Enttäuschung bekundeten, Benedikt XVI. habe sich nicht entschieden genug gegen Judenfeindschaft und aufkeimenden Rechtsradikalismus ausgesprochen. Seine These aber, dass Antisemitismus eine Form von Anti-Theismus ist, dass – biblisch gesprochen – Gottes Augapfel überall dort angetastet wird, wo sein erwähltes Volk bedroht und verfolgt wird (vgl. Sach 2,12), lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.[16] Außerdem verwies der Papst darauf, dass mit der Vernichtung Israels auch die Wurzel des christlichen Glaubens ausgerissen worden wäre. Nachdem der Papst die Leiden der Polen, der Sinti und Roma und Russen eigens gewürdigt hatte, ging er auch auf die Gedenktafel in deutscher Sprache ein. Während des Dritten Reiches seien die Deutschen, die nach Auschwitz deportiert wurden, als «Abschaum der Nation» (17) hingestellt worden, während sie heute dankbar als Zeugen der Wahrheit und des Guten anerkannt würden. Namentlich erwähnte der Papst Edith Stein, die Jüdin und Deutsche, die zusammen mit ihrer Schwester in Auschwitz umgebracht worden war und ihrem Sterben als Judenchristin und Karmelitin zuvor eine kreuzestheologische Deutung gegeben hatte. So streifte denn auch der Papst am Ende seiner Rede flüchtig das Motiv, dass Gott sich in der Passion seines Sohnes gewissermaßen selbst dem Inferno des Leidens ausgesetzt und zusammen mit den Opfern gelitten habe.[17] Das Mysterium des Kreuzes mag für Nichtchristen kaum erschwinglich sein; es birgt für Christen die Hoffnung, dass der scheinbar so schwache Gott am Ende doch stärker ist als die Mächte des Bösen – ein Geheimnis, das Licht auch in der finstersten Finsternis verbreiten kann. Gerade in Auschwitz-Birkenau aber habe die Menschheit – wie Benedikt XVI. abschließend andeutete – eine «finstere Schlucht» durchschreiten müssen. Daher sollte das letzte Wort in der Rede des Papstes wiederum ein Psalm Israels haben, der zugleich ein Gebet der Christenheit ist – ein Psalm überdies, der die klagenden Rückfragen an

Gott, wie sie die Psalmen 22 und 44 ins Wort bringen, einmünden lässt in eine Sprache des Vertrauens: «Muss ich auch wandern in finsterer Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.» (Ps 23,4)

Anmerkungen

[1] Vgl. die instruktive Skizze von H. H. Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2004, 21-82 (Lit.).

[2] Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. Rendtorff – H.H. Henrix, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn-München 1988, 106–111, hier 109.

[3] Der Papst hat – jüdischen Brauch aufnehmend – einen Zettel in einen Mauerspalt gesteckt, auf dem sein Gebetsanliegen verzeichnet war. Der Text entspricht – mit Ausnahme der christologischen Schlussformel, die weggelassen wurde – der vierten Vergebungsbitte und lautet: «Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.» Vgl. Internationale Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen*, hg. von G. L. Müller, Freiburg 2000.

[4] Vgl. dazu den Bericht von Z. Nosowski, *Erfreulicher Auftakt. Benedikt XVI. im Heimatland seines Vorgängers*, in: HerKorr 60 (Juni 2006) 344-348.

[5] Zitiert nach J. Springer, *Über der Wunde ein Regenbogen*, in: Christ in der Gegenwart vom 30. Juli 2006.

[6] Das Gebet *El MaleRachamim* lautet: «Gott, du bist voll Erbarmen! Der du in Höhen thronst, der du Ruhe verleihst, im Schatten deiner mächtigen Allgegenwart in den heiligen, himmlischen Sphären, den Unberührten, die leuchten, wie die schillernden Himmelsgewölbe, für unsere Brüder und Schwestern – die Heiligen und Reinen – die ermordet und verbrannt wurden, weil sie dir treu blieben: in Auschwitz, Dachau, Sachsenhausen, Buchenwald, Theresienstadt, Bergen Belsen, Majdanek, Treblinka: für sie beten wir um Erbarmen: für das Andenken ihrer Seelen bei dir, Herr des Erbarmens: öffne ihnen die Tore des Lichts und des ewigen Lebens. Im Paradies mögen sie aufgenommen sein – Gott – nimm sie unter deinen Frieden zum ewigen Leben auf. Lass uns darauf sagen: Amen!»

[7] Vgl. auch: Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah*, in: Freiburger Rundbrief N.F. 5 (1998) 167-177, hier 176: «Am Ende dieses Jahrtausends will die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über die Verfehlungen ausdrücken, die ihre Söhne und Töchter durch die Zeiten begangen haben. Dies ist ein Akt der Reue (*teschuva*).» Vgl. dazu allerdings den kritischen Kommentar von C. Thoma, *Vatikanische Reue – mit Einschränkungen*, ebd. 161-167.

[8] Die Ansprache ist dokumentiert in: Benedikt XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Freiburg-Basel-Wien 2006 (im Folgenden werden die Seitenzahlen nach dieser Ausgabe im Klammern angegeben).

[9] Vgl. zum Hintergrund: *„Historikerstreit». Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987; D. Diner (Hg.), *Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt/M. 1987; H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein politischer Essay zum «Historikerstreit»*, München 1988. Auffälligerweise haben im Historikerstreit theologische Motive kaum eine Rolle gespielt. F. Mußner hat demgegenüber die Analogielosigkeit von Auschwitz auf die Singularität des jüdischen Volkes zurückgeführt und

diese durch zwei biblische Grundmotive illustriert: (1) die Erwählung des jüdischen Volkes aus den Völkern; (2) den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel. Vgl. DERS., *Überlegungen eines Biblikers zum «Historikerstreit»*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 115-120.

[10] J. B. METZ und J. REIKERSTORFER treten seit langem schon für eine theodizee-empfindliche Theologie ein. Vgl. DIES., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

[11] Chr. GEYER, *Der Schrei Hiobs. Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: F.A.Z. vom 29. Mai 2006.

