



Internationale katholische Zeitschrift »Communio«







Internationale  
katholische Zeitschrift  
»Communio«

36. Jahrgang  
2007



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  
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK  
ANTON SCHMID · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

JAN-HEINER TÜCK



Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern  
Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich bei  
Schwabenverlag AG, Ostfildern.  
Herstellung: Stückle, Ettenheim  
Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern





## INHALT

Jan./Feb. 2007: DAS REICH GOTTES · MYSTERIEN DES LEBENS JESU VI, S. 1-94  
März/April 2007: CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN, S. 95-214  
Mai/Juni 2007: FREUNDSCHAFT, S. 215-326  
Juli/Aug. 2007: TREUE – BUND – VERSPRECHEN, S. 327-430  
Sept./Okt. 2007: DIE NACHT, S. 431-550  
Nov./Dez. 2007: HEILIGE UNRUHE, S. 551-652

Appel, Kurt: Wen erwarten wir? Wer erwartet uns? Eine adventliche Meditation	647
Backhaus, Knut: Aufbruch ins Evangelium. Unruhe als urchristliches Existential	555
Brague, Rémi: Schluss mit den «drei Monotheismen»!	98
Bürkle, Horst: Der Meister und seine Jünger. Eine Grundbeziehung in den Religionen	194
Demmer, Klaus: Treue zur empfangenen Berufung. Eine Lebensaufgabe im Dienst der Kirche	362
Denker, Alfred: Nachtgesang. Eine Erörterung des Nachtmotivs in der Dichtung Georg Trakls	495
Dulles, Avery: Die Dechristianisierung Europas: Sind die Amerikaner die nächsten?	81
Essen, Georg: Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung	382
Figura, Michael: «Jesus verkündigte das Reich und gekommen ist die Kirche». Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche	18
–: Ruhelos ist unser Herz, bis es in dir ruht. Nachwirkungen des augustinischen <i>cor inquietum</i> (Conf. 1,1) bei Henri de Lubac	567
Gassmann, Michael: Wanderer auf einem schmalen Grat: Einige Gedanken zum Werk Arvo Pärts	316
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: «Im Dunkel wohl geborgen». Edith Steins mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» (1942)	463
–: Editorial	551
Greshake, Gisbert: Gott und sein Wort. Eine Glosse zum Verhältnis von Christentum und Islam	172
Grovier, Kelly: Die Nacht ist wie ein Dinosaurier. Ein Gedicht	505
Häberle, Lothar: Anker gegen den Relativismus. Zu den Dialogen von Joseph Kardinal Ratzinger mit Marcello Pera sowie mit Jürgen Habermas und Paolo Flores d'Arcais	586



Hänggi, Hubert: Wie Hindus Christus sehen	184
Hatrup, Dieter: Carl-Friedrich von Weizsäcker 1912–2007	322
Henrici, Peter: Editorial	1
Henrix, Hans Hermann: Jesus Christus und das Judentum	159
Hünemann, Peter: Jesus Christus, unser Freund. Eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu von Nazareth	247
Kasper, Walter: Religion und die Zukunft des Menschen	300
Kessler, Stephan Ch.: «Freunde im Herrn» – Das Freundschaftsideal des Ignatius von Loyola	258
Klößner, Stefan: Von ungebrochener Vitalität. Eine aktuelle Momentaufnahme zum Gregorianischen Choral	639
Knop, Julia: Einstimmen in die Verheißung. Zur Theologie des Ehesakraments	346
Koch, Kurt: Zwei Formen des einen Römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Benedikt XVI.	422
Kock, Erich: Nacht, lichte Nacht	502
Kutzer, Mirja: Wandlungen in der spätmodernen Beziehungskultur. Literarische Beobachtungen bei Botho Strauß	371
Maier, Hans: Dreierlei Reiche. Von den Schwierigkeiten der Deutschen mit dem Reich	61
Marion, Jean-Luc: Lustiger oder die Intelligenz des Glaubens	506
Meier, Herbert: Brief an die Schauspieler	91
Menke, Karl-Heinz: Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie	114
Michel, Florian: Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik	66
Neusner, Jacob: Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit	293
Novak, Michael: Einsame Atheisten	617
Peters, Ulrich: Grußwort des neuen Verlags	327
Regguzoni, Giuseppe: Im Sonnenhimmel. Franz von Assisi und Dominikus als Streiter Gottes in Dantes Divina Commedia	576
Schlögl-Flierl, Kerstin: Freundschaft im Spiegel der Gegenwartsliteratur	270
Schneider, Michael: Die Erfahrung der Gottes-Nacht als Existential einer Berufung? Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung	444
Schockenhoff, Eberhard: Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin	232



Slesinski, Robert: Die Liturgie als Epiphanie des Gottesreiches bei Alexander Schmemmann	33
Söding, Thomas: Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft	3
–: Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv	220
Spaemann, Robert / Zaborowski, Holger: Ein Tier, das versprechen und verzeihen darf. Ein Gespräch	336
Spieckermann, Hermann: Gott und die Nacht. Beobachtungen im Alten Testament	434
Spieker, Manfred: Christen und Muslime in Deutschland. Ein Vergleich der Texte der Deutschen Bischofskonferenz (2003) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006) aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre	513
Splett, Jörg: Glaube und Vernunft. Zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.	524
Striet, Magnus: Faszination Buddhismus oder der Glaube an Christus?	177
Stubenrauch, Bertram: Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen	138
Stuhlmacher, Peter: Joseph Ratzingers Jesus-Buch – Ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser	399
Tück, Jan-Heiner: Editorial	95
–: Wie freundschafts(un)fähig sind wir?	215
–: Die Zeit widerrufen oder: Vermächtnis einer Freundschaft. Zu Thomas Bernhards «Wittgensteins Neffe»	282
–: Treue – Bund – Versprechen. Ein Auftakt in Aphorismen	328
–: Jesus – Tora in Person und Gabe der Vergebung. Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels	509
–: Jesus – «das Wort Gottes in Person». Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner	537
–: Einbruch der Barmherzigkeit. Herbert Meiers Theaterstück «Elisabeth. Der Freikauf»	549
Verweyen, Hansjürgen: «Civil Religion» und Weltpolitik. Zur Funktionalisierung Gottes in den USA	205
Wahle, Stephan: Licht in der Finsternis. Die nächtlichen Liturgien von Ostern und Weihnachten	478
Weber, Hubert Philipp: «Du aber bleibst, der du bist». Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes	408
Zaborowski, Holger: Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension des Deutschen Idealismus	39



Zaborowski, Holger: Konkrete Wahrheit unter eschatologischem Vorbehalt. Jenseits der abstrakten Alternativen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus	152
–: / Spaemann, Robert: Ein Tier, das versprechen und verzeihen darf	336
–: Zur Nacht. Editorial	431





## JETZT SCHON UND NOCH NICHT – DAS GOTTESREICH

*Editorial*

Im Zentrum des Wirkens Jesu – wie auch des lichtreichen Rosenkranzes – steht die Verkündigung des nahen Gottesreiches. Sie ist von allen «Mysterien» – geschichtlichen Geschehnissen, die Gottes Heilswirken zugleich einhüllen und offenbaren – zugleich das verstehbarste und das geheimnisvollste. Was Jesus «mit Taten und mit Worten» (*Dei Verbum 2*) verkündigt, was er zum Hauptinhalt seiner Verkündigung gemacht hat, das verkündet er doch offenbar so, dass er von seinen Zeitgenossen (und von uns, die wir heute noch sein Wort vernehmen) verstanden werden kann. Doch zugleich verkündet er durch Zeichen und Gleichnisse, deren Sinn nur von denen verstanden wird, die sie im Glauben aufnehmen (Thomas Söding). So bleibt das Geheimnis gewahrt.

Die herannahende Gottesherrschaft ist und bleibt ein Geheimnis. Wie könnte es anders sein? Das Gottesreich, die *basileia tou theou*, gehört zum innersten Wesen des dreifaltigen Gottes selbst; es ist das erlösende Aufleuchten seiner siegreichen Gottesmacht in seiner Schöpfung, in der Menschenwelt. Dass dieses geoffenbarte und doch verborgen bleibende Geheimnis von jeher den nachdenkenden, grübelnden und phantasierenden Verstand vieler Menschen gereizt hat, ist verständlich – ähnlich wie das Eschaton, das Zeitenende. Beide interessieren alle im jüdisch-christlichen Umkreis lebenden Menschen höchst existentiell; es geht um das Ganze ihrer Zukunft, um ihren letzte Lebenssinn. Wir kennen die wuchernde, meist Angst und Schrecken verbreitende Weltuntergangsliteratur, wir kennen aber auch die Utopien, die Zukunftshoffnungen, die aus der Vorstellung des Gottesreiches hervorgegangen sind und immer noch hervorgehen.

Das erste und fast das Einzige, was sich vom Gottesreich mit Gewissheit sagen lässt, ist das in der Eschatologie schon topische «Jetzt schon und noch nicht». Bezüglich des Gottesreiches müsste es allerdings eher umgekehrt lauten: «Noch nicht und doch jetzt schon». Es geht beim Eschaton wie beim Gottesreich also weniger um eine Wesensbestimmung (die uns weitgehend versagt bleibt) als um das (zeitliche) Da-sein einer Realität. Mit Jesus Christus ist das Reich «da» (Thomas Söding), und die Frage stellt sich, ob und wie es auch in der Kirche «da» ist. Die Frage hat die Kirchenväter eingehend beschäftigt; dann wurde es in der Theologie jahrhundertlang eher still um sie, bis die Frage im zwanzigsten Jahrhundert wieder aufgegriffen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil samt seinen Folgedokumenten soweit wie möglich beantwortet worden ist (Michael Figura).

Um so intensiver hat man sich in den dazwischen liegenden Jahrhunderten außertheologisch mit dem Da-sein des oder der Hoffnung auf das Gottesreich in einer

menschlich-geschichtlich fassbaren Gestalt befasst. Mancherlei Säkularisierungen oder Historisierungen des Gottesreichgedankens kamen auf. Am wirkmächtigsten wurde einerseits der Millenarismus, das «Tausendjährige Reich», und andererseits die Lehre des Joachim von Fiore über die drei Reiche (Michael Figura). Sie fand im deutschen Sprachgebiet durch Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* weite Verbreitung und hat wohl noch die Benennung des «Dritten Reichs» (Hans Maier) mitbestimmt. Auch die klassische deutsche Philosophie hat sich des Gottesreichgedankens bemächtigt, das in ihr zu einem «Vernunftreich» wurde (Holger Zabrowski) – bis Hegel nach dem «Tod Gottes» im Säkularismus der Neuzeit das Gottesreich in dem mit der Reformation verbandelten preußischen Staat glorreich Urständ feiern ließ.

All diese historischen, innergeschichtlichen «Metamorphosen der Gottesstadt» (Gilson) bzw. der «himmlischen Stadt» (Badde) können hier nur angedeutet werden. Ihre ausführlichere Betrachtung würde die kaum ermessbare politisch-kulturelle Fruchtbarkeit eines an sich streng theologischen Geheimnisses erweisen, aber auch die säkularisierende Kraft menschlichen, interessegeleiteten Nachdenkens darüber.

In der Reihe unserer Hefte über die Mysterien des Lebens Jesu interessiert uns jedoch in erster Linie, wie das Geheimnis des «noch nicht und doch jetzt schon» anwesenden Gottesreiches in der Kirche nicht so sehr verstanden, als gelebt werden kann. Ein privilegierter Ort für dieses eschatologisch polarisierte Leben ist die Feier der Liturgie und insbesondere der Eucharistie. Ihre Hinordnung auf das himmlische Jerusalem bleibt in der ostkirchlichen Tradition lebendiger bewusst (Robert Slesinski) als in unserer mehr erdverhafteten lateinischen.

Typisch lateinisch ist dagegen die Feier des Christkönig-Festes mit ihren unübersehbaren politischen und «kulturkämpferischen» Bezügen. (Florian Michel). Es genügt, sich daran zu erinnern, dass am 23. Oktober 1922, acht Monate nach Amtsantritt Pius' XI. und genau zwei Monate vor Erscheinen seiner ersten Enzyklika, der Marsch auf Rom stattfand. Wer in den Dreißiger und Vierziger Jahren die den Festlichkeiten des Nationalsozialismus nachgebildete Fahnenfülle und den schmetternden Gesang der Christkönigs-Feiern miterlebt hat, konnte die politische Brisanz des Christkönigsgedankens nicht übersehen.

Zum Glück wurde dann im Evangelium verkündet, dass «mein Reich nicht von dieser Welt» ist (Joh 18,36). Das wehrt, zusammen mit der Kreuzinschrift, jeden Versuch ab, das Gottesreich als innerweltliche Antithese zu einem weltlichen Reich zu verstehen (oder auch als sein Vorbild) oder sich, wenn auch in kirchlichem Kontext, anheischig zu machen, das Gottesreich mit menschlichen Mitteln aufzubauen oder herbeizuführen. Sein Kommen ist und bleibt Gottes Geheimnis, um das wir nur beten können.

+ Peter Henrici



THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

## LEHRE IN VOLLMACHT

*Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft*

### 1. Vollmacht

«Sie staunten über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten», so gibt Markus gleich zu Beginn des Evangeliums den starken Eindruck wieder, den Jesus bei seinen Landsleuten hinterlässt (Mk 1,22). Unmittelbar danach wird der Evangelist von einer Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kapharnaum berichten (Mk 1,21-28). Woher aber die Vollmacht (*exousia*) kommt und ob sie Jesus überhaupt zusteht oder nicht vielmehr angemäÙt ist, wird eine der kritischen Fragen sein, die das ganze Evangelium durchziehen.<sup>1</sup> Die Bewohner von Nazareth werden mit der Antwort nicht fertig: «Woher hat er das? Welche Weisheit ist ihm gegeben? Und die Wunder – durch wessen Hand sind sie geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns?» (Mk 6,2f.). Die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Presbyter, die den Hohen Rat bilden, werden ihn nach der Tempelaktion fragen: «In welcher Vollmacht tust du das? Wer hat dir diese Vollmacht gegeben, dass du das tust?» (Mk 11,28). Dass sie stutzen und fragen, spricht nicht gegen sie. Denn was Jesus sagt und macht, ist unerhört. Gerade aus der Kritik wird deutlich: Die Vollmacht Jesu ist weit mehr als eine Lizenz zum Heilen oder eine Erlaubnis zu lehren. Bei Jesu Vollmacht geht es um Gott. Dem naheliegenden Einwand der Schriftgelehrten «Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» vermag Jesus nur mit dem Hinweis zu begegnen, dem Menschensohn eigne die «Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben» (Mk 2,10). Er, der Menschensohn, beansprucht Gottes Vollmacht. Hätte er sie nicht, könnte er dem Gelähmten die Sünden nicht vergeben und ihn nicht heilen (Mk 2,1-12).

*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 Theologenkommision.*

Damit Jesus sagen und tun kann, was er zu sagen und zu tun hat, braucht er die Vollmacht Gottes selbst. Keiner könnte sagen, was er sagt, und tun, was er tut, wenn nicht in Gottes Vollmacht, Gottes Auftrag, Gottes Namen.<sup>2</sup> Es gälte, den Sohn der Maria aus Nazareth als den Sohn Gottes zu entdecken und den vermeintlichen Frevler als den Gottesknecht, der sein Leben einsetzt «als Lösepreis für viele» (Mk 10,45).<sup>3</sup> Die Vollmacht, die er in Anspruch nimmt, hat christologisch das größte Gewicht; die Hoheitstitel können die Bedeutung der gelebten Christologie Jesu nur nachbuchstabieren. Die Worte und Taten erhellen einander und verweisen beide auf ihn: den Sprechenden und Handelnden. Ohne ihn lassen sie sich nicht verstehen. Er selbst äußert sich – in aller Offenheit – durch das, was er sagt und tut; er verstellt sich nicht, sondern lässt sich erkennen. Er wahrt sein Geheimnis, das Geheimnis Gottes, um es den Menschen, die ihn reden und machen lassen, zu erschließen.

Die Vollmacht Jesu ist seine Freiheit, ganz für Gott und die Menschen zu leben. Sie ist seine Kompetenz, die Gottesherrschaft in Wort und Tat so zu verkünden, dass sich ereignet, was er sagt, und ins Wort hebt, was er tut. Sie ist sein Recht, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln. Sie ist die Kehrseite seiner Ohnmacht, in der er die Ungerechtigkeit der Welt erleidet und nach der Gerechtigkeit Gottes ruft (Mk 15,34).<sup>4</sup> Denn die Vollmacht des Menschensohnes besteht in seiner Hingabe, und die Hingabe ist seine Vollmacht.

## 2. Gottesherrschaft

Jesu Vollmacht dient der Aufrichtung der Gottesherrschaft.<sup>5</sup> Hätte er keine Macht, könnte er viel ankündigen, aber nichts bewirken. Diente seine Macht nicht ganz der Liebe Gottes, wäre er ein Tyrann der Tugend. Jesus ist aber der Heiland: der Sohn Gottes, der in der Kraft des Heiligen Geistes die Herrschaft Gottes verkündet und vermittelt. So stellt es Markus, dem Matthäus folgt, zu Beginn seines Jesusbuches dar: Auf die Taufe im Jordan (Mk 1,9ff.) und die Versuchung in der Wüste (Mk 1,12f.) folgt die Verkündigung in Galiläa: «Erfüllt ist die Zeit, genaht die Gottesherrschaft. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1,15). Das ist das «Evangelium Gottes» (Mk 1,14). Nach Lukas ruft Jesus die Gabe des Geistes in der Antrittspredigt wach, die Jesus mit Worten Jesajas (Jes 61,1f.) in Nazareth hält: «Der Geist des Herrn ruht auf mir. Denn er hat mich gesalbt, den Armen das Evangelium zu bringen. Er hat mich gesandt, den Gefangenen die Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Unterdrückten in die Freiheit zu senden und ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden» (Lk 4,18). Wenig später, nach einem ersten Tag vollmächtigen Wirkens mit zahlreichen Heilungen in Kapharnaum, sagt Jesus nach Lukas: «Auch in

anderen Städten muss ich die Gottesherrschaft verkünden; denn dazu bin ich gesandt» (Lk 4,43).