[12] In diesem Zusammenhang dürfte der biographische Hinweis aufschlussreich sein, dass Joseph Ratzinger selbst einem katholischen Milieu entstammt, das der nationalsozialistischen Diktatur äußerst reserviert gegenüberstand. Vgl. DERS., *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 16-20.26-45, hier 17: «Mein Vater litt darunter, dass er nun einer Staatsgewalt dienen musste, deren Träger er als Verbrecher ansah.» Ein bemerkenswertes Zeugnis für die Resistenzpotentiale dieses Milieus, das ein deutscher Literaturnobelpreisträger nach wie vor abschätzig als «katholischen Mief» meint etikettieren zu müssen, bietet neuerdings auch J. FEST, *Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend*, Hamburg 2006.

[13] Vgl. J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005.

[14] Er streifte damit zugleich ein Motiv seiner Enzyklika *Deus caritas est* (Nr. 1): «In einer Welt, in der mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden wird, ist dies eine Botschaft von hoher Aktualität und von ganz praktischer Bedeutung.»

[15] Zitiert nach: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah*, dokumentiert in: Freiburger Rundbrief N.F. 5 (1998) 167-177, hier 172.

[16] Dies hat zu Recht auch der jüdische Historiker Michael WOLFSSOHN herausgestellt in seinem Beitrag: *Ein deutscher Jude begrüßt Benedikt XVI.*, in: F.A.Z. vom 13. September 2006.

[17] In der Generalaudienz vom 31. Mai 2006, also nach seiner Rückkehr nach Rom, hat BENEDIKT XVI. dieses Motiv noch einmal deutlich hervorgehoben: «Angesichts des Grauens von Auschwitz gibt es keine andere Antwort als das Kreuz Christi: die Liebe, die in den tiefsten Abgrund des Bösen hinabgestiegen ist, um den Menschen an der Wurzel des Bösen zu retten, dort wo seine Freiheit sich gegen Gott auflehnen kann.» (39). Vgl. zum Hintergrund auch: J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln [2]1990.

Alexander Kissler · München

AM SCHEIDEWEG

Benedikt XVI. und das Christentum des 21. Jahrhunderts

«Sie zogen durch Phrygien und galatisches Land, da sie vom Heiligen Geist gehindert worden, das Wort in Asien zu sagen. Aber nach Mysien gekommen, versuchten sie, nach Bithynien zu gehen. Doch der Geist Jesu ließ sie nicht. So zogen sie über Mysien hin und stiegen nach Troas hinunter. Und ein Gesicht ward nachts dem Paulus zu sehen gegeben: Ein Mazedonier stand da, ermutigte ihn und sagte: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns. Als er das Gesicht gesehen, suchten wir sogleich nach Mazedonien auszufahren, da wir daraus schlossen: Gott habe uns berufen, ihnen die Heilsbotschaft zu künden.»

Die Einheitsübersetzung vermerkt zu diesen vier Versen aus der Apostelgeschichte knapp: «Der Abschnitt schildert einen Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung: Das Evangelium gelangt nach Europa.» Der Ruf des Mazedoniers, der Paulus im Traum erscheint und ihn bittet, Kleinasien zu verlassen, in heutiger Terminologie: von der Türkei nach Griechenland zu fahren – dieser Ruf schrieb Geschichte. «Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns.» Von nun an war das Christentum keine regionale Spezialität mehr, die auf den Vorderen Orient, den Nahen Osten sich beschränken ließe.

Ganz in diesem Sinne erklärte der Papst bei seinem Deutschland-Besuch: «Der Geist Gottes selbst hat dem Evangelium den Weg nach Europa gewiesen. […] ‹Komm herüber und hilf uns!› Der Ruf, für die Wahrheit des Evangeliums Zeugnis abzulegen, ergeht heute an uns. Unsagbar viel hängt davon ab, ob das Evangelium glaubwürdig verkündigt und gelebt wird. Neu-Evangelisierung ist daher das Gebot der Stunde. […] Gemeinsam haben wir den Menschen Europas erneut die froh- und freimachende Botschaft des Evangeliums zu verkündigen.»

Alexander Kissler ist Kulturjournalist im Feuilleton der «Süddeutschen Zeitung», München. Von ihm erschienen zuletzt: «Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat.» (Herder, Freiburg 2005). «Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld.» (Herder, Freiburg 2006).

Kaum eine Frage lässt diese Deutung offen. Heute wie damals, vor knapp 2000 Jahren, ist Europa dem Papst zufolge ein Missionsland. Wie damals brauche es Apostel, Glaubensboten, die sich aufmachen zu den glaubensfernen, glaubenslosen oder andersgläubigen Menschen. Und er, der Papst, begreift sich als Nachfahre des Paulus. Darum predigte er in der Eucharistiefeier im Hohen Dom zu Paderborn am 22. Juni 1996 so leidenschaftlich über die Apostelgeschichte. Denn das Zitat stammt von Johannes Paul II., ist ein Fundstück aus dessen dritter und letzter Pastoralreise in die Heimat des Martin Luther.

Fast genau zehn Jahre später, im September 2006, besuchte abermals ein Papst Deutschland. Auch er dachte nach über das Traumgesicht von Troas. Benedikt XVI. sprach in seiner Regensburger Vorlesung: «Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.»

Der Unterschied ist mit Händen zu greifen. Johannes Paul II. interpretierte die Begebenheit sehr handfest, sehr konkret; den Imperativ, den der Grieche an Paulus richtete, machte Johannes Paul II. sich zueigen, richtete ihn seinerseits an sein Paderborner Publikum. Dieses solle alles tun, um Menschen von der christlichen Botschaft zu überzeugen. «Neu-Evangelisierung ist […] das Gebot der Stunde.» Der Imperativ, die mahnende Aufforderung, war das beliebteste Stilmittel in den Reden des Pontifex aus Wadowice.