«Gottesherrschaft», wörtlich «Königsherrschaft» (*basileia*), ist ein großes Wort der Hoffnung Israels.<sup>6</sup> Es wird nicht sehr oft gebraucht, hat aber einen guten Klang. Daniel verwendet es, um entgegen allen Weltmächten, die einander ablösen und an Grausamkeit überbieten, die Souveränität und Majestät, aber auch die Treue und das Erbarmen Gottes ins Bild zu setzen, der am Ende alles beherrscht (Dan 2). Jesajas Vision zeigt den messianischen Friedenskönig, in dessen ewiger Herrschaft sich Gottes Verheißung erfüllt (Jes 9.11). Die Psalmen wissen, dass nur einer der wahre König Israels und der Völker ist: Gott allein (Ps 47; 146).<sup>7</sup> Das Buch der Weisheit Salomos erzählt Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 27,41–45) so nach, dass ihm das Reich Gottes gezeigt worden sei: die heiligen Geheimnisse des Himmels (Weish 10,10).

Die «Gottesherrschaft» hat eine mystische und eine politische Seite. Die Mystik der Gottesherrschaft lebt von spirituellen Erfahrungen der Gottesgegenwart im Gebet, von der Liturgie des Gotteslobes, von prophetischen Visionen vollendeter Gerechtigkeit und von Einsichten der Weisheit in Gottes Schöpfung, Gottes Weltordnung, Gottes Vorsehung. Jesus nimmt die Mystik der Gottesherrschaft im Vaterunser auf: «Dein Reich komme», lautet bei Lukas (Lk 11,1–4) und Matthäus (Mt 6,9–13) die zentrale Bitte des ersten Teiles. Der Vater heilige seinen Namen, dass seine Herrschaft komme und sein Wille geschehe, auf das Brot für alle da sei und das Böse besiegt, die Schuld vergeben, die Erlösung geschenkt werde. Die Basileia-Bitte richtet sich auf die zukünftige Vollendung des Kommenden und Gekommenen: Gottes Reich ist, wie Matthäus immer sagt, das «Reich der Himmel»; denn Gottes Reich liegt jenseits der Welt, jenseits des menschlichen Erfahrungs- und Gestaltungsraumes, jenseits des Todes. Doch Jesus verkündet, dass Gott mit seiner Herrschaft bereits gegenwärtig «nahe» ist (Mk 1,15). Gott hat die Grenze zwischen Himmel und Erde durchbrochen; er ist zu den Menschen vorgestoßen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Seine Herrschaft ist schon «mitten» unter ihnen (Lk 17,20f.) – weil Jesus gekommen ist und sie bringt. Die Mystik der Gottesherrschaft ist keine enthusiastische Verzückung. Sie zeigt sich vielmehr dort, wo im Geist Gottes die Gegenwart Gottes wahrgenommen wird: in der Gottes- und der Nächstenliebe, im Schrei nach Gerechtigkeit, im Erhalt der Schöpfung. Das Beten des Vaterunsers ist die dichteste Form der Basileia-Mystik Jesu. Paulus hat das genau verstanden: «Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, wieder zur Furcht, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba – Vater» (Röm 8,15).

Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt von der prophetischen Analyse, dass keine menschliche Herrschaft, werde sie auch noch so sehr mit messianischen Attributen ausgestattet, vollkommene Gerechtigkeit

und ewigen Frieden bringen kann. Es bliebe immer noch die vergangene Ungerechtigkeit; es blieben die Opfer, die am Wegesrand liegen; es bliebe die Begrenztheit menschlicher Kräfte bei allem noch so guten Willen. Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt auch vom Wissen um die Verführung der Macht. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung hat dafür in radikaler Selbstkritik zahlreiche Beispiele unter den Königen Israels parat. Wem letztlich allein die Macht gebührt, wer letztlich allein alles gut machen kann, ist einzig und allein der eine Gott. Die Zeloten haben allerdings aus diesem Wissen die Konsequenz gezogen, sie müssten im Namen Gottes direkt die Herrschaft übernehmen. Das Ergebnis war die Katastrophe des Jüdischen Krieges mit einem schrecklichen Blutbad in Jerusalem und der Zerstörung des Tempels. Jesus hat den Evangelien zufolge dieses Unglück vorhergesehen. Er hat auch den kapitalen Fehler des Zelotismus erkannt: Heiligkeit mit Gewalt durchzusetzen und die Einzigkeit Gottes zu verletzen, indem Gott als Konkurrent menschlicher Mächte ins politische Geschäft hineingezogen wird. Gottes Herrschaft steht aber außer Konkurrenz. Das bringt Jesu Sprichwort zum Ausdruck: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Mk 12,13-17). Jesus stellt nicht, fein säuberlich getrennt, dem Recht des Kaisers das Recht Gottes zur Seite. Das Gewicht liegt auf dem zweiten Teil. Das bei Markus bald folgende Doppelgebot stellt klar: Nichts geht über die Gottesliebe (Mk 12,28-34). Aber die Konsequenz ist nicht die radikale, die fundamentalistische Verneinung des Politischen, so wenig sie dessen Sakralisierung wäre. Wer Gott gibt, was ihm gebührt, gibt deshalb auch dem Kaiser, sofern er um der irdischen Gerechtigkeit willen notwendig ist, und begrenzt seinen Anspruch, sofern er den Menschen das Heil nicht bringen kann.

Die politische Dimension der Gottesherrschaft nimmt Jesus wahr, indem er sich für die Armen, die Verlorenen und Vergessenen einsetzt und ihnen den Weg zurück ins Gottesvolk eröffnet. Auf diesem Weg wird er selbst zum Armen, Verworfenen, Vergessenen. Die Evangelien sehen darin keinen Widerspruch, sondern eine Konsequenz der Politik wie aber auch der Mystik Jesu. «König der Juden» steht über dem Kreuz geschrieben (Mk 15,28 parr.). Was Jesus bloßstellen soll, offenbart paradox die Aufrichtung der Gottesherrschaft durch seinen Dienst, seine Gewaltlosigkeit und Hingabe. In den Szenen der Spötter unter dem Kreuz werden die großen Momente seines Lebens, die Sternstunden seiner Reich-Gottes-Predigt in Erinnerung gerufen und ins Lächerliche gezogen: «Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten! Der Christus, der König von Israel, er steige herab vom Kreuz, damit wir sehen und glauben» (Mk 15,31f.). Auf Golgatha zeigt sich der ganze Ernst des Dienstes Jesu für die Gottesherrschaft; und nur wer Jesu Worte im Ohr und Jesu Taten vor Augen hat, kann begreifen, was sich am Kreuz ereignet: die Gegenwart Gottes im geschundenen Leib des von den

Menschen verworfenen Gottessohnes, das Licht der Gottesherrschaft in der Finsternis der neunten Stunde.

### 3. Wunder

Von keinem Menschen in der Antike sind auch nur annähernd so viele Wunder überliefert wie von Jesus. Die Überlieferung ist so breit, so alt, so vielstimmig, dass die Historizität der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen nicht ernsthaft in Frage stehen kann, so stark auch immer die einzelnen Erzählungen stilisiert sind. Aber das griechische Fachwort, *thauma* (lateinisch: *miraculum*), wird in den Evangelien nicht benutzt. Vom Verb *thaumazein* – wundern abgeleitet, stellt es das Unerklärliche, Spektakuläre, Frappierende heraus. Jesus aber arbeitet mit anderen Mitteln. Die neutestamentlichen Wundergeschichten lieben die leisen Töne. Ein Gespräch unter vier Augen, im Haus, am Wegesrand, abseits der Menge, eine zarte Geste der Berührung – in dieser Intimität spielt sich das Entscheidende ab. Kraft hat das Gebet (Mk 9,27f.). Es kommt auf den Glauben an – der Kranken wie der Hörer und Leser der Wundergeschichten. «Dein Glaube hat dich geheilt» (Mk 5,34; 10,52 u.ö.), ist das am häufigsten überlieferte Wort. Es stellt nicht nur fest, was geschehen ist, sondern bewirkt die Heilung: Es ist ein Zuspruch des rettenden Glaubens, der durch Jesu Gegenwart entzündet wird. Das Neue Testament verschweigt aber nicht die Brüchigkeit des Wunderglaubens. Jesus stößt die Menschen nicht vor den Kopf, die sich von ihm faszinieren lassen, weil er so viele Kranke heilt und böse Geister austreibt. Doch er zeigt ihnen, wie viel mehr sie von ihm erhoffen dürfen, wenn sie ihm Glauben schenken in seiner wahren Botschaft. Deshalb stehen die Wundergeschichten in den Evangelien nicht für sich, sondern sind in die ganze Geschichte Jesu eingeordnet: vom Jordan bis nach Golgatha, von Bethlehem über Nazareth bis nach Jerusalem und ans Ende der Welt.

Was in den deutschen Bibelübersetzungen regelmäßig mit «Wunder» wiedergegeben wird, hieße in den synoptischen Evangelien, genauer übersetzt, «Kräfte» oder «Machtstaten» (*dynameis*; lateinisch: *virtutes*). Die Wortwahl ist bezeichnend. Jesu «Wunder» setzen nicht auf das Spektakel, sondern auf die Kraft, die Dynamik der Gottesherrschaft. Das Deutsche bringt beides enger zusammen als das Griechische: Die Macht (*dynamis*) der Wunder verdankt sich der Vollmacht (*exousia*) Jesu, und seine Vollmacht zeigt sich in seinen Heilungstaten, die sich der schöpferischen, heilenden Macht seines Wortes verdanken.

Nach den Evangelien wird Jesus immer wieder bedrängt, ein «Zeichen» (*semeion*) zu setzen, das ihn als Messias ausweisen und die Frage nach seiner Vollmacht beantworten soll (Mk 8,11ff parr.; Lk 11,29–32 par Mt 12,38–42; Joh 2,18f; 6,30). Wahrscheinlich ist an ein besonders spektakuläres Beglaubig-

gungswunder gedacht.<sup>8</sup> Diese Erwartung wird offenbar aus den Kriterien abgeleitet, nach denen in Dtn 13 und Dtn 18 zwischen wahrer und falscher Prophetie unterschieden wird. Denn die Zeichen und Wunder, die den wahren Propheten erweisen, müssen nach Form und Inhalt mit dem Monotheismus übereinstimmen. Also muss Jesu «Zeichen», wie verlangt «vom Himmel» kommen. Jesus aber lehnt die Zeichenforderung jedes Mal rundweg ab. Denn ein solches Zeichen könnte alles mögliche zeigen, aber nicht ihn selbst, den Boten der Gottesherrschaft. Er würde die Kranken als Mittel zum Zweck der Selbstdarstellung benutzen.

Das einzige Motiv Jesu aber, Kranken zu helfen, ist sein Mitleid mit denen, denen sonst auf dieser Welt nicht zu helfen ist (Mk 1,41 parr; 9,22; Lk 7,13 u.ö.). Mit seinen Wundern leistet Jesus Samariterdienste. Er ist der «Arzt» der Kranken (Mk 2,17). Bitten von Kranken und ihren Begleitern um Heilung verweigert er sich nicht. Sie fordern kein Legitimationswunder, sondern schreien um Hilfe. Dieser Schrei verhallt nicht ungehört. Jesus verschafft ihm Recht. Seine Liebe ist so groß, dass sie gesund macht. Wenn er, der Heilige, Kranke und Besessene berührt, infiziert er sich nicht mit deren Unreinheit, sondern steckt sie mit seiner Reinheit an, mit der rettenden Kraft der Gottesherrschaft.<sup>9</sup> Die Wunder haben nicht nur eine medizinische, sondern auch eine soziale und religiöse Dimension: Wer vom Aussatz gereinigt, von Blutungen geheilt, von der Besessenheit befreit ist, kann wieder am Alltags- und am Festtagsleben des Gottesvolkes teilnehmen. Das ist ein Teil des «Friedens», den Jesus jetzt schon schenkt (Mk 5,34), weil ihn die Gottesherrschaft vollenden wird.

In einer ganzen Reihe von Worten deutet Jesus sein Wunderwirken. Meist ist er gehalten, in Kontroversen Stellung zu beziehen. Ihm wird vorgeworfen, «im Namen des Obersten der Dämonen die Dämonen auszutreiben» (Mk 3,22-27 parr.). Dagegen argumentiert er, der Teufel würde sich selbst schwächen, wenn er Menschen mit Jesu Hilfe aus seiner Gewalt entließe. Der Umkehrschluss: Jesus treibt im Namen Gottes die Dämonen aus. Das erkennt, wer nicht auf die numinose Macht des Wundertäters fixiert ist, sondern sich auf die heilende Wirkung der Exorzismen konzentriert. Das macht Jesus. Deshalb kann er auch die Jünger beruhigen, die besorgt sind, dass ein fremder Wundertäter «im Namen» Jesu Dämonen austreibt, ohne ihnen nachzufolgen: «Wer nicht gegen uns ist, ist für uns» (Mk 9,38-41).<sup>10</sup> Noch unbekümmerter ist sein Bildwort in Mk 3: Jesus stellt sich als Meisterdieb dar, der in Satans Haus einbricht, um ihm die armen Seelen zu stehlen, die er in Geiselschaft genommen hatte.

Das positive Pendant haben Lukas und Matthäus, einer alten Tradition folgend, in ihre Version des Streitgesprächs eingebaut: «Wenn ich mit dem Finger Gottes (bei Matthäus: mit dem Geist Gottes) die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft zu euch vorgestoßen» (Lk 11,20 par. Mt 12,28).<sup>11</sup>

Den «Finger Gottes» kennt Israel aus dem Exodus (Ex 8,15) und der Schöpfungstheologie (Ps 8,4); er steht für die Macht und Souveränität, auch die Leichtigkeit des Handelns Gottes, der ohne jede Anstrengung vollbringt, was er will. So zeigen auch die neutestamentlichen Exorzismusgeschichten nicht schwere Kämpfe zwischen Gott und Teufel um die Vorherrschaft auf Erden, sondern den souveränen Sieg des Guten über das Böse. Einige Dämonen in den neutestamentlichen Geschichten versuchen zwar, ein wenig Widerstand zu leisten, wenn sie Jesus bei seinem Namen rufen: «Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes» (Mk 1,24). Aber damit sprechen sie ihr eigenes Urteil: Sie müssen das Feld räumen. «Konsequenter» sind die Dämonen von Gerasa in der heidnischen Dekapolis (Mk 5,1-20), die sich gleich zu tausenden Jesus ergeben, da sie seiner ansichtig werden, und nur noch um einen gnädigen Tod bitten, der ihnen auch, mit jüdischem Humor, in Form einer Schweineherde gewährt wird, die sich in den See Genezareth stürzt wie Lemminge ins Meer.

Von den Machttaten spricht auch Jesu Antwort auf die Täuferfrage: «Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?» (Lk 7,8-13 par. Mt 11,2-6). Es ist die Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft im Kommen Jesu, anders gesagt: nach der Gottessohnschaft Jesu, der die Gottesherrschaft kommen lässt. Johannes fragt aus dem Gefängnis, nachdem er von Jesu «Taten» gehört hat (Mt 11,2; vgl. Lk 7,8). Jesus spiegelt ihm seine Frage zurück, indem er seine Taten ins Licht der Heiligen Schrift rückt: «Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätziges werden rein und Taube hören und Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,5 par. Lk 7,22). In freier Form zitiert er jesajanische Prophetie (Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1). Jesus nimmt in Anspruch, die Verheißung zu erfüllen. Aber mehr als das<sup>12</sup>: Jesaja denkt nicht an wirkliche Wundertaten. Die Heilungen, die er ankündigt, sind Bilder für das kommende Heil der Vollendung: für die Wiederherstellung Israels, die Überwindung der Not, die Vergebung der Schuld, die Erneuerung des Lebens. Jesus hingegen wirkt tatsächlich jene Wunder. Auch sie haben metaphorischen Charakter; auch sie verweisen auf die Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft. Aber sie sind wirklich geschehen. Die Wunder sind Realsymbole der Basileia. Sie zeigen, dass sie Heil für Leib und Seele bringt, die umfassende Erlösung. Sie stellen sie noch nicht her. Alle Geheilten werden sterben müssen. Auch die Tochter des Jäirus, der Jüngling von Nain und Lazarus kehren ins irdische Leben zurück. Aber darin ist die Verheißung des ewigen Lebens gegeben. Bei Markus verstehen das die begeisterten Menschen am besten, die Zeuge wurden, wie Jesus mitten in der Dekapolis einen Taubstummen heilt: «Gut hat er alles gemacht, und die Tauben macht er hören und die Stummen sprechen» (Mk 7,27).