Ganz anders klingt es bei Benedikt XVI. Er deutet dieselben Zeilen philosophisch, nicht pädagogisch. Der Sprung über den Hellespont steht bei ihm sinnbildlich für die Öffnung des biblischen, sozusagen des kleinasiatischen Glaubens hin zur griechischen, also europäischen Philosophie. Der Geist Jesu und der Geist des sokratischen Fragens, der Geist des vernünftigen Zweifelns, sind Benedikt zufolge in jenen Tagen verschmolzen. Benedikt XVI. wollte im Medium der Apostelgeschichte vordergründig nicht zur Re-Missionierung Europas aufrufen. Der Papst aus deutschen Landen (und aus deutschen Gelehrtenstuben) wollte in Regensburg einmal mehr zeigen, dass das Christentum an die antike Philosophie anknüpfte, nicht an die vorchristlichen Kulte.

Genau diese These aber von der Geburt des Christentums aus dem Geist der Philosophie mündete dann doch in eine politische Pointe: «Das hier angedeutete innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat, ist ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender

Vorgang, der uns auch heute in Pflicht nimmt. Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, dass das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.»

Die gelehrten Regensburger Ausführungen vom September 2006 enthalten folglich an zentraler Stelle die Formel: Europa gleich Jerusalem plus Hellas plus Rom. Schon oft hat Joseph Ratzinger diesen inneren Zusammenhang bekräftigt, am prägnantesten wohl am Vorabend des Todes von Johannes Paul II. Im italienischen Subiaco erklärte der Kurienkardinal, als ihm der «Preis des Heiligen Benedikt für die Förderung des Lebens und der Familie in Europa» verliehen wurde: «Das junge Christentum fand seine Vorläufer nicht so sehr in den anderen Religionen als in der klassischen philosophischen Aufklärung, die den Weg von vielen Traditionen befreite, um sich der Suche nach der Wahrheit, dem Guten und dem einzigen Gott, der über allen Götzen steht, zuzuwenden. Als universale Religion der Verfolgten – jenseits der verschiedenen Staaten und Völker – verweigerte das Christentum dem Staat das Recht, die Religion als ein Teil des Staatswesens zu betrachten. Auf diese Weise hat es die Glaubensfreiheit gefordert. Es definierte alle Menschen unterschiedslos als Geschöpfe und Abbilder Gottes und verkündigte prinzipiell – wenn auch in den notwendigen Grenzen der sozialen Ordnung – deren gleiche Würde. In diesem Sinn ist die Aufklärung christlichen Ursprungs und ist nicht zufälligerweise und ausschließlich im Umfeld des christlichen Glaubens geboren.»

Europa ist demnach das christliche Projekt einer Versöhnung, ja Verschmelzung von Glaube und Vernunft. Wenn Benedikt diese Genese des Abendlandes nun einen Vorgang nennt, «der uns auch heute in Pflicht nimmt», wenn er ferner in dieser Herkunftsgeschichte eine bleibende, also absolute, nicht relativierbare Grundlage des Alten Kontinents sieht – dann ist Europa nur dann Europa, wenn dessen christliche Wurzeln lebenspraktische Folgen haben. Dann kann vermutlich ein Land wie die Türkei, dessen Glaubenslehre bisher kaum die Schule des Zweifelns und Fragens durchlaufen hat, nicht europäisch genannt werden.

Ergo gibt sich Benedikt letztlich ebenso kämpferisch wie sein Vorgänger, doch er verzichtet auf alles Imperativische. Benedikts Reden – nicht nur seine Vorlesungen – brauchen die Interpretation, sind also missdeutungsanfällig. Das ist der Preis für einen enormen Zugewinn an Anschlussfähigkeit. Benedikt fasziniert gerade deshalb auch kirchenferne Kreise, weil es nicht länger möglich ist, reflexhaft im Nein zu verharren oder sich im Glanz des Pauschaljubels zu sonnen. Ablehnung wie Zustimmung sind begrün-

dungspflichtig geworden. Darin liegt Benedikts Modernität. Und daraus ergeben sich die Konturen eines Papsttums für das 21. Jahrhundert – ein welthistorisch neues Papsttum, das im September 2006 zum ersten Mal in Reingestalt zu besichtigen war: in der Regensburger Trias aus Messe, Vorlesung, Abendgebet. Dieser Dreischritt von christlicher Innerlichkeit über dialogische Weltoffenheit hin zu ökumenischer Verantwortung markiert das grundlegend Neue an Benedikts Pontifikat.

Sein Vorgänger besuchte dreimal Deutschland. Jedes Mal las er den Gastgebern die Leviten. In der Kölner Predigt vom 15. November 1980 hieß es: «Ehe und Familie sind […] ein Netz, das Halt und Einheit gibt und heraushebt aus den Strömungen der Tiefe. Lassen wir nicht zu, dass dieses Netz zerreißt! Staat und Gesellschaft leiten ihren eigenen Zerfall ein, wenn sie Ehe und Familie nicht mehr wirksam fördern und schützen und andere, nichteheliche Lebensgemeinschaften ihnen gleichstellen. […] Die Ehe ist der einzig angemessene Ort für die Zeugung und Erziehung von Kindern.» So sprach Johannes Paul II. im November 1980 – keine 30 Jahre ist das her, und es klingt, als seien seitdem Welten vergangen. Nicht die «wilden Ehen» von Mann und Frau, sondern die gleichgeschlechtlichen Partnerschaften beschäftigen heute den Vatikan. So türmt sich Vergeblichkeit auf Widrigkeit und bringt neue Vergeblichkeiten hervor.

Sieben Jahre später, anno 1987, war Johannes Paul II. abermals zu Gast bei Freunden. Auf dem Schlossplatz in Münster wurde er eindeutig: «Die Kirche muss auch heute […] eintreten für die uneingeschränkte Geltung des fünften Gebotes ‹Du sollst nicht töten!›. Entgegen aller Wortkosmetik und Reflexionsverweigerung ahnen doch wohl die allermeisten: Abtreibung ist bewusste Tötung von unschuldigen Menschenleben.» Völlig undenkbar ist es, sich Benedikt XVI. vorzustellen, wie er in ähnlich schroffer Weise Schwangerschaftsabbruch und Mord ineins setzt und gegenteilige Ansichten als Torheiten wider die eigene Intuition abkanzelt – obwohl Benedikt in Fragen des Lebensschutzes ähnlich kompromisslos denkt. Nicht nur die Personen, auch die Zeiten haben sich geändert. Im 21. Jahrhundert muss gerade ein Pontifex maximus argumentieren, muss er werben für das Unverhandelbare und zugleich Freiräume schaffen für das Sehnen und Trachten und Hoffen der noch nicht Überzeugten. Von jenen «katholischen Inseln» abgesehen, die zu vergrößern Benedikt die Jugendlichen Anfang April 2006 beim Weltjugendtag in Rom ermunterte, ist die Wohlstandsgesellschaft der nördlichen Hemisphäre längst Missionsland geworden.