#### 4. Gleichnisse

Die Gleichnisse sind die wichtigste Form der Lehre Jesu (Mk 4,1-34). Auch von Pharisäern und Rabbinen sind Gleichnisse überliefert.<sup>13</sup> Wie alle guten Lehrer haben sie die Möglichkeiten des anschaulichen, packenden, lehrreichen Erzählens geschätzt. Der alttestamentliche Pate der Gattung ist Nathan, der weise Prophet; mit der rührenden Geschichte vom Armen, dessen einziges Lämmlein der Reiche aus Geiz stiehlt, um es zu schlachten, appelliert er an Davids Gerechtigkeitssinn und bringt ihn damit zur Selbstkritik, zur Reue und Besserung angesichts seines Ehebruchs mit Bathseba, der späteren Mutter Salomos (2 Sam 12). Wer eine Geschichte zu erzählen weiß, fesselt die Aufmerksamkeit, schafft Identifizierungen mit den Figuren und ermöglicht so Übertragungen, die auf neuen Einsichten und Motivationen beruhen.

Jesus war ein begnadeter Gleichniserzähler.<sup>14</sup> Jedes literaturwissenschaftliche Lexikon nennt seine Gleichnisse als Musterbeispiele der Gattung. Sie erheben aber auch einen starken theologischen Anspruch. Nach Mk 4,11f. erschließen sie das «Geheimnis der Gottesherrschaft». Sie offenbaren es, aber sie zeigen zugleich, dass die Nähe und Ferne, die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft ein Mysterium ist, das sich nur denen eröffnet, die Jesus mit den Augen des Glaubens zu sehen beginnen. Die Gleichnisse verstopfen denen die Ohren, die Jesus ablehnen, weil sie seine Vision der Gottesherrschaft nicht teilen. Doch sie öffnen allen die Ohren, die Gott zu Hörern des Wortes machen will: «Denn nichts ist verborgen außer zu dem Zweck, offenbar zu werden» (Mk 4,21).

Die Gleichnisse sind Bildgeschichten. Aber sie malen nicht das Glück der Vollendung im Himmelreich aus, obgleich sie auch die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles (Lk 14,15-24 par Mt 22,1-10; Lk 15,22f) und der Hochzeit (Mk 2,19f. par.; Mt 22,1-12; 25,1-13) verwenden. Jesus erzählt vielmehr Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörer: von Königen und Knechten, von Hausfrauen und Grundbesitzern, von Bauern und Richtern, von Witwen und Kindern, Vätern und Söhnen. Es sind Geschichten aus Küche und Backstube, Haus und Hof. Es sind Feld-, Wald- und Wiesengeschichten. Jesus schaut auch ins Buch der Natur. Aber seine Gleichnisse erzählen nicht von der weiten Landschaft Galiläas, den hohen Bergen des Libanon oder den Gefahren des Meeres, sondern bleiben im Bereich, der von den Menschen kultiviert ist: auf dem Acker, im Garten, auf dem Fischerboot. Die Gleichnisse sind so konkret, dass sie einer Sozialgeschichte Galiläas reiches Anschauungsmaterial geben: von Agrartechniken bis zu Lohnzahlungen, von Korruption bis zu Erpressung, von Pacht- und Erbrecht bis zur Schuldknechtschaft. Viele Gleichnisse arbeiten aber auch mit Symbolen, die aus der Geschichte Israels, aus

dem Alten Testament bekannt sind: Beim Weinberg darf man an Israel, beim Samen an das Wort Gottes, beim Bräutigam an den Messias denken. Die Symbole sprengen nicht die Geschichten, sondern geben ihnen Tiefgang.

Es sind glückliche und traurige Geschichten, überraschende und typische. Immer sind sie auf den Punkt formuliert; sie können leicht behalten und gut nacherzählt werden. Oft sind sie im Neuen Testament so knapp formuliert, dass sie zum Ausschmücken im Nacherzählen einladen; bei Lukas hingegen haben sie ein so grandioses Timing, dass sie so und nicht anders wiedergegeben werden wollen, wie sie in seinem Evangelium präsentiert werden.<sup>15</sup>

In diesen Gleichnissen beansprucht Jesus, gültige Aussagen über Gott und die Welt, über Gottes Herrschaft und Gottes Christus zu treffen. Die Gleichnisse sind Zeugnisse narrativer und metaphorischer Theologie Jesu. Sie argumentieren nicht wie die Streitgespräche (z.B. Mk 12,13-27); sie suchen nicht pointierte Präzision wie weisheitliche Lehrworte (Mt 7,12). Sie bringen keine autoritative Gesetzesinterpretation wie halachische Traditionen (Mk 7,1-23). Sie sind auch keine prophetischen Visionen, wie sie den Endzeitreden (Mk 13 parr.) zugrunde liegen, und kein prophetischer Heilszuspruch wie die Seligpreisungen (Lk 6,20ff. par. Mt 5,3-12). Gleichnisse nutzen die Möglichkeiten des Erzählens, eine erzählte Welt zu entwerfen und die Hörer in sie zu verstricken. Sie nutzen die Möglichkeiten metaphorischer Sprache, die Welt und die Hörer neu ins Bild zu setzen. Als metaphorische Erzählungen erschließen sie im Ausgang von Alltags- und Festtagserfahrungen die Wirklichkeit der nahekommenden Gottesherrschaft.

Ohne dass dies theoretisch reflektiert würde, stiften die Gleichnisse Jesu zwei wesentliche Zusammenhänge<sup>16</sup>: zum einen zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung, zum anderen zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben der Menschen, zwischen der Lebenswelt und der Gottesherrschaft. Würde man diese Zusammenhänge theoretisch reflektieren, müsste man von der *analogia fidei* und der *analogia entis* reden. Jesus sieht die Zusammenhänge aus dem entscheidenden theologischen Grund der Einzigkeit Gottes: Der Schöpfer ist der Erlöser. Die Gottesherrschaft kommt nicht, um die Welt der Menschen zu vernichten, sondern zu verwandeln. Durch Jesus schreibt sich die Herrschaft Gottes in die Geschichten der Menschen ein, ihren Glauben, ihre Hoffnung und Liebe, auch ihr Versagen, ihre Schuld und Verblendung. Durch Jesus wird klar, wo Gott bereits in den Lebensgeschichten der Menschen gefunden werden kann, ohne dass ihnen dies schon bewusst gewesen sein muss. Wenn die Gleichnisse kleine Dramen – Tragödien und Komödien – erzählen, die auf der Bühne des Lebens spielen, machen sie den dynamischen Prozess deutlich, in dem die Gottesherrschaft kommt und alles neu macht (Mk 1,15); wenn sie Natur-Geschichten erzählen, setzen sie auf die schöpferische, in den Geschichten,

die das Leben schreibt, auf die kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft der Herrschaft Gottes.

Die Gleichnisse lassen einerseits in der gegenwärtigen Welt eine Verheißung der Erlösung erkennen und im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden: des Gerichtes und der himmlischen Seligkeit. Ein kleines Samenkorn, aus dem sich eine Pflanze, groß wie ein Baum entwickelt, in dem die Vögel des Himmels nisten können, wird, wenn man bei Jesu Wort Israels Prophetie im Gedächtnis hat (Ez 17,23; Dan 4,8f.), zum Zeichen der vollendeten Gottesherrschaft mit umfassendem Heil für Israel und die Völker (Mk 4,30ff.); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird erkennen, dass die große Stauden nicht entsteht, obwohl, sondern weil das Senfkorn so klein ist. Ein Vater, der seinem missratenen Sohn vergibt, wie er immer schon auf seine Rückkehr gewartet hatte (Lk 15,11–32), wird zum Zeichen für Gott, der seinen Messias sendet, nach den verlorenen Schafen zu suchen (Lk 15,4ff. par. Mt 18,12ff.); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird im Refrain des Vaters: «Mein Sohn war tot und lebt wieder» einen Aufgesang zum Osterfest hören.

Andererseits lassen die Gleichnisse entdecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird. Es hat, Gott sei Dank, immer schon Frauen gegeben, die sich so gefreut haben, etwas Wertvolles, das sie verloren hatten, wiedergefunden zu haben, dass sie ein kleines Freudenfest mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen feiern, koste es, was es wolle (Lk 15,8ff.); es hat, Gott sei Dank, immer schon Weinbergbesitzer gegeben, die noch dem letzten Tagelöhner eine Chance gegeben haben (Mt 20,1–16); es hat, Gott sei Dank, immer schon Bauern gegeben, die, in der Hoffnung auf eine gute Ernte, den Samen ausgestreut haben, auch wenn sie wussten, dass ein Teil verloren geht (Mk 4,3–9) – Jesus lässt in diesen Szenen und Gestalten den erkennen, der die Menschen zur Arbeit und zur Freude, zur Gerechtigkeit und zum Mitleid motiviert: Gott, den Vater, der sein Reich kommen lässt, weil Jesus und seine Jünger darum bitten.

In den Gleichnissen vom Verlorenen (Lk 15) zeigt Jesus die Gottesherrschaft als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, der die Verlorenen rettet, indem er sie aus dem Tode wieder leben lässt (vgl. Lk 7,41ff.); im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeigt er sie als machtvolle Güte, die allen gerecht wird (Mt 20,1–16). In den Saatgleichnissen stellt Jesus dar, dass die Gottesherrschaft in einem dynamischen Prozess nahekommt, der sich nicht im Zuge kultureller Evolution, sondern im Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen (Mk 4,3–9 parr.; vgl. ThEv 9), Kleinheit und Größe (Mk 4,30ff. parr.; vgl. ThEv 20) als Aktivität Gottes (Mk 4,26–29) entwickelt. In den Gleichnissen vom Festmahl (Lk 14,16–24 par. Mt 22,1–14) und den ungleichen Brüdern (Mt 21,28–32) wird aufgedeckt, in welche Krise die

Gottesherrschaft menschliche Passivität, im Gleichnis von den bösen Winzern, in welche sie unmenschliche Aggressivität stürzt (Mk 12,1-12) und wie dieses Elend von Gott zum Guten geführt wird, indem er seinem Heilsplan treu bleibt und seine Liebe zum Sohn nicht verrät. In den kurzen Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle offenbart Jesus die Gottesherrschaft als Grund einer Freude, die unbeschreiblich ist (Mt 13,45f.; vgl. ThEv 76). Eine ganze Reihe von Gleichnissen konkretisieren die Zeitansage, die Jesus mit seiner Verkündigung macht: Die Gleichnisse vom Türhüter (Mt 13,28f. parr.; Mk 13,33-37 parr.) und von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) lassen die Zeit der Gottesherrschaft als eine Zeit intensiven, aktiven, geduldigen, aufmerksamen, nüchternen, gut vorbereiteten Wartens entdecken; das Gleichnis von den anvertrauten Talenten lädt ein, die befristete Zeit auszukaufen (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-17), die Gleichnisse vom Feigenbaum und von der Türe sagen, worauf es ankommt: Umkehr zur rechten Zeit (Lk 13,6-9. 24-30).

Die Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu: Gott ist wie ein Vater – wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32); Gott ist wie ein Herr – wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-12); Gott ist wie ein Freund – wie im Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8); Gott ist wie ein Hirt – wie im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107); Gott ist wie ein Richter – wie im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und ganz anders als im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8); Gott ist wie ein Gastgeber – wie im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64). Die Gleichnisse legen aber Gott nicht auf ein bestimmtes Bild fest. Das Bilderverbot wird gerade dadurch gewahrt, dass die Gleichnisse Bildreden sind, in denen, um das Vierte Laterankonzil zu zitieren, jede Ähnlichkeit durch eine noch größere Unähnlichkeit transzendiert wird.

Die Gleichnisse sind indirekte Christologie. Jesus ist es, der die Geschichten aus dem Buch der Natur und dem Buch des Lebens als Reich-Gottes-Gleichnisse erzählt. Ihm muss man glauben, dass Gott wirklich wie der Vater des verlorenen Sohnes und der Herr des Weinberges ist, der noch dem letzten Tagelöhner gibt, was der zum Leben braucht. Indirekte Christologie sind die Gleichnisse aber auch dadurch, dass Jesus, der sie erzählt, sich und sein Wirken ins Bild setzt: als «Sämann», der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), als «geliebter Sohn», der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65), als «Bräutigam», der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13), als königlicher «Menschensohn», der sich mit dem «Geringsten» seiner «Brüder» identifiziert (Mt 25,31-46). Expliziter wird die Christologie in den johanneischen Ich-bin-Worten.<sup>17</sup> «Wasser» und «Brot», «Weg» und «Licht» sind archetypische Symbole von äußerster Präzision, weil sie, nie

ohne Querverbindungen zu der synoptischen Tradition, Jesus als «Retter der Welt» (Joh 4,42) darstellen.

Die Beispielerzählungen hingegen sind narrative Ethik. Sie zeigen am barmherzigen Samariter, was wahre Nächstenliebe (Lk 10,30-37), und am Pharisäer und Zöllner, was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9-14). Sie zeigen am reichen Prasser und armen Lazarus, welche Solidarität die Armen erwarten können (Lk 16,19-31). Sie zeigen am törichten Reichen, was dummer (Lk 12,16-21; vgl. ThEv 63), und am Schalksknecht (Lk 16,1-8), was kluger Umgang mit Geld ist. Sie zeigen am kriegerischen König (Lk 14,28-32) und dienstbaren Sklaven (Lk 17,7-10), welchen Einsatz die Gottesherrschaft erfordert und wie Gott alles, was Menschen können und wollen, unendlich übertrifft.

##### 5. *Das Wunder der Gleichnisse – das Gleichnis der Wunder*

Die Gleichnisse informieren nicht nur über die Gottesherrschaft, sondern verkünden sie. Diese Verkündigung ist ein «Sprechakt»<sup>18</sup>: Jesus bewirkt, was er besagt, dadurch, dass er es sagt. Gleichnisse veranschaulichen und verwirklichen das Kommen der Gottesherrschaft – so wie auf andere Weise die Seligpreisungen und die Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Jesus benutzt unterschiedliche Techniken, um mit den Gleichnissen die Nähe der Gottesherrschaft zu vermitteln. Er setzt ganz auf die Kraft des Erzählens. Er arbeitet mit den Hörern, ihren Gefühlen, ihrem Wissen, ihren Vorurteilen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) macht immer einen intensiven Eindruck – aber unterschiedlich je nachdem, in welcher Lebenssituation die Hörer sich befinden. Wer in der Lage des jüngeren ist – wer wünschte sich dann nicht einen Vater wie den im Gleichnis und Gott so, wie das Gleichnis ihn ins Bild setzt? Wer hingegen sich eher mit dem älteren Sohn, dem Zuhausegebliebenen, identifiziert – wer würde nicht heimlich oder offen gegen die Großzügigkeit des Vaters dem Taugenichts gegenüber rebellieren und müsste sich dann fragen lassen, ob es nicht doch eigentlich sein Wunsch wäre, das Fest der Lebens mitzufeiern? Wer das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64) draußen an den Hecken und Zäunen hört – wer würde nicht hoffen, ganz unverhofft eingeladen zu werden? Und wer sich eigentlich eingeladen wusste und meinte, etwas besseres vorzuhaben – wer würde dann in einem Winkel seines Herzens nicht hoffen, zu denen draußen vor der Stadt zu gehören, die am Ende das Gastmahl genießen können? Wer als Jude zugibt, dass der Priester und Levit versagt haben, während der Samariter das einzig richtige getan hat, ist schon den ersten Schritt auf dem Weg gegangen, den Jesus ihn führen will (Lk 10,30-34)? Jesus spricht in seinen Gleichnissen seine Hörer auf ihre Erfahrungen und ihr Ethos an – und zeigt ihnen, wie tief es reicht, wenn sie es von Gott



verwandeln lassen. Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, ihrer Logik sich zu entziehen. Nichts ist gewaltloser als parabolisches Erzählen, das die Übertragung in die Freiheit der Hörer legt – und nichts ist kraftvoller. Das Wunder des Verstehens zielt auf das Wunder des rettenden Glaubens. In den Gleichnissen kommt die Gottesherrschaft nahe – so dass in jeder Spur, die sie gegenwärtig zieht, deutlich wird, dass der Weg ins Unendliche läuft.

So wie den Gleichnissen eine wunderbare Kraft eignet, haben die Wunder eine metaphorische Dimension. Dieser Gedanke war den Kirchenvätern vertraut. Sie haben die Symbolik der Wundergeschichten ausgekostet. Im 19. Jahrhundert ist die Symbolik allerdings gegen die Historizität der Wunder Jesu ausgespielt worden, weil man in einem mechanistischen Weltbild befangen war. Umgekehrt haben unerleuchtete Apologeten die Metaphorik der Wunder abgewiesen und Jesu Machttaten pseudo-rationalistisch als Durchbrechung von Naturgesetzen gedeutet. Beides wird weder den neutestamentlichen Erzählungen und den Machttaten Jesu gerecht noch dem neuzeitlichen Problembewusstsein.

Die Symbolik der Wunder Jesu wird vom Neuen Testament selbst angezeigt. Besonders deutlich wird dies bei Johannes. Nach ihm verkündet Jesus allerdings in erster Linie nicht die Herrschaft Gottes (Joh 3,3.5), sondern das ewige Leben, nämlich die Wahrheit Gottes, die er selbst ist (Joh 14,6). Aber dies ist nur die Kehrseite des synoptischen Themas. Johannes nennt Jesu Wunder ausdrücklich «Zeichen» (*semeia*; lateinisch: *signa*). Er betont ihren Offenbarungscharakter. Vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus machen sie die «Herrlichkeit» Jesu sichtbar (Joh 2,11; vgl. 6,16–21) und die Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4.40). Die «Herrlichkeit» ist der Glanz des Gottseins Gottes, der durch Jesus ausstrahlt in die Welt (Joh 1,14).