An alle Christen gerichtet war der dramatische Aufruf Johannes Pauls II. im Berliner Olympiastadion am 23. Juni 1996: «Nicht nur politische Diktatoren schränken die Freiheit ein; es braucht ebenso Mut und Kraft, sich gegen den Sog des Zeitgeistes zu behaupten, der sich an Konsum und egoistischem Lebensgenuss orientiert oder gelegentlich mit Kirchenfeindschaft,

ja sogar mit militantem Atheismus liebäugelt. […] Lasst Euch nicht beirren, wenn Gott und der christliche Glaube auch in unseren Tagen schlecht gemacht oder verspottet werden. Bleibt der Wahrheit treu, die Christus ist. […] Widersteht der Kultur des Hasses und des Todes, unter welchem Gewand sie auch immer auftritt. Und werdet nicht müde, Euch gerade für die einzusetzen, deren Leben und Lebenswürde bedroht sind: die Ungeborenen, die Schwerstkranken, die Alten und die vielen Notleidenden unserer Welt.»

Ganz andere Worte fand aus ganz ähnlichem Anlass Benedikt XVI. in seiner Münchner Predigt zum Auftakt seiner Pastoralreise nach Bayern: «Die Nächstenliebe, die zuallererst Sorge um die Gerechtigkeit ist, ist der Prüfstein des Glaubens und der Gottesliebe. […] Jesus wendet sich den Leidenden zu, denen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind. […] Das geht natürlich uns alle an: Jesus zeigt die Richtung unseres Tuns an. Der ganze Vorgang hat aber noch eine tiefere Dimension, auf die die Kirchenväter […] mit Nachdruck hingewiesen haben und die auch uns heute in hohem Maße angeht. […] Es gibt nicht nur die physische Gehörlosigkeit, die den Menschen weitgehend vom sozialen Leben abschneidet. Es gibt eine Schwerhörigkeit Gott gegenüber, an der wir gerade in dieser Zeit leiden. Wir können ihn einfach nicht mehr hören – zu viele andere Frequenzen haben wir im Ohr. Was über ihn gesagt wird, erscheint vorwissenschaftlich, nicht mehr in unsere Zeit passend. Mit der Schwerhörigkeit oder gar Taubheit Gott gegenüber verliert sich natürlich auch unsere Fähigkeit, mit ihm und zu ihm zu sprechen. So aber fehlt uns eine entscheidende Wahrnehmung. Unsere inneren Sinne drohen abzusterben.»

Benedikt XVI. fordert wie Johannes Paul II. ein starkes soziales Engagement. Am Rand der Gesellschaft, bei den Armen, Unmündigen, Verzweifelten, Stummen und Immobilen ist der einzig legitime Platz der Christen. Dann aber folgt, im Umfang deutlich größer, die Entfaltung der «tieferen Dimension», die geistliche Lektüre. Soziales Engagement müsse getragen sein von einer gläubigen Lebensweise. Die helfende Hand darf die betende Seele nicht ersetzen, das Scheckbuch nicht die Mitfeier der Eucharistie. Ausdrücklich in Deutschland sei die Gefahr einer solchen spirituellen Unwucht sehr real. Im Klartext: Deutsche, werdet frommer, haltet die Kirche nicht für einen humanistischen Verein! So unvermittelt aber würde es Benedikt XVI. nicht formulieren.

Johannes Paul II. hatte ein prinzipiell dramatisches Weltverständnis. Die Welt war ihm die Bühne eines ewigen Kampfes von Gut und Böse. Wenn es der liturgische Kalender nahe legt, kann auch Benedikt in eindringlichen Worten die Realität des Bösen und die Verlockungen der Sünde darstellen. Zu Beginn etwa der Fastenzeit des Jahres 2006 führte Benedikt eine Bußprozession an und predigte: «Der Christ muss jeden Tag […] einen Kampf kämpfen, so wie Christus ihn in der Wüste Juda bestanden hat. […] Es

handelt sich um einen geistlichen Kampf, der sich gegen die Sünde richtet, und letztlich gegen Satan, Ursprung und Anfang jeder Sünde. […] Christliche Existenz ist ein ständiger Kampf, in dem die Waffen des Gebetes, des Fastens und der Buße gebraucht werden müssen.» Solche Töne aber bleiben die Ausnahme. Das kulturkritische Fundament, der eine Pfeiler der Ratzinger'schen Weltsicht, ist noch vorhanden; doch selten wird es explizit zur Sprache gebracht. Auf den Mahner Wojtyla folgte Ratzinger, der Mut- und Muntermacher.

Damit ist natürlich das welthistorisch Neue am Pontifikat Benedikts nicht hinreichend benannt. Dass der durch und durch von den Erfahrungen des Kalten Kriegs geprägte Wojtyla einen stärker historisch geprägten Weltzugang hatte als der deutsch-römische Gelehrte, kann kaum überraschen. Von diesen biographischen Kontingenzen abgesehen, hat Benedikt ein sehr spezifisches, ein sehr eigenes Bild von Kirche und Christenheit. Beide will er, merkantil gesprochen, neu positionieren auf dem Markt der Sinnangebote und auf der Bühne des Weltgeschehens. Um diesen Wandel zu erfassen, ist es nötig, sich die Ereignisse des 12. September 2006 zu vergegenwärtigen. Der Tag zu Regensburg könnte die Magna Charta sein eines Christentums für das 21. Jahrhundert.