In den sieben Zeichen, die Jesus setzt, wird diese Herrlichkeit in einem weiten Spektrum deutlich. Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–11) rettet eine Hochzeit, die Feier des Lebens; es offenbart, dass die Liebe zwischen Mann und Frau der Gnade Gottes verdankt ist und einen Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben bietet. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung des Vaters zu seinem Sohn als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerbrecen bewahren wird. Die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1–18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung. Die Speisung der Menge (Joh 6,1–15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als

Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung. Der Seewandel (Joh 6,16–21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott, der ist, wie er ist (Ex 3,14). Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe Gottes zu erleiden; sie zeigt Jesus als «Licht der Welt» (Joh 9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig. Die Auferweckung des Lazarus (11,1–57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (11,25).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. *Klaus Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

<sup>2</sup> Das hat – in kritischer Auseinandersetzung – mit wünschenswerter Klarheit der jüdische Gelehrte *Jacob Neusner* konstatiert: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl. 1993).

<sup>3</sup> Vgl. *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 2006, 13f. 34–40.

<sup>4</sup> *Th. Söding*, «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007.

<sup>5</sup> Vgl. *Jens Schröter*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006, 188–203.

<sup>6</sup> Vgl. *Gottfried Vanoni – Bernhard Heining*, Reich Gottes (Die Neue Echter Bibel. Themen), Würzburg 2002.

<sup>7</sup> Vgl. *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

<sup>8</sup> Vgl. *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 161ff.

<sup>9</sup> Die Umkehrung des alttestamentlich-jüdischen Reinheitsdenkens erkennt – allerdings ohne den Bezug auf die Macht der Gottesherrschaft – *Klaus Berger*, Jesus, München 2004, 453–457.

<sup>10</sup> Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche? Was sagt das Neue Testament?, Freiburg – Basel – Wien 2007.

<sup>11</sup> Vgl. *Th. Söding*, «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...» (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: A. Lange – H. Lichtenberger – K.-F. Römhald (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 519–549.

<sup>12</sup> Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111–125.

<sup>13</sup> Vgl. *Peter Dschulnigg*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana 12), Bern 1988.



<sup>14</sup> Vgl. Kurt Erlemann, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 1999.

<sup>15</sup> Zur Einbindung des Gleichnisse ins Matthäusevangelium vgl. Christian Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 04), Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>16</sup> Zur gleichnistheoretischen Reflexion vgl. Th. Söding, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: B. Janowski – N. Zchomelidse (Hg.), Die Sprache der Bilder. Zur Korrelation und Kontradiktion von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 81–118.

<sup>17</sup> Vgl. Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 – (WUNT 171), Tübingen 2004.

<sup>18</sup> John Langshaw Austin, How to do Things With Words, Cambridge, Mass. 1962.





MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## «JESUS VERKÜNDIGTE DAS REICH, UND GEKOMMEN IST DIE KIRCHE»

*Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche*

### *1. Reich Gottes und Kirche oder Reich Gottes gegen Kirche?*

Aus dem berühmten Buch *L'Évangile et l'Église* des französischen Exegeten *Alfred Loisy* (1857-1940) ist als gleichsam geflügeltes Wort leider nur ein Satz im Gedächtnis geblieben: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.» («Jesus kündigte das Reich an, und die Kirche ist gekommen.»)<sup>1</sup> *Loisy* wollte mit diesem Buch eine Antwort geben auf *Adolf von Harnacks* (1851-1930) Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin über das Wesen des Christentums, die bereits 1900 veröffentlicht wurden. Dort vertritt der führende protestantische Dogmen- und Kirchenhistoriker der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert eine individualistische Sicht der Botschaft Jesu vom Reich Gottes: «Wer wissen will, was das Reich Gottes und das Kommen dieses Reiches in der Verkündigung Jesu bedeuten, der muss seine Gleichnisse lesen und überdenken. Da wird ihm aufgehen, um was es sich handelt. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottesherrschaft*, gewiss – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist *Gott selbst mit seiner Kraft*... Er selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.»<sup>2</sup> *Harnack* stützt sich dabei vor allem auf *Lk 17,21 b*. *Loisy* ist mit *Harnacks* Individualismus der Gottesreichsverkündigung Jesu nicht einverstanden, sondern stellt ihre sozialen Dimensionen heraus. Er weist darauf hin, dass sich bereits in der Verkündigung Jesu ein Ansatz sozialer Gliederung finde und auch das Reich Gesellschaftsform annehmen solle. Nur in diesem Kontext wird der zitierte Satz *Loisys* verständlich. Doch gerade hier zeigt sich auch die Tragik des Falls *Loisy*, der 1908 als führender

*MICHAEL FIGURA*, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986-1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Vertreter des Modernismus exkommuniziert wurde<sup>3</sup>. Denn im 2004 erschienenen *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, auf das noch zurückzukommen ist, wird ohne Loisy's Namensnennung sein Anliegen aufgegriffen, die soziale Komponente der Botschaft Jesu vom Reich Gottes herauszustellen.

Der Harnackschüler *Erik Peterson* (1890–1960) hat in seiner berühmten kleinen Schrift *Die Kirche* (1929) Loisy's These aufgegriffen und – noch als Protestant – ins Katholische gewendet. Er weist zunächst darauf hin, dass es Kirche nur unter der Voraussetzung gibt, dass die zwölf Apostel unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die Entscheidung getroffen haben, zu den Heiden zu gehen. Dann stellt er die katholische Position heraus, dass es Kirche nicht gibt ohne Kirchenrecht und die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen (vgl. *Theologische Traktate*, München 1951, 409–429; hier 417 und 421). Auch *Heinrich Schlier* (1900–1978), der 1945 *Erik Peterson* nach dessen Konversion zum Katholizismus auf dem Lehrstuhl für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche an der Universität Bonn nachfolgte und 1953 ebenfalls zum Katholizismus konvertierte, hat mehrfach mit Loisy die Unterscheidung von Kirche und Reich oder Herrschaft Gottes herausgestellt (vgl. nur *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg i. Br. 1971, 37–51; hier 50).

Dennoch wird bis heute Loisy's zitiertem Satz eine Sinngebung unterstellt, die von ihm keineswegs gedeckt ist, als sei nämlich die Kirche die illegitime Nachfolgerin der jesuanischen Ankündigung des Gottesreichs.

Vor diesem Hintergrund hat der Würzburger Exeget *Rudolf Schnackenburg* (1914–2002) das Thema von neuem aufgegriffen und mit seinem wegweisenden Buch *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie* (Freiburg i.Br. 1958 u.ö.), in dessen Gefolge weitere wichtige Studien zum biblischen Begriff und Inhalt der Gottesherrschaft entstanden sind (z.B. *Helmut Merklein: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg <sup>2</sup>1981; *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983), entscheidend zur Klärung des Verhältnisses von Kirche und Reich Gottes beigetragen, wie sie dann vom Zweiten Vatikanum und nachkonziliaren Verlautbarungen vorgenommen wurde. Hier wird nämlich herausgestellt, dass es zwischen Reich Gottes und Kirche keinen Bruch, sondern bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen beiden eine im Christumysterium verankerte Gemeinsamkeit gibt.

## 2. Einheit und Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche in Dokumenten des Zweiten Vaticanums sowie nachkonziliaren Verlautbarungen und deren gegenwärtiger Aufnahme

### 2.1 *Lumen Gentium* (1964) und *Gaudium et Spes* (1965)

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (1964) be-

trachtet im zweiten Kapitel die Kirche als Volk Gottes (LG 9-17). Doch dabei wird oft übersehen, dass das Konzil die Kirche als pilgerndes Volk Gottes ganz von ihrem *Ziel* her sieht, der himmlisch vollendeten Kirche (vgl. LG 2), denn erst vom Ziel her erhält der Weg seinen Sinn. Das Ziel des pilgernden Gottesvolkes ist das himmlische Jerusalem. «Erst wenn wir die Kirche in ihrer irdisch-himmlischen Übergangsexistenz betrachten, haben wir die *ganze* Kirche im Blick.»<sup>4</sup> Wenn Paulus sagt, dass unsere Heimat (*politeuma*) im Himmel ist (vgl. *Phil* 3,20) und wenn nach den johanneischen Abschiedsreden Christ sein heißt: dort sein, wo Jesus ist (vgl. *Joh* 14,5), dann hat das auch ekklesiologische Konsequenzen: Die Kirche ist da, wo Jesus Christus ist.

Diese biblischen Gedanken stehen im Hintergrund der Aussagen des Konzils über das Reich Gottes und Kirche. So heißt es in LG 3: «Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt.» Deshalb gehört auch die Kirche in diese Betrachtung der Mysterien Christi hinein. Dieser Gedanke wird vertieft in LG 5: «Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von alters her in den Schriften verkündet war... Dieses Reich aber leuchtet im Wort, im Werk und in der Gegenwart Christi den Menschen auf... Auch die Wunder Jesu erweisen, dass das Reich schon auf Erden angekommen ist... Vor allem aber wird dieses Reich offenbar in der Person Christi selbst...». Das Konzil hat sich hier ohne ausdrücklichen Hinweis den Gedanken aus den Matthäuseklärungen des *Origenes* (XIV,7) zu eigen gemacht, dass Jesus die *autobasileia* sei<sup>5</sup>. Festzuhalten bleibt aus der Kirchenkonstitution, dass die Kirche «Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden» (LG 5) ist.

Auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (1965) wird das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche behandelt. Dort heißt es, dass die Kirche nur *ein Ziel* hat, nach dem sie strebt: «nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit» (GS 45).

*Papst Paul VI.*, der alle Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums in Kraft gesetzt hat, hat zum Abschluss des Glaubensjahres 1967/68, das dem Martyrium der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom geweiht war, die konziliare Lehre von Gottesreich und Kirche in seinem am 30. Juni 1968 gesprochenen *Credo des Gottesvolkes* so zusammengefasst: «Wir bekennen, dass Gottes Reich, das hier auf Erden in der Kirche Christi seinen Anfang nimmt, nicht von dieser Welt ist, ... sondern darin besteht, immer

tiefer den unergründlichen Reichtum Christi zu erkennen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser der Liebe Gottes zu antworten und den Menschen immer freigebiger die Güter der Gnade und Heiligkeit mitzuteilen.»

Kurz nach Abschluss des Konzils (8.12.1965) hat *Henri de Lubac* 1967 unter dem Titel *Paradoxe et Mystère de l'Église* sieben Texte herausgegeben, die sich vorwiegend mit der Kirchenkonstitution beschäftigen. Kap. 3 behandelt das Thema: «Die Konstitution *Lumen Gentium* und die Kirchenväter». Hier stellt der spätere Kardinal (1983) «eine gewisse Verengung des patristischen Horizonts» in *Lumen Gentium* fest. Er geht aus von LG 48: «Die Kirche ... wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden.» *De Lubac* begrüßt zwar die eschatologische Sicht der Kirche im Zweiten Vatikanum: «Man darf sich darüber freuen, dass der patristische und traditionelle Gedanke eine so offizielle Wiederherstellung in der Konstitution *Lumen Gentium* erhielt... Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass die Entscheidung für «Gottesvolk» als Grund- und Ausgangsbegriff, verbunden mit der heutigen Nebenordnung der zwei Kirchen, der irdischen, in der wir sind, und der himmlischen der schon zur «Heimat» gelangten Auserwählten, eine gewisse Verengung des patristischen Horizonts bewirkt hat.» Er stellt dann diese Verengung heraus, ausgehend von *Hebr* 12,22 ff: «Ihr seid hinzugetreten», sagt der Hebräerbrief, «zum Berg Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum Jerusalem von oben». Unsere Väter glaubten und betrachteten diese Worte. Die Kirche, die sie im Wasser der Taufe geboren hatte, genau diese irdische Kirche, war also gleichzeitig für sie «die himmlische Kirche», «das neue Jerusalem droben, unsere Mutter». «Lasst uns schon jetzt in der Kirche, im Jerusalem droben leben» wird Augustinus sagen, «damit wir nicht auf ewig verlorengehen». Und abermals: «Die jetzige Kirche ist das Reich Christi und das Reich Gottes». In dieser synthetischen Schau des Mysteriums ist die Kirche mit Christus, ihrem Bräutigam, ineingesetzt, der selber das Reich ist: «autobasileia» nach dem großartigen Wort des Origenes. Und gerade diese Sicht entspricht der tiefsten Logik der christlichen Eschatologie; würde man sie aufgeben, so folgten unzählige Missbräuche in Denken und Tat unmittelbar daraus.»<sup>6</sup> *Henri de Lubac* hat bereits 1967 hellsichtig auf manche in der Nachkonzilszeit aufgetretene Verkürzungen und Umwandlungen der katholischen Ekklesiologie hingewiesen, die auch mit einer zu starken Trennung von Kirche und Reich Gottes zusammenhingen. Zwei Jahre später hat er sie deutlich in *L'Église dans la crise actuelle*, Paris: Cerf 1969 (dt. Übers. v. *Karlhermann Bergner*: *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin: Morus-Verlag 1969) herausgestellt.

### 2.2 *Katechismus der Katholischen Kirche (1992)*

Der von der außerordentlichen Bischofssynode 1985 angeregte und unter Leitung des jetzigen *Papstes Benedikt XVI.* erarbeitete *Katechismus der Katholischen Kirche* (französischer Ursprungstext 1992/deutsche Übersetzung 1993/lateinischer Referenztext 1997) behandelt das Thema *Reich Gottes und Kirche* bei den Mysterien des öffentlichen Lebens Christi (Nr. 541-556). Der Katechismus entfaltet dabei das Wort des Konzils, dass die Kirche Keim und Anfang des Reiches Gottes auf Erden ist. Das *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* (2005) fasst die Aussagen des Katechismus über Kirche und Reich Gottes unter Frage 109: «Welche Autorität verleiht Jesus seinen Aposteln im Gottesreich?» knapp so zusammen: «Jesus erwählt die *Zwölf*, die zukünftigen Zeugen seiner Auferstehung. Er lässt sie an seiner Sendung und an seiner Autorität teilhaben, damit sie lehren, Sünden vergeben und die Kirche aufbauen und leiten. In diesem Kollegium empfängt Petrus «die Schlüssel des Himmelreiches» (*Mt 16,19*) und steht an erster Stelle. Er hat die Sendung, den Glauben unversehrt zu bewahren und seine Brüder zu stärken.» Der *Katechismus* sieht unter Bezugnahme auf *Lk 22,29 f* in den zwölf Aposteln die Verbindung zwischen Gottesreich und Kirche gegeben: «Sie [die *Zwölf*] bleiben für immer mit dem Reich Christi verbunden, denn Christus leitet durch sie die Kirche.» (Nr. 551) Dadurch, dass das Bischofskollegium mit und unter seinem Haupt, dem Bischof von Rom und Nachfolger Petri, nun an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist, wird auch weiterhin gewährleistet, dass im Petrus- und Bischofsamt Reich Gottes und Kirche miteinander verbunden bleiben.

### 2.3 *Kompendium der Soziallehre der Kirche (2004)*

Am 2. April 2004 wurde das im Auftrag von *Papst Johannes Paul II.* erarbeitete *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (italienisches Original 2004 /deutsche Übersetzung 2006) von *Kardinal Renato Raffaele Martino*, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, vorgestellt. Dort wird im ersten Kapitel, das vom *Plan der Liebe Gottes für die Menschheit* (Nr. 20- 59) handelt, auch die Beziehung von Reich Gottes und Kirche unter der Überschrift behandelt: *Der Plan Gottes und die Sendung der Kirche* (Nr. 49-59). Dabei liegt der Akzent darauf, dass Gott in Jesus Christus nicht nur die einzelnen Personen, sondern auch die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander erlöst. Deshalb gilt: «In diesem Sinne verstehen sich die von der Botschaft Jesu Christi zusammengerufenen und im Heiligen Geist um den Auferstandenen vereinten kirchlichen Gemeinden als Orte der Gemeinschaft, des Zeugnisses und der Mission und als Ferment der Erlösung und der Umwandlung der sozialen Beziehungen.

Die Verkündigung des Evangeliums Jesu führt die Jünger dazu, in der Erneuerung der gegenseitigen Beziehungen die Zukunft vorwegzunehmen.» (Nr. 52) Kirche erscheint hier als Ort einer sozialen Vorwegnahme des Reiches Gottes, das bereits anfanghaft Gegenwart ist und sich, wie es in der Präfation zum Christkönigssonntag heißt, nach der Wiederkunft des Herrn voll entfalten wird als «Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens».

Zugleich stellt das Kompendium fest: «Die Umwandlung der sozialen Beziehungen im Einklang mit den Forderungen des Gottesreiches wird nicht ein für alle Mal in konkreten Bestimmungen festgelegt. Vielmehr handelt es sich um eine den christlichen Gemeinschaften anvertraute Aufgabe und muss von diesen durch ein vom Evangelium inspiriertes Denken und Handeln erarbeitet und verwirklicht werden.» (Nr.53) Dieses «vom Evangelium inspirierte Denken und Handeln» hat *Papst Benedikt XVI.* in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* (25.12.2005) entfaltet und so die Aussagen des *Kompendiums der Soziallehre der Kirche* in Nr. 54, wo es um die Aussage von *1 Joh 4,8* «Gott ist die Liebe» geht, konkretisiert.

#### 2.4 Erklärung der Glaubenskongregation «*Dominus Iesus*» über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (2000)

Bis heute bildet diese Erklärung vom 6. August 2000<sup>7</sup>, dem Fest der Verkündigung des Herrn, einen großen Stein des Anstoßes sowohl innerkirchlich als auch in den ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten<sup>8</sup>.

Der Grund dafür liegt nicht in der Herausstellung der Einzigartigkeit Jesu Christi gegenüber den Einebnungsversuchen seiner Person in die Reihe großer Religionsstifter durch die pluralistische Religionstheologie, die seit den späten achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine große Faszination ausübt, sondern in der Ekklesiologie der Erklärung, die von der untrennbaren Einheit von Christus und Kirche, Haupt und Leib, ausgeht, und diese Kirche nach den Vorgaben der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* verwirklicht sieht in der katholischen Kirche, «die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8)<sup>9</sup>. Obwohl die Erklärung getreu auf dem Boden der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums steht, fühlten sich evangelische Christen und Kirchenleitungen knapp ein Jahr nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999, durch welche die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre in ihrer Gesamtheit bestätigten<sup>10</sup>, in ihrem Selbstverständnis brüskiert. Denn die Erklärung hält auch nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Welt-

bundes und der Katholischen Kirche (1997), von der sich manche Protestanten ihre Anerkennung als Kirchen im vollen Sinn des Wortes erwartet hatten, an der bisherigen Lehre fest: «Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.» (Nr. 17)

Im fünften Kapitel beschäftigt sich die Erklärung mit der Kirche als Reich Gottes und Reich Christi. Dabei stellt sie die Spannung im Verhältnis von Kirche und Reich Gottes heraus: Auf der einen Seite ist die Kirche als Sakrament (vgl. LG 1) «Zeichen und Werkzeug für das Reich, sie ist gerufen, es zu verkünden und zu begründen». Andererseits ist sie nach LG 3 «das im Mysterium schon gegenwärtige Reich». Diese Spannung liegt im eschatologischen Grundprinzip des *Schon jetzt und Noch nicht*: «Das Reich Gottes hat eine eschatologische Dimension: es ist eine in der Zeit gegenwärtige Wirklichkeit, aber seine volle Verwirklichung wird erst mit dem Ende bzw. der Erfüllung der Geschichte kommen.» Zugleich gibt die Erklärung zu, dass sich aus den Ausdrücken *Himmelreich*, *Reich Gottes* und *Reich Christi* keine ganz eindeutigen Bedeutungsinhalte ableiten lassen. Das gilt auch für die Beziehung von Kirche und Reich Gottes oder Reich Christi. «Es sind deswegen verschiedene theologische Erklärungen dieser Themen zulässig. Keine dieser möglichen Erklärungen darf jedoch die innige Verbundenheit zwischen Christus, dem Reich und der Kirche leugnen oder in irgendeiner Weise aushöhlen.» Hier bezieht sich die Erklärung auf die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) Papst Johannes Pauls II., die im zweiten Kapitel vom Reich Gottes handelt. Der Papst stellt heraus: «Das Reich Gottes ist nicht eine Anschauung, eine Doktrin, ein Programm, das man frei ausarbeiten kann, es ist vor allem *eine Person*, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazareth trägt, Abbild des unsichtbaren Gottes.»<sup>11</sup> Das Reich kann nach der Enzyklika weder von der Person Jesu Christi noch von der Kirche losgelöst werden. Die Erklärung der Glaubenskongregation nimmt diesen Gedanken auf und stellt heraus: «Die untrennbare Beziehung zwischen Kirche und Reich bekräftigen, heißt aber nicht vergessen, dass das Reich Gottes – auch wenn es in seiner geschichtlichen Phase betrachtet wird – nicht mit der Kirche in ihrer sichtbaren und gesellschaftlichen Wirklichkeit identisch ist.» Als Grund dafür wird wiederum mit Bezug auf das päpstliche Rundschreiben genannt: «Es ist nämlich nicht richtig, wenn man das Werk Christi und des Geistes <auf ihre [der Kirche] sichtbaren Grenzen einengt>... Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen... In der Erörterung der Beziehungen zwischen Reich



Gottes, Reich Christi und Kirche ist es indes notwendig, einseitige Akzentuierungen zu vermeiden...» Einseitige Akzentuierungen sind nach der Erklärung dort vorhanden, wo die Person Jesu Christi, der das Reich in Person ist, verblasst oder verschwiegen wird. (Nr. 19)

Die nur kurz dargestellten konziliaren und nachkonziliaren Aussagen zu Kirche und Reich Gottes lassen sich vielleicht so zusammenfassen: Die irdische oder pilgernde Kirche ist das von Jesus Christus bereits auf Erden grundgelegte Reich der Himmel, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi (vgl. LG 3). Von dieser Kirche wird gesagt, dass sie erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet sein wird (vgl. LG 48). Zwischen Kirche und Reich Gottes gibt es keinen unüberbrückbaren Abstand, sondern Einheit in Unterscheidung, denn die pilgernde Kirche ist das Reich, dessen Samen in der Kirche schon sprosst und bis zur Zeit der Ernte wächst (vgl. Mk 4,26-29). Die himmlische Kirche ist das vollendete Reich Gottes, weil hier die Pilgerschaft des Gottesvolkes an ihr Ziel gekommen ist (vgl. LG 9).

### 3. Reich Gottes – Reich Christi – (Reich des Heiligen Geistes?) und Kirche

Nach der Darstellung theologischer und kirchenamtlicher Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Gottesreich geht es nun darum, dieses Reich zunächst genauer zu betrachten als Reich des Vaters und des Sohnes.

#### 3.1 Reich des Vaters und Reich des Sohnes

Jesu Botschaft kündigt nicht unmittelbar die Kirche, sondern das Reich Gottes an (vgl. Mk 1,15). Dennoch ist in den Gleichnissen vom Reich Gottes oder vom Himmelreich, die in der Verkündigung Jesu eine wichtige Rolle spielen, die Kirche stets präsent. Deshalb ist es nach der Himmelfahrt und der Geistsendung am Pfingsttag Auftrag der Kirche, die Ankunft des Reiches Gottes zu verkündigen und in allen Völkern missionarisch zu begründen.

Wenn auch die biblische Botschaft vom Gottesreich, wie bereits erwähnt, exegetisch mustergültig von *Rudolf Schnackenburg* untersucht worden ist, so gehört doch bis heute die Beziehung von Kirche und Gottesreich zu den «umstrittenen Fragen»<sup>12</sup>. Deshalb soll zunächst untersucht werden, was sich aus der Kirchenväterzeit zu diesem Thema erheben lässt.

In *De Civitate Dei* bejaht *Augustinus* (354-430) nach längeren Auseinandersetzungen mit biblischen Texten die Identität zwischen Kirche und Reich Gottes: «Also ist jetzt die Kirche das Reich Christi und das Reich der Himmel.»<sup>13</sup> Diese Identität von Reich Gottes und Kirche durchzieht die Väterzeit und hat die katholische Ekklesiologie nachhaltig beeinflusst.

Vor *Augustinus* hat sich *Hilarius von Poitiers* (310/20–367) in seinen biblischen Werken (*Matthäuskommentar* und *Psalmentraktate*) sowie in seinem theologischen Hauptwerk *De Trinitate* ausführlich mit dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes beschäftigt. Auf ihn soll etwas ausführlicher eingegangen werden, um die patristische Sicht von Himmelreich und Kirche an einem bedeutenden lateinischen Kirchenvater und Kirchenlehrer aufzuzeigen, der sich zudem während seiner Verbannung nach Kleinasien (356–360) auch mit der griechischsprachigen Theologie (vor allem *Origenes*) vertraut gemacht hat<sup>14</sup>.

Wenn *Hilarius* bei der Auslegung des Matthäusevangeliums auf Texte trifft, die vom Himmelreich sprechen, so interpretiert er sie vor allem eschatologisch: Die Herrlichkeit des Himmelreiches ist eine Wirklichkeit, die mit der Auferstehung der Toten und der Ankunft der Herrlichkeit Christi am letzten Tag verbunden ist. Diese eschatologische Wirklichkeit des Himmelreiches ist aber im Glauben und vor allem in der Hoffnung bereits jetzt Besitz, wie der Bischof von Poitiers bei der Erklärung der ersten Seligpreisung der Bergpredigt erklärt. Das Himmelreich ist bereits jetzt in der Kirche gegenwärtig, weil das Wirken Jesu, der das Reich Gottes verkündet hat, nach seiner Himmelfahrt auf die Apostel übergeht, die in seinem Namen und seiner Kraft Dämonen austreiben und so das Jesuswort verwirklichen: «Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.» (*Mt* 12,28)

Wie *Hilarius* in seinen *Psalmentraktaten* das Kirchenverständnis in der Einheit von Christus und Kirche gipfeln lässt, so ordnet er im *Matthäuskommentar* alle Bedeutungen des Himmelreiches um die von *Origenes* bereits vorgezeichnete Bestimmung: «Er [Christus] ist das Himmelreich.»<sup>15</sup> Christus selbst ist das Himmelreich, denn er enthält dieses Reich in sich, das die Propheten angekündigt haben und das Johannes der Täufer gepredigt hat.

Es bleibt allerdings die Frage, ob *Hilarius* das Himmelreich bzw. die Königsherrschaft Christi mit seiner Gottheit oder seiner Menschheit verbindet. Beide Aspekte werden herausgestellt. Bei der Auslegung des Stammbaums Jesu (*Mt* 1,1–17) betont er die Herrschaft Christi, die ihm auf Grund seiner Gottheit als ewigem König und Priester zukommt. Doch häufiger sind die Aussagen, welche die Königsherrschaft Christi und das Gottesreich mit der angenommenen Menschheit verbinden. Durch die Menschwerdung (*concorporatio*<sup>16</sup>: *In Mt* 6,1 [SC 254, 170]) und die Verkündigung Jesu ist das Reich Gottes nahe, da ja Christus selbst das Reich ist. Doch er will das Reich mit denen teilen, die zu ihm gehören. Die Teilnahme am Reich Christi ist für *Hilarius* ein eschatologisches Ereignis, denn erst in der Vollendung ist die vollkommene Angleichung des Menschen an Gott erreicht, und erst dann herrschen die Heiligen, die mit dem Wort Himmel bezeichnet werden, mit Christus.

Das Reich Christi ist Gemeinschaft. *Hilarius* spricht von der Gemeinschaft der Wahrheit und verbindet damit den ekklesiologischen Gedanken vom Haus und von der Stadt Gottes (In *Mt* 12,14 [SC 254,280]). Denn wie Jesus sein angenommenes Fleisch eine Stadt nennt (neues Zion oder himmlisches Jerusalem), die wir durch die Gemeinschaft mit ihm in der Eucharistie bewohnen sollen, so gehören wir durch seine Menschwerdung bereits jetzt zu seinem Reich.

Die Beziehung von Kirche und Himmelreich fasst der Bischof von Poitiers zusammen in seiner Auslegung von *Mt* 23,37: «Jerusalem, Jerusalem ... Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt.» *Hilarius* deutet die Henne und ihre Küken auf Christus und alle Menschen, wobei aber die Sorge vorrangig Jerusalem oder der Kirche gilt. Denn wie die Henne, so sammelt Christus die Menschheit unter seinen Leib wie unter Flügel. Durch diese Sammlung schenkt er ihnen Unsterblichkeit und macht sie zu neuen Geschöpfen.

*Hilarius* spricht im Matthäuskommentar vom Reich, meistens vom Himmelreich oder himmlischen Reich, vom Reich Gottes und der Herrschaft der Heiligen mit dem Herrn. Es lässt sich noch kein Unterschied zwischen diesen Begriffen erkennen, denn es geht letztlich bei ihnen allen um die Königsherrschaft des auferstandenen Christus, der alle Menschen an seinem Reich teilnehmen lassen will. Durch die Einfügung in den Leib Christi, der neben dem individuellen aus der Jungfrau Maria angenommenen menschlichen Leib zugleich den eucharistischen und ekklesialen Leib Christi beinhaltet, gehören alle Menschen nach Gottes allgemeinem Heilswillen zu Christus, der das Reich selbst ist. Doch der Mensch muss sich durch den Glauben an Christus die Flügel wachsen lassen, die ihn zum Flug in das Himmelreich befähigen.

Das Reich des Sohnes ist Frucht der Auferstehung Christi von den Toten, denn durch seine Auferstehung ist Christus der Erstgeborene von den Toten. Die Auferstehung ist gleichsam eine neue Zeugung (vgl. *Ps* 2,7: «Heute habe ich dich gezeugt.») zu einem neuen Leben, das Christus all denen mitteilt, die der Vater ihm gegeben hat. Diese Mitteilung des neuen Lebens ist zugleich Umwandlung und Angleichung an die Herrlichkeit seines auferstandenen Leibes. Aus dem Erbe, das der Vater ihm gegeben hat, macht Christus sein Reich, in dem diejenigen, die er mit sich nimmt, zugleich seine Miterben sind, die aus dem Reich des Todes ins Reich des Lebens übergegangen sind und mit ihm herrschen, so dass *Hilarius* sagen kann, wir seien das Reich Christi (vgl. *Tr. Ps.* 148,8 [CSEL 22, 865,17]).

Das Thema des Reiches des Sohnes hängt bei *Hilarius* eng zusammen mit der Annahme des Fleisches durch den ewigen Sohn Gottes in dessen Inkarnation, Himmelfahrt und Verherrlichung nach der Auferstehung.

Reich des Sohnes bedeutet nicht nur, dass alle, die zu Christus gehören, Einlass in sein Reich finden, sondern mehr noch die Mitteilung der Herrlichkeitsgestalt (*forma gloriae*), die Christus als dem Erstgeborenen von den Toten zukommt. Die Teilnahme am Geheimnis der Auferstehung vollzieht sich durch die Gleichgestaltung mit dem Auferstehungsleib Christi (vgl. *Tr.Ps* 91,9 [CCL 61, 328 ff]).

Das Reich des Sohnes ist ein ewiges Reich. Hilarius stellt diese Ewigkeit deutlich heraus (vgl. *Tr. Ps.* 9,4 [CCL 61, 74 ff]). Dennoch gibt es, vor allem in *Tr.Ps.*148, einige Stellen, die davon sprechen, dass es nach dem Reich Christi, des Sohnes, den Übergang ins Reich des Vaters gebe. Die Vorstellung vom ewigen Reich Christi ist dem Neuen Testament eigentlich noch fremd. Jesus selbst spricht vom Reich Gottes. Doch es gibt implizit Hinweise auf ein ewiges Reich Christi. Die Mutter der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes will, dass ihre Söhne zur Rechten und Linken sitzen «in deinem Reich», was Jesus ablehnt: «... den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe nicht ich zu vergeben, dort werden die sitzen, für die mein Vater diese Plätze bestimmt hat» (*Mt* 29,21.23). Der reumütige Schächer am Kreuz bittet Jesus: «Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst» (*Lk* 23, 42) Im *Epheserbrief* ist die Rede vom «Erbteil im Reich Christi und Gottes» (5,5). Auf dem Hintergrund von *Joh* 8,35: «Der Sohn bleibt ewig (*eis ton aiona*)» hat sich die Lehre vom ewigen Reich Christi gebildet. Sie findet sich noch nicht im Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa (325 [vgl. *Denzinger-Hünemann* 125]), sondern erst im Nicaeno-Constantinopolitanum (381 [*Denzinger – Hünemann* 150]: *cuius regni non erit finis*). Das Zweite Ökumenische Konzil wollte mit diesem Einschub ins Nizänium die Anhänger des *Markell von Ankyra* (ca. 280-375) widerlegen, die ein ewiges Reich Christi leugneten, indem sie behaupteten, dass schließlich am Ende aller Tage kein Christus mehr, sondern nur noch «Gott alles in allem» (*1 Kor* 15,28) sein werde<sup>17</sup>.

Schon vor dem Glaubensbekenntnis von 381 sieht Hilarius das Reich des Vaters nicht als Gegensatz, sondern als Erfüllung des Reiches des Sohnes, denn der Sohn führt alle, die seinem Leib gleichgestaltet sind, in das Reich des Vaters. Dann hat der Sohn auch alle, die der Vater ihm gegeben hat, unverlierbar zu seinen Erben gemacht. Das Reich des Sohnes ist derart im Reich des Vaters aufgehoben, dass der Sohn «mit dem Vater in uns herrscht» (*ut Patri conregnet in nobis*). Hilarius versteht die in *1 Kor* 15,28 ausgesagte Unterwerfung des Sohnes unter den Vater nicht in dem Sinn, als würde dadurch dem Reich Christi die Ewigkeit genommen (*non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas*) (*Tr. Ps.* 9,4 [CCL 61, 75]).

Unterwerfung des Sohns unter den Vater und Übergabe des Reiches Christi an den Vater behandelt *Hilarius* am ausführlichsten im elften Buch von *De Trinitate*. Hier setzt er sich mit der Leugnung der Gottheit Christi



seitens der Arianer auseinander. Er will die Beweisstellen der Arianer für eine falsch verstandene Unterlegenheit des Sohnes unter den Vater widerlegen. Aus *Joh* 20,17 leiten sie die Geschöpflichkeit des Sohnes ab, während ihnen die Unterwerfung Christi unter Gott nach *1 Kor* 15,28 Anlass zur Bestreitung der Gottheit Christi ist.

Die Unterwerfung des Sohns unter den Vater ist verbunden mit der Übergabe seines Reichs an den Vater. Der Bischof von Poitiers stellt deutlich heraus, dass das Reich Christi mit der Übergabe an den Vater nicht aufhört, sein Reich zu sein. Deshalb betont er dessen Königsherrschaft auch in der Übergabe des Reichs an den Vater (vgl. *Trin.* IX, 39-40 [CCL 62A, 567 f]).