Der Tag begann im Schein der frühen Sonne mit dem katholischen Basisprogramm, der Messe. Auf dem Islinger Feld predigte Benedikt über Licht und Gesicht. Leitmotivisch zogen sich diese beiden Begriffe durch die Tage auf bayerischem Boden. Tags zuvor etwa, im Münchner Liebfrauendom, hatte er über das Taufkleid gesagt: «Die weißen Gewänder bedeuten, dass wir im Glauben Licht werden, das Dunkel, die Lüge, die Verstellung, das Böse überhaupt ablegen und helle, gottgemäße Menschen werden. Das Taufkleid wie das weiße Kleid bei der Erstkommunion möchte uns daran erinnern und sagen: Werde durch das Mitleben mit Jesus […] selbst ein heller Mensch, ein Mensch der Wahrheit und der Güte – ein Mensch, aus dem das Gute, die Güte Gottes selbst herausleuchtet.» In der Osterpredigt 2006 hatte er das Geheimnis der Taufe auf die kurze Formel gebracht: «Ich, doch nicht mehr ich.» Der Mensch also wandelt sich grundlegend durch den Bund des Glaubens und bleibt doch im Kern er selbst. Christen, sagte einst Paul Tillich, Christen sind Verwandelte. Und die Tiefe ihrer Verwandlung im Hier und Jetzt, folgert Benedikt, erkennt man daran, ob und in welchem Maße sie der Güte, der Wahrheit, der Liebe zum Durchbruch verhelfen.

Auf dem Islinger Feld ergänzte Benedikt die theologischen Bestimmungen der Taufe um deren soziale Dimension. Weil in der Taufe Gott auf den Menschen zugeht, solle der Mensch durch sein Leben auf Gott und das heißt eben auch: auf den Mitmenschen zugehen. Womit wir beim zweiten Schlüsselbegriff angekommen wären, dem Gesicht. Wenige Tage vor der

Reise nach Deutschland, am 1. September 2006, hatte Benedikt die Kapuzinerkirche von Manoppello besucht. Dort befindet sich seit mindestens dem 17. Jahrhundert ein geheimnisvolles Tuch aus Muschelseide. Obwohl dieses Material nicht bemalt werden kann, hat sich auf dem Tuch das Gesicht eines jungen Mannes fotografisch exakt erhalten. Man behauptet, es handele sich um die Züge des Auferstandenen; womöglich habe das Tuch zuoberst auf dem Leichnam Jesu gelegen. Dass Benedikt dem kleinen Stück Stoff einen Besuch abstattete, fügt sich in seine Theologie vom Antlitz. In einem kaum beachteten Aufsatz von Anfang 2005 schreibt Joseph Ratzinger: «Die Jünger Jesu sind Menschen, die Gottes Gesicht suchen. […] Schon die wesentliche Frömmigkeitshaltung des Alten Testaments wird in einer Reihe von Texten als ‹Suchen nach Gottes Angesicht› umschrieben. […] Sehen Gottes geschieht in dieser Welt in der Weise der Nachfolge Christi; Sehen ist Gehen.»

Auf dem Islinger Feld begründete Benedikt seine Kernaussage – «Der Glaube ist einfach» – mit ebendiesem Antlitz. Christlicher Glaube bedeute, an den Gott mit einem «menschlichen Gesicht» zu glauben. «Heute, wo wir die Pathologien, die lebensgefährlichen Erkrankungen der Religion und der Vernunft sehen, die Zerstörungen des Gottesbildes durch Hass und Fanatismus, ist es wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.» Nur so könne man Gottesangst und Weltangst besiegen. Urplötzlich hat damit die geistliche Lektüre des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, hat die Entfaltung des Taufgeheimnisses eine zutiefst soziale und eminent politische Dimension erhalten. Genau dieser Übergang von Spiritualität in Politik ist kennzeichnend für das Denken Joseph Ratzingers. Wer sich versenkt in Jesus und dessen stellvertretende Passion, wie sie im Gesicht erscheint, der landet Benedikt zufolge bei den unverhandelbaren Prinzipien menschlichen Zusammenlebens, bei Menschenwürde, Gerechtigkeit, Lebensschutz. Und der landet bei dem unterscheidend Christlichen, beim trinitarischen Gott, der Mensch wurde und ein Menschengesicht trug.

Die Historizität des christlichen Gottes – dass Gott der Geschichte nicht stumm gegenüber steht in luftigen Höhen, dass er eben kein unbewegter Beweger ist, sondern ein Akteur innerhalb der menschlichen Geschichte – hielt schon der Nachwuchstheologe Ratzinger in seiner Habilitation über Bonaventura für zentral. Der Präfekt der Glaubenskongregation erklärte im Mai 2003 zum hundertjährigen Bestehen der damals von ihm geleiteten Päpstlichen Bibelkommission: «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.» Nur ein solches Gottesbild ist in den Auseinandersetzungen der Gegenwart für Benedikt XVI. das Heilmittel

gegen die besagten «lebensgefährlichen Erkrankungen der Religion und der Vernunft.» Religiöser Fundamentalismus und ein oft dogmatisch gewordener Naturalismus der Wissenschaften sind demnach Krankheiten. Forscher, die alles meinen kausal erklären zu können, Lebenswissenschaftler, die die Person zur Illusion und den Menschen zum Produkt seiner Gene erklären, aber auch die Prediger Heiliger Kriege versündigen sich ergo an einem so verstandenen Gott. «Es ist wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.»

Das verbindende Glied zwischen Messe und Vorlesung, zwischen Vormittag im Freien und Nachmittag im Auditorium Maximum war denn auch die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens. «Wir glauben», hatte Benedikt auf dem Islinger Feld erklärt, «dass das ewige Wort, die Vernunft am Anfang steht und nicht die Unvernunft.» Eine christliche Schöpfungslehre sieht folglich in der Materie ein Produkt des Geistes, der ihr vorausging. Am Anfang, heißt das, war das Wort, war nicht der Zufall, war nicht das blinde Geschick, und es folgte eine notwendige Weiter-, ja Höherentwicklung hin zu jener geistdurchwirkten Materie, die wir Mensch nennen. Wäre der Mensch, so Benedikt, ein bloßer «Zufall der Evolution», wäre er «im letzten doch auch etwas Unvernünftiges». Kaum anders hatte Joseph Ratzinger in der Rede von Subiaco die Alternative zugespitzt auf die «Frage, ob die Welt aus dem Unvernünftigen hervorgegangen und die Vernunft daher nichts Anderes sei als ein vielleicht sogar schädliches ‹Unterprodukt› der Entwicklung der Welt, oder ob die Welt von der Vernunft herstammt und diese folglich ihr Kriterium und Ziel ist.»