Das Geheimnis der Unterwerfung Christi unter den Vater, der Übergabe des Reiches an den Vater und des Endes, wenn «Gott alles in allem» sein wird, hat eschatologische Auswirkungen auf die von Christus angenommene Menschheit. Wenn nach Gottes allgemeinem Heilswillen alle Menschen zur Kirche und zum Reich Gottes berufen sind, weil alle in Christus, der die Kirche und das Himmelreich in Person ist, angenommen sind, dann leben alle Menschen bereits dem Angebot nach im verherrlichten Christus. Was am Ende der Zeit offenbar werden soll: die endgültige Gleichgestaltung mit dem verherrlichten Leib Christi, ist bereits jetzt wirksam. Im Glauben an die Menschwerdung Jesu sind wir bereits jetzt seinem Reich unterworfen, das ein ewiges Reich ist. Wenn auch der jetzigen Zugehörigkeit zur irdischen Kirche und zum Reich Gottes noch eine gewisse Vorläufigkeit anhaftet, so ist doch bereits jetzt Endzeit, da das Reich Christi nach Gottes Heilsfügung zugleich das Reich des Vaters ist. Zwischen beiden Reichen besteht keine Trennung, sondern Wachstum (vgl. *Trin.* XI,42 [CCL 62 A, 570]).

Die Theologie des Himmelreiches ist, wie das Kirchenverständnis des Bischofs von Poitiers insgesamt, vor allem bestimmt von der Annahme des Fleisches oder der Menschheit in und durch Christus.

### 3.2 Gibt es ein Reich des Heiligen Geistes?

Die Frage, ob es nach dem Reich des Vaters und des Sohnes auch ein Reich des Heiligen Geistes gebe, ist für *Hilarius* noch kein Thema. Sie stellt sich erst im Mittelalter mit *Joachim von Fiore*s (ca. 1135- 1202) Idee von einem Zeitalter des Heiligen Geistes und einem Dritten Reich nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament). Diese Frage kann hier nicht aus den Schriften *Joachims* selbst untersucht werden, sondern soll nur knapp zusammengefasst werden aus dem zweibändigen Werk *Henri de Lubacs* über das geistige Erbe *Joachims*: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. 1: *De Joachim à Schelling*; Bd. II : *de Saint-Simon à nos*

*jours*, Paris: Éditions Lethielleux/Namur : Culture et Vérité 1979 u. 1981. Es geht *de Lubac* dabei vor allem um das von *Joachim* vorausgesagte dritte Zeitalter des Heiligen Geistes, das immer wieder eine merkwürdige Anziehungskraft auf Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie ausgeübt hat. Dabei verfolgt er gleichsam mikroskopisch alle Metamorphosen, welche *Joachims* Idee seit dem 13. Jh. durchgemacht hat. Die von Joachim erwartete Endzeit wird durch eine Geistkirche oder eine spirituelle Ordnung charakterisiert sein. Im Zeitalter oder Reich des Geistes werden die «Geistgetriebenen» (*spirituales*) die Kirche darstellen. Während dem ersten Zeitalter der Stand der Laien, dem zweiten der Stand der Kleriker entspricht, wird das dritte Zeitalter das der Mönche sein.

In *Joachims* Einteilung der Heilsgeschichte in drei Reiche wird seine innere Abkehr von der hierarchisch verfassten Kirche deutlich. Diese wird zwar nicht als solche abgelehnt, aber sie bleibt eine Übergangserscheinung für die jetzt noch andauernde Weltepoche.

*Joachims* Hoffnungen auf ein Reich des Geistes stützen sich vor allem auf zwei neutestamentliche Stellen: Er erwartet ein Zeitalter, in dem die Wahrheit nicht mehr stückweise, sondern unmittelbar erkannt wird (vgl. *1 Kor* 13,12). Wenn dann der Geist die Gläubigen in die ganze Wahrheit führen wird (vgl. *Joh* 16,13), dann werden die Sakramente nicht mehr nötig sein, sondern ausgedient haben.

Was ist aus *Joachims* Idee eines Reiches des Heiligen Geistes oder eines Drittes Reiches geworden? Aus seiner Erwartung des Anbruchs einer umwälzend neuen Epoche haben spätere Generationen immer wieder geschöpft, auch Revolutionäre bis in die Gegenwart, welche die Welt und die Gesellschaft verändern wollten. Dabei wurden *Joachims* Ideen auch immer wieder verkannt oder in ihr Gegenteil verkehrt, denn er wollte ja nicht die Welt verändern, sondern die Formen des geistlichen Lebens. Es ging ihm nicht um Herrschaft und Macht, sondern um ein meditatives Leben mit der Schrift.

*De Lubacs* stellt in diesem leider zu wenig bekannten letzten großen Werk durch einen beeindruckenden Gang durch die Wirkungsgeschichte *Joachims* heraus, dass es weder theologisch noch christologisch und ebenso wenig pneumatologisch ein Reich des Heiligen Geistes neben dem Reich des Vaters und des Sohnes geben kann<sup>18</sup>.

#### 4. Die Kirche als Vorausbild des Reiches Gottes

Nach dem Weg durch kirchliche Dokumente und patristische Zeugnisse stellt sich noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und das Reich Gottes.

Für das Neue Testament ist die Kirche – trotz aller Verbindungen zwischen Kirche und Reich Gottes – dennoch (noch) nicht das Reich oder die



Königsherrschaft Gottes. Denn nach biblischem Verständnis ist die Herrschaft Gottes wesentlich zukünftig. Bis dahin steht sie bevor und ist das Ziel aller Erwartungen und Hoffnungen<sup>19</sup>.

Das Lehramt der Kirche hat herausgestellt, dass man das Gottesreich nicht von der Kirche lösen könne. «Wenn die Kirche auch von Christus und vom Reich unterschieden wird, so ist sie doch untrennbar mit beiden verbunden»<sup>20</sup>.

Gegenwärtig könnte das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes vielleicht dadurch wieder ins Interesse der Christen geraten, dass sie neu auf die vielfachen Dimensionen der Kirche aufmerksam gemacht werden: Die irdische Kirche, in der wir leben und uns bewegen, ist die *streitende Kirche*. Daneben gibt es die *leidende Kirche* der verstorbenen Mitglieder die Kirche, die sich im Läuterungszustand des Purgatoriums befinden und für welche die *streitende Kirche* mit Gebeten und dem Ablass eintreten kann. Dann gibt es schließlich die *triumphierende Kirche*, in der Reich Gottes und Kirche eine Einheit bilden, denn dann wird «Gott alles in allem sein» (1 Kor 15,28).

Wenn aber Gott alles in allem sein wird, dann hat sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes gelöst, denn Jesus verheißt seinen Jüngern: «Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken, und ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.» (Lk 22, 30)

Das neue Essen und Trinken im Reich Gottes setzt aber den Empfang der Eucharistie bereits in dieser irdischen Kirche voraus.

Da Kirche und Eucharistie untrennbar miteinander verbunden sind, sind letztlich von daher auch alle anderen Fragen zu beurteilen, die mit der Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Kirche zusammenhängen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Paris 1902, 111.

<sup>2</sup> Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. u. kommentiert v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 90 ff.

<sup>3</sup> Aufschlussreich dazu ist das letztlich auf Henri de Lubac zurückgehende Werk *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrle...*, présentées par René Marlé, s.j., Paris : Aubier, Éditions Mouton 1960, 48–69.

<sup>4</sup> Christoph Schönborn O.P., *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung* (=Kriterien 80), Johannes Verlag Einsiedeln, Trier o. J. [1987], 53.

<sup>5</sup> Vgl. GCS 40 (Origenes 10), 289.

<sup>6</sup> Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris : Aubier – Mouton 1967, 95–100. Dt. Übers. : Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*. Eingeleitet v. Hans Urs v. Balthasar, übers. v. Karlheinz Bergner u. Hans Urs v. Balthasar (= Kriterien 6), Einsiedeln 1967, 111.

<sup>7</sup> Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 19 (2000), Nr. 1142-1199; *VAS* 148.

<sup>8</sup> Vgl. Michael J. Rainer (Red.), «DOMINUS IESUS». *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (=Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster: Lit 2001.

<sup>9</sup> Die Erklärung geht auf die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8) folgendermaßen ein: «Mit dem Ausdruck «subsistit in» wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen voll nur in der katholischen Kirche weiter besteht, und auf der anderen Seite, «dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind», nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Bezüglich dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist festzuhalten, dass «deren Wirksamkeit sich von der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und der Wahrheit herleitet.» (Nr. 16)

<sup>10</sup> Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), Nr. 1728-1738.

<sup>11</sup> *Enchiridion Vaticanum* 12 (1990), Nr.585; *VAS* 100, 23f.

<sup>12</sup> So Christoph Schönborn (wie Anm. 4), 59.

<sup>13</sup> *De Civitate Dei* XX, 9 (CCL 48, 716).

<sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher Michael Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* (=Freiburger Theologische Studien 127), Freiburg i.Br. 1984, 81-96; Luis F. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers* (=Analecta Gregoriana 255), Rom 1989, 131-160.

<sup>15</sup> *In Mt.12,17* (SC 254, 284). Zu Origenes vgl. Anm. 5.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Étienne Guibert, *La «concorporatio» de l'humanité dans le Christ. Histoire et étude d'une page de Catholicisme*, in : Henri de Lubac. *La rencontre au cœur de l'Église. Etudes réunies* par Jean-Dominique Durand, Paris : Cerf 2006, 283-295.

<sup>17</sup> Vgl. Eusebius, *Gegen Marcell, über die kirchliche Theologie, die Fragmente Marcells* (GCS Eusebius, 4. Bd.), dritte, ergänzte Aufl., Berlin: Akademie Verlag 1991, 56; 169; 177.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Michael Figura, *Das geistige Erbe Joachims von Fiore in der Interpretation Henri de Lubacs*, in dieser Zeitschrift 28 (1999) 514-532. Dort auch weitere Literatur zu Joachim von Fiore.

<sup>19</sup> Vgl. dazu ausführlich Heinrich Schlier, *Reich Gottes und Kirche nach dem Neuen Testament*, in: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Freiburg i.Br. 1971, 37-51, hier: 50f.

<sup>20</sup> *Redemptoris Missio*, Nr.18 (*VAS* 100,24; *Enchiridion Vaticanum* 12 [1990], Nr. 586).



ROBERT SLESINSKI · NEW BRITAIN USA

## LITURGIE ALS EIPHANIE DES GOTTESREICHES

*bei Alexander Schmemmann*

Vermutlich werden Liturgiehistoriker in den nächsten Jahren, wenn nicht bereits heute, Antwort auf folgende Frage finden müssen: Welche Aufmerksamkeit gebührt jener bedeutenden Persönlichkeit Alexander Schmemmann (1921-1983) in der Geschichte dieser spezifischen theologischen Disziplin? Obgleich sein Denken heute von orthodoxen, aber auch katholischen Theologen weithin als wichtiger Beitrag bewertet wird, weisen seine Schriften weder einen wissenschaftlichen Apparat auf, noch verbindet man sie mit strenger historischer Analyse. In dieser Hinsicht ist Schmemmann – anders als die Jesuiten Robert Taft und Miguel Arranz, welche beide Wesentliches zu unserem Wissen und Verständnis der Geschichte des Gottesdienstes beigetragen haben – keine herausragende Persönlichkeit. Andererseits sind Schmemmanns nachdenkliche Arbeiten äußerst bemerkenswert im Hinblick auf die ausgesprochen *existentielle* Haltung, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Eine Begegnung mit seinem Denken zieht uns unweigerlich hinein in die wahren inneren Prozesse der göttlichen Liturgie. Es vermittelt sich uns das Gefühl, dass wir wirklich anbeten und lobpreisen möchten. Mit anderen Worten: Seine Arbeit führt dazu, dass wir zu einer genuin liturgischen Denk- und Daseinsweise finden.

Schmemmanns liturgische Theologie ist vor allem gelebte Eschatologie. Seine grundlegende Betrachtungsweise ist immer eschatologisch geprägt, stets richtet er seinen Blick auf das Gottesreich, das anbrechen wird und zugleich *schon jetzt* in dieser Welt erfahrbar ist durch die Kirche, die nichts anderes ist als die Gegenwart und Erfahrbarkeit des Gottesreichs in der Welt. So definiert Schmemmann die Kirche als den «Ort» der Offenbarung des Gottesreiches<sup>1</sup> und bezeichnet sie an anderer Stelle als «das Gottesreich unter und in uns.»<sup>2</sup> Konkret wird diese leitende Einsicht erfahrbar in der Feier der «Göttlichen Liturgie», in dem *Akt*, in dem das Gottesvolk den all-

*ROBERT SLESINSKI ist Priester und Professor für Philosophie am Röm.-Kath. Seminar in St. Petersburg. Ein Schwerpunkt seines Forschens ist der Ökumene gewidmet. Er ist Mit-herausgeber der amerikanischen Edition dieser Zeitschrift. Die Übertragung besorgte Christina Kotte.*

mächtigen Gott lobpreist. Der liturgischen Erfahrung liegt das bewusste Erahnen und Aneignen des Gottesreiches zugrunde, wie es in Gestalt der Kirche und insbesondere und am ergreifendsten in der sakramentalen Repräsentation der eucharistischen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

Auf diese Weise bezeichnet Schmemann die Eucharistie zu Recht als *das* «Sakrament des Gottesreiches», eine Wirklichkeit, die, wie er ausführt, mit der feierlichen Doxologie der göttlichen Liturgie immer aufs Neue wiederholt wird: «Gesegnet sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in den Äonen und Äonen.»<sup>3</sup> Die ureigenste *raison d'être*, die sozusagen letzte Kausalität der eucharistischen Feier, so bekräftigt Schmemann, ist der «Einzug der Kirche in den Himmel, ihre Vollendung am Tisch Christi in seinem Reich.»<sup>4</sup>

Indem er diesen Aspekt ausführt, äußert er sein Bedauern darüber, dass diese ursprüngliche Wirklichkeit im Zuge der Entwicklung der sakramentalen Theologie, welche einseitig mit Weiheformeln und nicht mit der tatsächlichen symbolischen Realität, um die es im Grunde gehe, beschäftigt gewesen sei, ernsthaft vernachlässigt worden sei. Im Falle der Eucharistie seien das «Wie» und das «Wann» der Verwandlung der eucharistischen Gaben in den Leib und das Blut Christi sowie die Kommunion selbst zu den wichtigsten Fragen geworden.<sup>5</sup> Indem er dies in *Die Eucharistie* klar formuliert, wird deutlich, dass ihn dieses Thema sein ganzes Leben als Theologen beschäftigt hat. Schon in seiner frühen *Introduction to Liturgical Theology* kritisiert Schmemann den Prozess der «Sakralisierung» der christlichen Verehrung, bei der das «Sakrament [der Eucharistie] im Namen der Menschen [...] gefeiert wurde – aber das Sakrament war nicht mehr als tatsächliche Erscheinung und Gegenwart der Kirche erfahrbar.»<sup>6</sup> Parallel zur zunehmenden äußerlichen Ausgestaltung der kultischen Dimension des Gottesdienstes finden wir ein erhöhtes Maß an Klerikalisierung, was wiederum die Trennung von Klerikern und Laien bedingte.<sup>7</sup>

Wenn man berücksichtigt, zu welcher Zeit und an welchem Ort Schmemann seine ersten Aufsätze und Schriften verfasste (in Frankreich kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs), ist es nicht ganz abwegig zu vermuten, dass der Jesuit Henri de Lubac auf seine Arbeit Einfluss genommen haben könnte. Schmemann führt diese geschätzte katholische Autorität nicht explizit als Quelle in seinen Arbeiten an, doch die grundlegenden Annahmen von de Lubac können als theologische Untermauerung von Schmemanns eigenen Ansichten dienen. Die erste dieser Grundannahmen lautet selbstverständlich: «Die Eucharistie macht die Kirche», was deutlich werden lässt, dass die Kirche dann am meisten sie selbst ist, wenn sie die Eucharistie feiert, ein Prinzip, das, wie de Lubac argumentieren würde, das Unterbewusstsein der Kirche zumindest bis zur Scholastik beherrschte, bis die zweite Grundannahme zur Norm erhoben wurde: «Die Kirche macht

die Eucharistie.» Ungeachtet dessen, wie wichtig dieses Prinzip an sich ist, kann man erkennen, wie es jener Art von «Sakralisierung» Vorschub leistete, die Schmemmann kritisiert.<sup>8</sup> Ohne dies im Detail weiter zu verfolgen, ist es dennoch wichtig, diesen Aspekt klar in den Blick zu nehmen, da der Einfluss katholischer Denker in der orthodoxen Welt oft gering geschätzt wird. Manchmal scheinen orthodoxe Autoren den Einfluss katholischen Denkens auf die Orthodoxie auf ihre scholastische Dimension zu beschränken, was bedauerlicherweise zu der Auffassung vom «dunklen Zeitalter» der westlichen «Gefangenschaft» des genuin orthodoxen Denkens führte. Schmemmann ist nicht der einzige, der diese Position vertritt.<sup>9</sup>

Während einerseits die Beschäftigung mit Weiheformeln zugenommen habe, konstatiert Schmemmann gleichzeitig eine Entwertung in unserem Verständnis und unserer Wertschätzung der Sakramente gerade *durch* Symbole. Von einem «realistischen» Verständnis des Symbolischen ausgehend, wonach wir tatsächlich, «wirklich» am Leben Christi in den Sakramenten teilhaben, konnten wir einen zunehmenden «Reduktionismus» beobachten, der dazu führte, dass in unserem liturgischen Verständnis das Symbolische gleichgesetzt wird mit dem «Repräsentativen» oder «Veranschaulichenden».<sup>10</sup>

Gemäß der wahren christlichen *lex orandi*, so betont Schmemmann jedoch, müsste es sich ganz anders verhalten. Er schreibt, dass es durchaus «möglich [ist], dass das Symbol *nicht* «veranschaulicht», d.h. es kann ohne jede äußere Ähnlichkeit sein mit dem, was es symbolisiert.»<sup>11</sup> Der tiefere Grund hierfür tritt deutlich zutage. Zunächst bemerkt er, dass «je «organischer» ein Symbol ist, [es] umso weniger [...] aus solchen «veranschaulichenden» Eigenschaften bestehen [wird]», und fügt sogleich hinzu: «Und zwar weil Sinn und Zweck des Symbols *nicht* darin bestehen zu veranschaulichen (was die *Abwesenheit* des Veranschaulichten voraussetzen würde), sondern vielmehr es zu *offenbaren* und das Offenbarte *mitzuteilen*.»<sup>12</sup> Mit anderen Worten: in solch einer «realistischen» Konzeption eines Symbols ist das Symbol *Teil* der Wirklichkeit, die es symbolisiert, statt ihr lediglich zu *ähneln*.

Schmemmann bemerkt außerdem feinsinnig, dass Sakramente als Symbole «epiphanisch» wahrgenommen werden müssen: «Die eine Realität *manifestiert* sich in einer anderen und *vermittelt* diese.»<sup>13</sup>

Gleichzeitig haftet dem dynamischen Prozess der sakramentalen Wirklichkeit, seinem zutiefst symbolischen Charakter, stets etwas unvermeidlich Unvollendetes und Unvollkommenes an. Schmemmann schreibt: «Seinem eigenen Wesen entsprechend vereint das Symbol disparate Realitäten, wobei in der Beziehung der einen zur anderen die andere immer «das ganz Andere» bleibt.» Er fügt hinzu, dass «seine Funktion [nicht darin] besteht [...], unseren Durst zu stillen, vielmehr ihn zu steigern.» Dieser Bekräftigung fügt er den zutiefst *eschatologischen* Bittruf hinzu: «Gewähre uns wahre

Gemeinschaft mit Dir am nie endenden Tag Deines Reiches» und «damit Gott alles und in allem sei.»<sup>14</sup>

Gemäß diesem ontologischen oder «epiphanischen» Verständnis «[besteht] das Wesen des Symbols», so Schmemmann weiter, «in der Tatsache, dass in ihm die Dichotomie zwischen Wirklichkeit und Symbolik (als *Unwirklichkeit*) überwunden ist: die Wirklichkeit wird vor allem verstanden als *Erfüllung* des Symbols und das Symbol als Erfüllung der Wirklichkeit.»<sup>15</sup> Folglich ist das «Epiphanische» zugleich das «Ikonische.»

Wenn sich die Kirche versammelt, um himmlischen Loblieder zu singen, in der *Gegenwart* Gottes zu lobpreisen, ist dies nichts anderes als eine ikonische Verwirklichung des Gottesreiches. Die Ikone, so führt Schmemmann treffend aus, «ist [...] ihrem tiefsten Wesen nach ein Symbol des Gottesreiches, «Epiphanie» der neuen und verwandelten Schöpfung, der von Gottes Herrlichkeit erfüllten Himmel und Erde, und eben aus diesem Grund verbietet die Kirche, die Ikone zum «Bild» oder zur Illustration zu machen. Denn die Ikone «veranschaulicht» nicht – sie *offenbart* etwas, das aber kann sie nur insoweit, als sie an dem *teilhat*, was sie offenbart, nur insoweit sie zugleich Gegenwart und Gemeinschaft ist.»<sup>16</sup>

Ikonisch verstanden ist die göttliche Liturgie das Sakrament der Eucharistie, die erhabenste und umfanglichste Gegenwart des Gottesvolkes *durch* die Kirche. Sie ist eine lebendige Erfahrung des Himmels; man ist wahrhaftig gegenwärtig am himmlischen Tisch des Herrn und nimmt an der Fülle des Gottesreichs selbst in dieser gefallenen Welt, in unserer Zeit teil. Kurz und gut: das Sakrament der Eucharistie verbindet Himmel und Erde, das Himmlische und das Irdische.

Die liturgische Erfahrung von Zeit als «Zeit, die eschatologisch durchscheinende ist»<sup>17</sup>, lässt einen weiteren wesentlichen Aspekt der Eucharistie als Sakrament des Gottesreiches hervortreten. Die Eucharistie feiert *parousia*, die Gegenwart Christi in unserer Mitte. Die Ewigkeit ist also nicht etwas, was später beginnen wird, sondern die Gegenwart dieser Ewigkeit im Hier und Jetzt. Schmemmann hat dies in der ihm eigenen scharfsinnigen und kraftvollen Weise ausgedrückt: «Das messianische Königreich oder Leben in dem neuen Äon wird «vergegenwärtigt» – es wird real – in der Gemeinschaft der Kirche [...]. Deshalb ist die Eucharistie die Offenbarung der Kirche als das neue Äon; sie bedeutet die Teilhabe am Königreich als *parousia*, als Gegenwart des auferstandenen und ewiges Leben verheißenden Herrn.»<sup>18</sup> Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Vorstellung von liturgischer Zeit keineswegs gleichbedeutend mit einer Abwertung oder einem generellen Misstrauen gegenüber «der Welt» und ihren Beziehungen ist: Das genaue Gegenteil ist der Fall, da die Feier der *parousia*, der göttlichen Liturgie, die Gemeinde, die die Kirche ist, nur anspornen kann, sich stärker und mit Feuereifer in dieser Welt zu engagieren. Obgleich die Eucharistie im Augenblick der Inspiration

zentripetale Kraft ausübt, kann sie gar nicht anders als in eine zentrifugale Bewegung münden, und zwar in Form von Nächstenliebe. Deshalb findet sie auch außerhalb der Mauern der Kirche ein großes Echo. Schmemann schreibt diesbezüglich: «Die Eschatologie der Eucharistie ist nicht «weltverneinend», keine Abkehr von der Zeit, sondern vor allem eine Bekräftigung der Wirklichkeit, der Gewissheit und der Gegenwart des Reiches Christi, das «innen» ist, das schon hier gegenwärtig ist in der Kirche.»<sup>19</sup>

Der dynamische Charakter der liturgischen Zeit hat noch zu einer weiteren rätselhaften Prägung geführt, die zurückgeht auf die frühe Zeit der Patristik, nämlich dass der Herrentag der «Achte Tag» ist. Was ist damit gemeint? Der Tag des Herrn als Achter Tag bedeutet, dass die Zeit selbst transzendiert wird und im Licht der Ewigkeit neue Bedeutung erlangt. Schmemann betont: «Gerade in dieser eschatologischen Erfahrung [liegt] der Ursprung des «Herrentages» als Symbol, d.h. als Offenbarung, des Gottesreiches jetzt.»<sup>20</sup> Der Tag des Herrn symbolisiert die «Überwindung» der Woche; er signalisiert in Wahrheit die Neuschöpfung der Welt. Um noch einmal Schmemann zu zitieren: «Christus ist am ersten Tage auferstanden, d.h. am Tag, an dem Gott die Welt neu schuf, weil er die Schöpfung nach der Sünde neu machte.» Schmemann nimmt konkret Bezug auf den heiligen Augustinus, wenn er schreibt: «Deshalb wird der Tag, der der erste war, auch der achte sein, so dass man sich nicht des ersten Lebens entledigt, sondern es in ewiges Leben verwandelt.»<sup>21</sup>

Die Bedeutung dieser Worte für die *Mission* der Kirche in der Welt könnte nicht klarer sein. Für Schmemann – und an dieser Stelle muss man sagen: *Bruder Alexander – bricht* das Himmelreich *an* (wie könnte es anders sein) mit der Eucharistie, dem Sakrament des *Gottesreiches*. Die Kirche ist nicht «wirklich», ist keine *Gegenwart* des Gottesreiches ohne Erneuerung, ohne eine *Feier* der Welt als neu geschaffen im «auferstandenen und ewiges Leben verheißenden» Herrn. Sein eucharistischer missionarischer Auftrag könnte nicht klarer sein: «Die Eucharistie ist immer das Ende, das Sakrament der *parousia*, und trotzdem ist es zugleich der Beginn, der *Ausgangspunkt*: Jetzt beginnt die Mission.»<sup>22</sup>

Ja, es gibt tatsächlich, wie Schmemann unterstreicht, eine aufsteigende Bewegung, die der Eucharistie innewohnt und die uns an den Thron Gottes im Himmlischen Reich führt, aber nicht weniger gehört zum Sakrament die *Bewegung der Wiederkehr*, die uns in die Welt treibt und die Kirche in *Mission* verwandelt, eine Mission in der Welt,<sup>23</sup> eine Mission, die nicht umhin kommt, das Reich Gottes in unserer Mitte zu verkünden.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000): 9. Nachfolgend zitiert als JAS.

<sup>2</sup> JAS 19.

<sup>3</sup> Schmemmanns umfangreichste liturgische Abhandlung trägt den Titel *Evkharistia: Tainstvo Tsarstva* (Paris: YMCA-Press, 1984); auf Deutsch ist sie erschienen unter dem Titel *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2005): 66 (49). Die Seitenangabe in Klammern bezieht sich auf die russische Ausgabe. Im Folgenden zitiert als E.

<sup>4</sup> E 49 (32).

<sup>5</sup> E 28 (33).

<sup>6</sup> Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Wing Road, Leighton Buzzard, Beds., U.K. and New York: The Faith Press/St. Vladimir's Seminary Press, 2<sup>nd</sup> ed. 1975 [1<sup>st</sup> Eng. ed., 1966]): 99. Nachfolgend zitiert als ILT.

<sup>7</sup> ILT 98.

<sup>8</sup> Eine anregende Erörterung desselben Themas findet sich in Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizoulas in Dialogue* (Edinburgh: T & T Clark Ltd, 1993): xiv–xvii. Schmemmann hätte gut Metropolitan Johannes (Zizoulas) (geboren 1931) in dieser Unterredung sein können.

<sup>9</sup> S. ILT 9, E 27 (33). S. auch Schmemmann, *Church, World, Mission* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979): 135. Nachfolgend zitiert als CWM.

<sup>10</sup> E 30 (35).

<sup>11</sup> E 63 (46).

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> E 64 (47).

<sup>14</sup> E 64–65 (47–48).

<sup>15</sup> E 65 (48).

<sup>16</sup> E 72 (56).

<sup>17</sup> ILT 56.

<sup>18</sup> ILT 57.

<sup>19</sup> ILT 58.

<sup>20</sup> E 43 (53).

<sup>21</sup> ILT 62.

<sup>22</sup> CWM 215.

<sup>23</sup> CWM 214–15.



HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

## VERNUNFT, FREIHEIT UND DAS REICH GOTTES

*Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension  
der Philosophie des Deutschen Idealismus<sup>1</sup>*

### *1. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie und die Philosophie der Moderne*

Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie stehen in einem engen Verhältnis zueinander.<sup>2</sup> Wie die christlichen Kirchen sich selbst verstehen, hat einen Einfluss darauf, wie sie die Gesellschaft deuten und sich ihr gegenüber positionieren. Umgekehrt bestimmt das Selbstverständnis einer Gesellschaft auch (wenn auch oft implizit), wie die Gesellschaft die Kirchen versteht und welche Möglichkeiten der Entfaltung den Kirchen überlassen werden. Vor allem in der Neuzeit zeigt sich auch, inwiefern ekklesiologische Kategorien auch innerhalb gesellschaftstheoretischer Entwürfe rezipiert und transformiert werden und in welchem Maße gesellschaftspolitische Vorstellungen in ekklesiologischen Überlegungen reflektiert werden.

Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – wie auch ihr Verhältnis – haben daher eine wechselvolle Geschichte. Vor allem in Zeiten kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchs werden Selbstvergewisserung, Neu-Aneignung überlieferten Wissens und Aktualisierung und Transformation der Tradition sowohl für die Kirchen als auch für die Gesellschaft bedeutsam. Die Frage nach dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie zu stellen, impliziert bereits, auf diesen Umstand aufmerksam zu machen: Beide Disziplinen haben sich in ihrem heutigen Selbstverständnis erst im Kontext der Neuzeit und der mit ihr verbundenen Paradigmenwechsel entwickelt und spiegeln die kirchlich-theologische und gesellschaftlich-politische Umbruchsituation in der (nach-)reformatorischen und (nach-)aufklärerischen Neuzeit. An ihnen zeigen sich Momente der Ge-

*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.*

schichte der Moderne, die *mutatis mutandis* auch in der modernen Philosophie ihren Niederschlag finden.

## 2. Das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion in der Moderne

Einer der wichtigen Paradigmenwechsel der Moderne liegt in der Neubestimmung des Begriffs des Wissens und damit auch der Fragestellung und -perspektive, die für die Philosophie maßgeblich ist. Wesentlich für neuzeitliches Denken ist nicht nur die Entwicklung und methodische Bestimmung mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens und der ihm eigenen Geltungsansprüche, sondern auch die Betonung der funktionalen Anwendbarkeit und praktischen Nützlichkeit des Wissens. Damit geht auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses zwischen Politik, politischer Theorie und Philosophie einher. Auf der einen Seite gliedert sich die politische Theorie zunehmend aus der Philosophie aus und wird zu einer wissenschaftlich betriebenen Disziplin mit ihr eigenen Methoden und Fragestellungen, nämlich der politischen Wissenschaft.<sup>3</sup>

Auf der anderen Seite gibt es einen ideen- und geistesgeschichtlich bislang weniger beachteten Prozess, nämlich die unterschwellige «Politisierung» des philosophischen Diskurses, die eng mit politischen und religiösen Umwälzungen in der frühen Neuzeit und der Notwendigkeit, zu diesen Umwälzungen auch philosophisch Stellung zu beziehen oder gar die mit ihnen verbundenen Problemlagen philosophisch zu bewältigen, zusammenhängt. Dies zeigt sich etwa in dem von Francis Bacon geäußerten, auf die Reform der Wissenschaften und der Gesellschaft bezogenen Gedanken, dass Wissen und Macht koinzidieren.<sup>4</sup> Es zeigt sich auch in der vor allem mit dem Werk Thomas Hobbes verbundenen, nur durch Beachtung ihres politischen (und religiösen) Kontextes verständlichen positivistischen Theorie, dass die Gesetzgebung nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Autorität des Souveräns basiere.<sup>5</sup> Mit dieser «Politisierung» des philosophischen Diskurses in der Moderne ist die Tatsache, dass viele Schlüsselthemen neuzeitlichen Philosophierens – mittelbar oder unmittelbar – eine politische Dimension aufweisen, sehr eng verbunden. Die Grenzen zwischen philosophischem und politischem Diskurs lassen sich daher oft nur schwer ziehen. Deutlich zeigt dies Kants Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung». Kant hat diese Frage in einer berühmten Definition beantwortet: Aufklärung ist der «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.»<sup>6</sup> Der «Wahlspruch» der Aufklärung «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eignen Verstandes zu bedienen!»<sup>7</sup> zeigt, inwiefern in der Philosophie Kants philosophische und politische Motive zusammenkommen. Vernünftig kann der Mensch nämlich nur dann

sein, wenn er als er selbst vernünftig ist, d.h. wenn er frei ist: «Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.»<sup>8</sup> Der Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, hat direkte politische Konsequenzen. Kant fordert daher explizit politische Maßnahmen, die er (so bekennt er zumindest an dieser Stelle) beispielhaft in Preußen verwirklicht sieht: «Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere (scil. die Aufklärung, H.Z.) begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.»<sup>9</sup>

Wenn Kant davon spricht, dass die Denkungsart eines aufgeklärten Monarchen «noch weiter» gehe, so bezieht er sich auf den zuvor von ihm genannten «Hauptpunkt» der Aufklärung als der Epoche der Befreiung des Menschen aus Fremdbestimmung und Unmündigkeit. Dieser Hauptpunkt, so Kant, liege «vorzüglich in Religionsachen ... weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.»<sup>10</sup>

Kants Ausführungen zum Wesen der Aufklärung zeigen daher auch deutlich, dass es in der Neuzeit parallel zu der Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie, politischer Theorie und Politik auch zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion kommt. Während Philosophie und Religion zumindest noch im Hochmittelalter in der Erfüllung je verschiedener Aufgaben in einer friedlichen Koexistenz sich befunden hatten, trat die Philosophie in der Neuzeit immer mehr in ein Kritik- und Konkurrenzverhältnis zur Religion in ihrer überlieferten Gestalt. Vor allem was die neuzeitliche deutsche Philosophie betrifft, ist neben ihrer politischen Dimension auch ihr Verhältnis zum Christentum sehr genau zu beachten.