Wie immer man die christliche Kosmogonie von anderen Erzählungen abgrenzen mag, etwa von der Großen Erzählung des Charles Darwin: Zielpunkt einer solchen Uranfänglichkeit ist der Mensch als Vernunftwesen. In der Tat macht es einen gewaltigen, einen existenziellen Unterschied, ob der Mensch sich mühsam alle Kategorien seines Menschseins antrainieren muss, ob er die eigene Natur gleichsam besiegen muss – oder ob ein Sensorium für das Vernünftige um ihn immer schon in ihm angelegt ist. Ob der Mensch eine Tabula rasa ist, eine leere Tafel, die sich mit jedem beliebigen Wertesystem beschreiben lässt, – oder ob die Dressur des Menschen zum Erfüllungsgehilfen fremder Ansprüche, eigener Begierden eine innere Schranke findet. Ob es ein sinnvoller Satz ist, dass man sich an sich selbst versündigen kann, – oder ob des Menschen Wille sein alleiniges Himmelreich ist. In der Ära einer zunehmend entgrenzenden, da entgrenzten instrumentellen Vernunft, im Zeitalter einer «praktisch unbegrenzten Kontrolle über die Lebensprozesse», das die Väter des Klon-Schafs Dolly, Ian Wilmut und Ken Campbell, angebrochen glauben, entscheidet sich an dieser Frage die Zukunftsfähigkeit des Homo sapiens.

Auf dem Islinger Feld war das Bekenntnis zu Gott als «schöpferischer Vernunft» eingebettet in eine Predigt. In klaren Hauptsätzen, weitgehend fremdwortfrei, hatte der Bischof von Rom für seinen Glauben geworben – und für eine Welt, in der dank dieses Glaubens Angst, Hass und Gewalt überwunden werden können. Im Auditorium Maximum hielt Joseph Ratzinger dann ausdrücklich eine Vorlesung. Schon die Bezeichnung ließ aufhorchen. Ein Papst, der gewissermaßen mutwillig aus der Rolle fällt, wäre in früheren Zeiten undenkbar gewesen. Für eine Stunde wollte Benedikt XVI. noch einmal reden als der, der er jenseits des Amtes geblieben ist, als Universitätstheologe mit einem ganz spezifischen Interesse an der, wie er es Anfang 2004 gegenüber Jürgen Habermas formulierte, «notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.» Die Stunde im Audimax sollte ein solches Beispiel angewandter Korrelationalität sein. Mit wissenschaftlicher Methode sollte über den Glauben vernünftig geredet werden. Keine lehramtliche Äußerung stand auf dem Programm, auch keine diplomatische Initiative zur Sicherung des Weltfriedens.

Stets spricht Joseph Ratzinger anlass- und publikumsbezogen; auch in dieser Hinsicht unterscheidet er sich erheblich von Karol Wojtyla. Benedikt XVI. hält sich an die Formgesetze der jeweiligen literarischen Gattung. Darum meinte er, im universitären Rahmen eine gelehrte Debatte führen zu können, mit Fremdwörtern und Fußnoten. Jede andere Annahme hätte seine eigenen Überzeugungen massiv unterlaufen. Schließlich endete die Regensburger Vorlesung mit einem leidenschaftlichen Appell für die universitäre Einbindung der Theologie. Die Gottesrede muss und soll sich nämlich beteiligen am Streit der Fakultäten, soll und muss zu sich selbst ein kritisches Verhältnis gewinnen. Sieht man von diesen Voraussetzungen ab und deutet die Vorlesung als reine Verkündigung, landet man bei jenen heillosen, sinnwidrigen Verwicklungen, die von Regensburg dann ausgingen.

In seiner Begrüßung formulierte der Rektor der Universität Regensburg sehr schlank: «Unvoreingenommenes Akzeptieren von Vielfältigkeit schützt vor Fundamentalismus.» Dass die katholische Kirche selbst eine harte Schule durchlaufen musste, ehe sie zur dieser Einsicht gelangte, ist anno 2006 eine banale, aber wichtige Erkenntnis.

Benedikt beginnt seine Rede mit einer sehnsuchtsvollen Erinnerung an die «alte Ordinarien-Universität». Damals, Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre gab es noch einen «Dies academicus, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten». Der anekdotische Einstieg eröffnet ein breites Panorama: Eine Universität muss demnach eine Universitas sein, eine schöpferische Einheit verschiedener Disziplinen; Spezialisierung und Fragmentierung, wie sie im Zeitalter

modular verklappter Hochschulen traurige Urstände feiern, sind seine Sache nicht, Exzellenzwettbewerbe unter dem Primat zweckorientierter Naturwissenschaften ebenso wenig. Erst der regelmäßige Austausch über die Institutsgrenzen hinweg verbürge den «inneren Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft». Wissenschaft braucht Austausch und Dialog, der Theologe braucht den Nicht-Theologen, der Skeptiker aber auch den Frommen.

Mit einer charakteristischen Wendung schließt Benedikt den autobiographischen und ideengeschichtlichen Einleitungsteil ab: «All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen, als ich kürzlich den […] Teil des Dialogs las, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte.»

«All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen»: das meint eben die Universität als Stätte des Dialogs, meint Theologie als Mitstreiterin im Ringen um Wahrheit, meint aber auch das Christentum als Gesprächspartner nichtchristlicher Antipoden. An all das dachte Joseph Ratzinger, als er las, wie Manuel II. sich «in erstaunlich schroffer Form […] mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner wandte. Er sagt: ‹Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten›. Der Kaiser begründet dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. ‹Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. […]›».

Die Verbindung von Gottes Wesen und dem Wesen der Seele, die beide eine Manifestation der Vernunft seien, ist ein Gedanke aus der Predigt vom Vormittag. Neu ist die dezidierte Abgrenzung des christlichen vom islamischen Gottesbild. Gewiss, an diese Gegenüberstellung wird Benedikt schon gedacht haben, als er auf dem Islinger Feld bekannte: «Es ist wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.» Erst nun aber benennt er ausdrücklich einen «Scheideweg». Die beiden großen monotheistischen Religionen Christentum und Islam haben demnach einen unterschiedlichen Zugang zu ihrem Gott. Kann es deshalb noch, wie es im abrahamischen Dialog heißt und im Zweiten Vatikanum festgeschrieben wurde, der eine, derselbe Gott sein, zu dem Muslime wie Christen beten? Diese Frage ließ Benedikt in Regensburg offen.

Der «Scheideweg», der uns «heute ganz unmittelbar herausfordert», besteht darin, dass laut «moslemischer Lehre […] Gott absolut transzendent» sei. So erklärt es Adel Theodor Khoury, auf den Benedikt sich bezieht.

«Absolut transzendent», also jenseits aller menschlicher Kategorien, auch jenseits der Geschichte und jenseits der Vernunft, könnte der muslimische Gott tun, was ihm beliebe, könnte auch Götzendienst verlangen oder sonstige vernunftwidrige Praktiken, ja selbst das Unwahre und das Böse. So sehen es zumindest einige – wir müssen wohl ergänzen: einige wenige muslimische Gelehrte.

In einem «Offenen Brief an Seine Heiligkeit» haben 38 hochrangige muslimische Gelehrte, darunter die Großmuftis der Republik Ägypten, Istanbuls und des Sultanats Oman, der Generalsekretär des Ministeriums für Religionsangelegenheiten in Kuwait und der Generaldirektor der Islamischen Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur aus Marokko, diese These zum Anknüpfungspunkt genommen für ein theologisches Streitgespräch, wie es sich Benedikt erhofft haben mag. Sie schreiben, der von Khoury als Gewährsmann genannte Ibn Hazn, gestorben 1069, sei «eine verdienstvolle, aber doch eine Randfigur, welche zur Zahiri-Rechtsschule gehörte, der heute in der islamischen Welt niemand mehr folgt.» Das Gesprächsangebot Benedikts wurde mit dem Offenen Brief höflich, abgewogen, seriös erwidert, und das ist gewiss – trotz aller möglichen Einseitigkeiten in der Darstellung des Korans – ein ermutigendes Zeichen. Umstritten etwa bleibt, ob die Zahiri-Rechtsschule tatsächlich eine überwundene Lesart darstellt oder nicht doch in fundamentalistischen Kreisen weiter gepflegt wird. Umstritten ist ebenso, wo die «legitime Selbstverteidigung» der Muslime beginnt, wo sie endet.

Insofern dauert das Gespräch noch an, ist nicht ausgemacht, wie dramatisch die aktuellen Auswirkungen eines historischen Scheidewegs sind. Diese Ambivalenz aber zu verschweigen, wäre unvereinbar mit dem Wahrheitspostulat, das Benedikt auch im interreligiösen Dialog verwirklicht sehen will. Johannes Paul II. hatte ein pragmatischeres Dialogverständnis. Er besuchte als erster Papst ein muslimisches Land, er lud zum Weltreligionstreffen von Assisi, beides mit ein und demselben Ziel: in der Praxis, im Tun und im Beten sollten die vielfältig getrennten Religionen ihre gemeinsame Friedensliebe bekunden. Benedikt hingegen stellt die Wahrheitsfrage ins Zentrum und damit die Orthodoxie über die Orthopraxie. In der Vesper am Abend des so weit in die Zukunft ragenden Tags von Regensburg hat er diese Schwerpunktverlagerung weiter ausgeführt.

Der christliche Glaube ist in Benedikts Herleitung von Anfang an eine Synthese aus griechischer Philosophie und biblischer Botschaft, aus Zweifel und Bekenntnis. Die Formel aus der Apostelgeschichte, «Komm herüber und hilf uns», bezeichnet die Verschmelzung der beiden Elemente. Aus eigenem Verschulden aber haben die Christen diesen Ursprung verdunkelt. Die hauptsächliche Stoßrichtung der Vorlesung waren eben diese antihellenistischen Kräfte, die der Mitte des Christentums entsprangen. Bene-

dikt spricht von drei Wellen der Enthellenisierung – dreimal habe das Christentum sich gegen den Geist des Anfangs gewendet, gegen den Geist der griechischen Philosophie.

Die erste Welle ortet Benedikt in der Reformation. Ihr erschien der Glaube «eingehaust in ein philosophisches System. Das Sola Scriptura sucht demgegenüber die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist.» Die zweite Welle habe die «liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts» ins Werk gesetzt, vor allem der Entmythologisierer Adolf von Harnack. An diesem missfällt Benedikt, dass er Jesus zum «Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft» entstellt habe. Eine solche subjektivistische Lesart aber sei «für die Menschheit gefährlich. Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft.» Bezeichnenderweise hat Adolf von Harnacks «Wesen des Christentums», erschienen 1900, einen ähnlich scharfen Protest von jüdischer Seite erfahren. Rabbiner Leo Baeck warf von Harnack, dessen Jesus alles Jüdischen entkleidet war, eine hemmungslos privatistische Lesart der Bibel vor; nicht «Wesen des Christentums» müsse das Buch heißen, sondern «Mein Christentum». Leo Baeck schrieb auch jene Sätze, die Joseph Ratzinger gewiss mit einem Nicken quittierte: «Judentum hat seine geschichtlichen Wurzeln, es ruht auf der Tradition. Es gibt keine Tradition ohne Überzeugung, so wie es keine Überzeugung ohne die Tradition gibt.» Für Benedikt ist die jüdische Religion das «lebendige und gültige Grundmuster» des Christentums.

Die dritte und bisher letzte Welle der von Benedikt kritisierten Enthellenisierung, die wir getrost auch Säkularisierung nennen können, ereignet sich zurzeit. In den Wissenschaften dominiert laut Benedikt ein Vernunftbegriff, der als vernünftig nur gelten lasse, was im Experiment Bestätigung findet. Eine solcherart eingeengte Vernunft aber «ist unfähig zum Dialog der Kulturen». Konkret: Wie sollen die Gebildeten des Westens mit anderen Kulturen ins Gespräch kommen, wenn sie deren religiöses Wissen als unvernünftig aussortieren? Was haben sich ein muslimischer Staatsmann, der stolz ist auf seinen Glauben, und ein westlicher Politiker, der stolz ist auf seine religiöse Unmusikalität, im Tiefsten zu sagen? Vermutlich sehr, sehr wenig. Wenn überhaupt, dann hätten also die säkularen Eliten und die Protestanten in der Nachfolge von Harnacks Grund, sich von Benedikts Worten getroffen zu fühlen. Statt dessen erklärten Muslime, der Papst habe sich als Kreuzritter offenbart.

Zum einen liegen die politisch allzu leicht instrumentalisierbaren Wallungen innerhalb der muslimischen Welt daran, dass der Papst sich die Freiheit eines Akademikers nahm und einen oströmischen Kaiser mit den Worten zitierte, Muhammad habe nur Schlechtes und Inhumanes in die Welt gebracht. Die Verwendung von Zitaten ist statthaft, ja geboten in akademischen Diskursen; in diesem Amt, in dieser Rolle, aus der ganz her-

auszufallen unmöglich ist, zeugt genau dieses Zitat von keinem diplomatischen Geschick. Andererseits problematisiert Kaiser Manuel sehr pointiert die Wahrheitsfrage, um die Benedikt den interreligiösen Dialog erweitert sehen möchte. Es muss doch heute möglich sein, lautet die Botschaft, sich wie damals anno 1391 gemeinsam an einen Tisch zu setzen und den anderen zu fragen: Welchem Gott glaubst du? Welches Gesicht hat dein Gott? Macht er die Welt hell?

Gerade der Islam, sagte Ratzinger Ende 2004, kann in einem solchen Gespräch eine «positive Herausforderung» sein. «Der feste Glaube der Muslime an Gott ist eine positive Herausforderung an uns. Ihr Bewusstsein, dass wir unter dem letzten Gericht Gottes stehen […], haben wir ein wenig verloren.» Umgekehrt aber täte dem Islam jene Erfahrung gut, in die die Regensburger Vorlesung mündete: dass die Theologie teilhaben muss am universitären Diskurs, dass sie sich öffnen muss für historische Methoden und hermeneutische Anfragen, dass Wissenschaft und Verkündigung einander nicht widersprechen. Bezeichnenderweise ist die sogenannte Koranwissenschaft, wie sie an den Universitäten der muslimischen Welt gelehrt wird, meist eine pädagogische Auffächerung der Suren, eine reine Propaganda fidei.

In welche Weise aber können Christen die «positive Herausforderung» fruchtbar machen? Die Antwort lieferte die ökumenische Abendvesper am selben Tag von Regensburg. Protestantische, katholische, orthodoxe Christen sind aufgerufen, ihren Glauben gemeinsam und durchaus auch im Widerstreit mit anderen Glaubensformationen mutig, authentisch, unverkürzt zu bekennen. «Wer Gott ist, wissen wir durch Jesus Christus: den einzigen, der Gott ist. […] In der Zeit der multireligiösen Begegnungen sind wir leicht versucht, dieses zentrale Bekenntnis etwas abzuschwächen oder gar zu verstecken. Aber damit dienen wir der Begegnung nicht und nicht dem Dialog. Damit machen wir Gott nur unzugänglicher, für die anderen und für uns selbst. Es ist wichtig, dass wir unser Gottesbild ganz und nicht nur fragmentiert zur Sprache bringen. Damit wir es können, muss unsere eigene Gemeinschaft mit Christus, unsere Liebe zu ihm wachsen und tiefer werden. In diesem gemeinsamen Bekenntnis und in dieser gemeinsamen Aufgabe gibt es keine Trennung zwischen uns.»

So schließt sich der Kreis. Das christliche Gottesbild drängt zum Bekenntnis. Spezifisch christlich ist ein Gott mit menschlichem Antlitz, und erst auf der Grundlage eines solchen unverhandelbaren Zeugnisses kann der weite Raum des Verhandelbaren kraftvoll durchschritten werden. Zugespitzt formuliert: Muhammad ist für Muslime ein Prophet, Jesus von Nazareth ist für Christen Gott. Benedikt XVI., der das Scheitern vieler interreligiöser Dialoge erlebt hat, will diese vom Kopf auf die Füße stellen. Ein theologischer Streit im Geist der Liebe soll an die Stelle treten oft be-

drückend folgenloser Allverbrüderungen. Und das Licht der Vernunft soll leuchten auch denen, die mit der Taschenlampe ihrer eigenen Welterklärungsmodelle nach dem Bauplan des Lebens suchen. Hell und helle machen soll ein Diskurs, der weder den Mensch, das Vernunftwesen, durch Fundamentalismen beleidigt, noch aus der Lebenswirklichkeit all jene Bereiche ausklammert, die sich nicht quantifizieren, nicht messen, nicht verwerten lassen. Gerecht werden soll die Welt, weil und indem jedes Ich im anderen eine Spur entdeckt des göttlichen Gesichts.

Der Dreiklang aus vertiefter Innerlichkeit, verstärkter Weltzugewandtheit und erneuerter christlicher Brüderlichkeit, wie er am 12. September 2006 durch die Abfolge von Messe, Vorlesung und Vesper deutlich wurde – dieser Dreiklang soll der Beitrag Benedikts XVI. sein zum Frieden in der Welt. Anspruchsvoll ist dieses Programm, sehr ungewiss sind seine Erfolgsaussichten, quer steht es zu den meisten Tendenzen der Zeit. In der Summe aber könnte dieser benediktinische Dreiklang die knappste Ressource überhaupt stärken.

Ob wir nämlich aus dem 21. in ein 22. Jahrhundert finden werden, könnte sich daran entscheiden, wie diese knappste aller Ressourcen verteilt ist und aus welchen Quellen sie gespeist wird. Der Trost ist dieses knappe Gut. Die Zahl der Ungetrösteten, die anfällig sind für Trostversprechen jeglicher, auch dubioser Art, wächst täglich. Der Mensch von morgen sucht den wahren Trost – und findet er den falschen, dann gnadet kein Gott ihm mehr.