Während nämlich die englische und französische Philosophie der Neuzeit die oft eindeutige Tendenz zeigt, sich kritisch and ablehnend gegen die Kirche, das Christentum und viele seiner zentralen dogmatischen Glaubensinhalte zu definieren, steht die deutsche Philosophie zumindest bis zum Ende der idealistischen Philosophie in einer ambivalenteren und komplexeren Haltung zur überlieferten christlichen Religion. «Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauß,» so hat schon Friedrich Nietzsche bemerkt, «das stinkt alles nach Theologen und Kirchenvätern.»<sup>11</sup> Hegel hat in den Vor-

lesungen über die Philosophie der Geschichte ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass angesichts der «Vor-leistungen» der Reformation in Deutschland – eine Revolution, so Hegel an anderer Stelle, könne man gar nicht ohne eine Reformation und die mit ihr verbundene Befreiung des Gewissens durchführen<sup>12</sup> – «die Aufklärung auf Seiten der Theologie» gewesen sei, während sie «in Frankreich ... sogleich eine Richtung gegen die Kirche» genommen habe.<sup>13</sup>

In der Position der «Aufklärung auf Seiten der Theologie» liegt aber eine Ambivalenz, insofern die aufgeklärte Philosophie sich auf Seiten der Theologie – um gewissermaßen die beiden möglichen «Extrempositionen» zu bezeichnen – entweder als *ancilla theologiae* oder als wahre «philosophische Theologie», in der die «theologische Theologie» aufgehoben ist, verstehen kann. Diese Ambivalenz des Verhältnisses der Philosophie zum Christentum zeigt sich sehr deutlich nicht erst in der Philosophie Kants oder der Philosophie des Deutschen Idealismus und in seiner Rezeption und Transformation theologischer Motive.

Sie zeigt sich – ähnlich wie die Politisierung des philosophischen Diskurses – auch schon im Werk Leibniz'. Leibniz bezieht in der *Monadologie* Gott als «den Baumeister der Weltmaschine» auf das «physische Reich der Natur» und Gott «als Monarchen des göttlichen Staates der Geister» auf das «moralischen Reich der Gnade.»<sup>14</sup> Die beiden Reiche von Natur und Gnade stehen in einem von Harmonie gekennzeichneten Verhältnis zueinander und sind im Gottesbegriff wie auch im Gedanken des Gottesstaates als einer «moralischen Welt innerhalb der natürlichen Welt» miteinander vermittelt. Dabei zeigt sich in der Philosophie Leibniz' ein interessanter Akzent, der die Problematik der Interdependenz von Philosophie, Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie deutlich zeigt. Bei Leibniz findet sich nämlich in seinem Bemühen, mechanistisch-deistische Zugangsweisen zum Gottesbegriff zugunsten einer personalisierten Gottesvorstellung zurückzuweisen, eine theologische Rechtfertigung der politischen Machtverhältnisse.

In der *Monadologie*, einem seinem Anspruch nach philosophischen Werk, vergleicht Leibniz Gottes Verhältnis zu den Geistern, d.h. zu den vernünftigen Seelen, mit dem Verhältnis des Fürsten zu seinen Untertanen und rechtfertigt damit implizit theologisch, dass es Fürsten und Untertanen gibt, dass diese in einem bestimmten Unterordnungs- und Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen und dass, wie der direkt daran sich anschließende Vergleich mit dem Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern insinuiert, ihr Verhältnis naturgegeben ist: «Das befähigt die Geister, in eine Art Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott ist für sie nicht nur das, was der Erfinder für seine Maschine ist (wie das im Verhältnis Gottes zu den übrigen Geschöpfen der Fall ist), sondern auch das, was ein Fürst für seine Untertanen, ja ein Vater für seine Kinder ist.»<sup>15</sup>

Für Leibniz' Philosophie ist auch der Totalanspruch des philosophischen Systemdenkens, das die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – so der Titel der populären Darstellung der in der Monadologie entwickelten Philosophie – umfassend auszuschreiten sucht, charakteristisch. Dieser Anspruch kann erhoben werden, da die Geister «Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst» und überdies fähig sind, «das System des Universums zu erkennen und etwas davon in Proben eigener Systembaukunst nachzubilden; denn jeder Geist ist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit.»<sup>16</sup> Diese philosophische Möglichkeit systematischen Wissens – in sowohl theoretischer als auch praktischer Hinsicht – ist nicht nur mit dem Gedanken der Quasi-Göttlichkeit des Menschen, sondern auch mit ekklesiologischen Überlegungen verbunden.

Denn die Gemeinschaft der Geister, so Leibniz, müsse den «Gottesstaat» – vor allem seit Augustins epochalem *De Civitate Dei* eine zentrale Metapher der Ekklesiologie – bilden, «den vollkommensten überhaupt möglichen Staat unter dem vollkommensten aller Monarchen»<sup>17</sup>, «eine moralische Welt innerhalb der natürlichen Welt und das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes.»<sup>18</sup> Da der Gottesstaat zudem eine «wahrhaft universale Monarchie sei», hat Leibniz' Vorstellung eines Reiches der Geister auch politische Aspekte – sei es im Hinblick auf die theologisch-philosophische Legitimierung der politisch-realgeschichtlichen Monarchie oder auf die Idealbildfunktion dieser universalen Monarchie für die partikularen Monarchien.

Man wird aufgrund dieser vor allem für die neuzeitliche Philosophie charakteristischen Interdependenz von philosophischem, politischem und religiösem Denken nur schwer ein adäquates Verständnis der Philosophien Bacons, Hobbes', Leibniz', Kants oder vieler anderer neuzeitlicher Philosophen entwickeln können, wenn man ihre Werke nicht zu den zeitgeschichtlichen politischen, religiösen und kirchengeschichtlichen Ereignissen in eine Korrelation setzt und nach ihren gesellschaftlich-politischen, religiösen und kirchlichen Kontexten, Funktionen und Intentionen fragt. Damit ist keiner marxistischen, Nietzscheanischen oder systemtheoretischen Funktionalisierung oder Soziologisierung des Wissens – und damit einer genetischen Relativierung seines Geltungsanspruches – das Wort geredet, sondern einer geltungsneutralen Kontextualisierung von Wissen. Im Rahmen dieser Kontextualisierung soll der nicht-kontextgebundene und separat zu diskutierende Geltungsanspruch nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. Es soll vielmehr ideen- und geistesgeschichtlich danach gefragt werden, ob es einen Zusammenhang zwischen der Entdeckung und Ausprägung bestimmter Einsichten und ihrem historischen, gesellschaftlichen, politischen oder religiös-kirchlichen Ort gibt und ob die Berücksichtigung dieses Zusammenhangs eine interpretatorische Bedeutung hat.

### 3. Der Systemanspruch des Deutschen Idealismus und die Gefahr der Philosophie für Staat und Religion

Ähnlich wie von Leibniz wird auch von den Philosophen des Deutschen Idealismus ein philosophischer Systemanspruch erhoben. Die Idealisten sind allerdings nicht mehr gewillt, die substanzmetaphysische Ausgangsposition Leibniz' nachzuvollziehen, transformieren die Leibnizsche Frage nach den Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade und begreifen ihre Philosophien explizit als «Systeme der Freiheit», d.h. gewissermassen als Darstellung der Vernunftprinzipien der Freiheit. In der sowohl erkenntnistheoretischen als auch moralphilosophischen «kopernikanischen Wende» der Philosophie Kants – einer Philosophie des Subjekts und der Freiheit – zeigte sich für den Deutschen Idealismus nämlich ein fundamentaler und unhintergebarer Paradigmenwechsel. Die Desiderate, die Kants Philosophie offen ließ, wurden aber auch schmerzlich empfunden und dienten als Ansporn für die Systementwürfe des Deutschen Idealismus.

Kant war zwar in seinen drei Kritiken – der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie der *Kritik der Urteilskraft* – zu nahezu die gesamte nachfolgende Philosophie bestimmenden Neuansätzen gekommen. Er hatte es aber nicht vermocht, ein einheitliches System der Wirklichkeit zu entwickeln, sondern nur skizziert, dass der «Tr. Phil. höchster Standpunkt in Vereinigung der Ideen der theoretischen specul. U. Moral//pract. Vernunft der Verbindung der Natur und Freyheit in einem u. demselben Subjekt nicht sparsim aggregiert sondern conjunctim nach einem Princip der durchgangigen Bestimmung gedacht»<sup>19</sup> sein müsse. Aus diesem Grund sah es Fichte als die Aufgabe der Wissenschaftslehre von 1794, «den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens aufzusuchen.»<sup>20</sup> Auf diesen Grundsatz habe Kant, so Fichte, in seiner Deduktion der Kategorien gedeutet, «er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt.»<sup>21</sup> Während die Philosophie Kants – und damit auch die von ihr erschlossene Wirklichkeit – kompartmentalisiert schien, stellt der Deutsche Idealismus den Versuch dar, auf dem Boden der Philosophie Kants ein einheitliches System zu entwickeln und Wirklichkeit aus den Leistungen und Strukturen des Geistes, des Ich oder des Selbstbewusstseins oder – auch darin ganz Kants Philosophie folgend – der Freiheit zu erschließen.

Die Grundthemen des Deutschen Idealismus – Geist, Ich, Selbstbewusstsein und Freiheit – verweisen aber auch auf die politische und religiöse Dimension des Deutschen Idealismus. Während es nämlich so scheinen mag, als handle es sich bei der Philosophie des Deutschen Idealismus nur um politik- und religionsindifferente Theorien der Genese von Selbstbewusstsein und Freiheit, ist es notwendig, die «ungeschriebene Lehre» des Deutschen

Idealismus oder, um Leo Strauss' Terminologie zu verwenden, die Spannung von exoterischer und esoterischer Lehre<sup>22</sup> innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus zu erschließen, um somit auch seine gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimensionen sowie die in ihm sich ausdrückende Verhältnisbestimmung zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie besser verdeutlichen zu können.

Dass es einen «Subtext» des Idealismus gibt (der manchmal sogar explizit dargestellt wurde), wurde bereits früh gesehen und als charakteristisch für die moderne Philosophie der Freiheit erachtet. Denn jede Philosophie, für die die Freiheit und die Überwindung von Fremdbestimmung der zentrale Schlüssel für das Verständnis und die Gestaltung der Wirklichkeit ist, wird unter den politisch-religiösen Bedingungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als politisch und religiös subversiv erscheinen müssen. Schelling setzt sich in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* (1803) daher auch ausdrücklich mit dem «sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staat gefährlich sei,»<sup>23</sup> auseinander – und damit mit der politischen und kirchlichen Reaktion auf die kantische und nach-kantische Philosophie.

Sehr deutlich zeigt sich diese «Gefahr» beispielsweise im Werk Fichtes. 1792 tritt Fichte mit der anonym veröffentlichten, zunächst Kant zugeschriebenen und 1793 bereits in zweiter Auflage erschienenen Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung an die Öffentlichkeit*. Der Titel ist gewissermaßen Programm. Sein Wirken setzt sich fort mit einem politisch orientierten *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, der 1793 in erster und 1795 in zweiter Auflage erschien – einschließlich eines Kapitels «Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.» In diesem Kapitel begrenzt Fichte auf der Grundlage seines Verständnisses des Menschen und seiner Freiheit die Macht der Kirche als einer sichtbaren Institution und formuliert unter explizitem Rückgriff auf den freigeistlichen Geist der Reformatoren die fundamentale Alternative für den Menschen angesichts von Fragen der Religion folgendermaßen: dass man sich nämlich «entweder in den Schoos der allein seeligmachenden Römischen Kirche werfen, oder ... entschloßner Freigeist werden» müsse.<sup>24</sup> Unter dieser Voraussetzung sind für Fichte die protestantischen Gemeinden entweder «höchst inconsequent» oder «sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten ...»<sup>25</sup>

Der grundlegende philosophische Konflikt zwischen Idealismus und Dogmatismus hat daher auch eine religiöse Dimension. Fichte hat die Entscheidung für eine bestimmte Philosophie, d.h. die Entscheidung für entweder Dogmatismus oder Idealismus, davon abhängig gemacht, «was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte,

sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.»<sup>26</sup> In Abwandlung dieses Diktums lässt sich sagen, dass für Fichte auch die Wahl für eine bestimmte religiös-konfessionelle Position davon abhängt, was man für ein Mensch ist.

Da für Fichte die Alternative zwischen Idealismus und Dogmatismus wie auch zwischen römischen Katholizismus und Freigeisterei nicht mehr eine prinzipiell offene Alternative ist, erklärt sich auch die Vehemenz, mit der er Kirche und Staat je eigene Einfluss- und Verantwortungssphären zuweist und das überlieferte Verhältnis zwischen Kirche und Staat radikal in Frage stellt: «Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maasgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.»<sup>27</sup> Ausgangslage für Fichtes sowohl kirchen- als auch staatskritischen Überlegungen ist seine Überzeugung, dass die französische Revolution für die gesamte Menschheit wichtig sei<sup>28</sup>: «Der Wink der Zeiten,» so Fichte, «ist im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge sind zum Gespräch des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menschenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidschwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs lösen zuweilen in glänzenden und glanzlosen Zirkeln die Gespräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.»<sup>29</sup> Dass man anfängt zu lernen, bedeutet, dass man anfängt, vernünftig zu sein, sich seiner Freiheit zu vergewissern und frei zu sein. Dieser Lernprozess war in der Tat gefährlich für Staat und Religion.

Auch Hegels und Schellings Philosophien zeigen deutlich den Hintergrund des Vorwurfes an die Philosophie, sie sei für den Staat und die Religion gefährlich geworden. Sie zeigen auch, inwiefern im Denken des Deutschen Idealismus Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Im folgenden soll die Fragestellung nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus in exemplarischer Weise vornehmlich anhand des Denkens Schellings entfaltet werden. Verkürzungen, die sich nicht nur aus der marginalen Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Denken Fichtes oder dem absoluten Idealismus Hegels, sondern auch aus der Konzentration auf Schellings Frühwerk und aus der Abstraktion von der komplexen Entwicklung seines Denkens ergeben, müssen dabei in Kauf genommen werden. Während Studien zur politischen Dimension wie auch zum in einem allgemeinen Sinne religiösen Hintergrund und zur religiös-theologischen Dimension der Philosophie Schellings und des Deutschen Idealismus vorliegen,<sup>30</sup> stellt die Frage nach der Ekklesiologie bzw. der ekkle-



siologischen Dimension des Deutschen Idealismus wie auch die nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus bislang ein wenig bearbeitetes Forschungsdesiderat dar, angesichts dessen die folgenden Ausführungen sich als Anregungen zu weiteren Studien verstehen.

Wir werden zunächst die gesellschaftsphilosophische oder, um es korrekter zu formulieren, die politische Dimension der Philosophie Schellings untersuchen, um dann die «philosophische Ekklesiologie» Schellings und ihren Zusammenhang mit seinen politischen Ideen zu diskutieren.

#### *4. Die politische Dimension des Deutschen Idealismus*

Nicht nur Fichtes Überlegung zur Bedeutung der französischen Revolution, sondern auch die Rezeptionsgeschichte der Philosophie des Deutschen Idealismus zeigt die oft impliziten politischen Dimensionen der idealistischen Philosophie und verdeutlicht, dass man ohne Berücksichtigung der politischen Zeitgeschichte kaum zu einem adäquaten kontextbezogenen und wirkungsgeschichtlichen Verständnis der idealistischen Philosophie kommen wird. Das idealistische Denken stellt in gewisser Weise eine philosophische Interpretation der Geschehnisse der französischen Revolution dar. Vermutlich bezieht sich Nietzsche auch (und möglicherweise vor allem) auf die Deutung der französischen Revolution durch die Philosophen des Deutschen Idealismus, wenn er schreibt: «Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der Französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beurteilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hineininterpretiert haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit mißverstehn und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen.»<sup>31</sup>

Hegels und Schellings Auseinandersetzung mit revolutionären Ideen lässt sich bis ins Tübinger Stift zurückverfolgen. Mit dem Urteil, dass die «Berichte über eine der Revolution günstige Stimmung der Studenten (scil. des Tübinger Stifts, H.Z.) gesichert»<sup>32</sup> seien, hat Wilhelm Jacobs zutreffend den gegenwärtigen Forschungsstand zur politischen Prägung Hegels und Schellings (wie auch Hölderlins) zusammengefasst. G.L. Plitt bekennt zwar, er habe «nun zwar von Freiheitsbäumen, die am Ufer des Neckar aufgerichtet worden seien, und an deren Aufrichtung sich verzüglich Hegel und Schelling in schwärmerischer Freundschaft beteiligt haben sollen, nichts erfahren, obgleich ich mich bei unterrichteten Zeitgenossen erkundigte; wohl aber wurden freisinnige Reden gehalten, Freiheitslieder gedichtet, aus dem Fran-

zösischen übersetzt, gesungen, deklamiert. Besonders kam das Marseiller Lied hoch zu Ehren, die Uebertragung desselben ins Deutsche sollte Schelling gemacht haben.»<sup>33</sup> Dies, so Plitt, sei, obwohl es nicht der Wahrheit entsprach, dem Herzog berichtet worden, der darauf nach Tübingen reiste, die Stipendiaten im Speisesaal des Stifts antreten ließ und Schelling fragte, ob er denn die Marseillaise kenne: «Schelling aber sah den Herzog,» so Plitt weiter, «aus seinen hellblauen, mit tiefem Glanz erfüllten großen Augen ebenso unbeweglich an.» Nach der Beendigung seiner Strafrede fragte er Schelling noch einmal, «ob ihm die Sache leid sey, worauf dieser geantwortet haben soll: «Durchlaucht, wir fehlen alle mannigfaltig.»»<sup>34</sup>

In der Vorrede zur ersten Auflage der allein schon im Titel revolutionäre Untertöne anschlagenden Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* von 1795 zeigt sich nahezu explizit – wenn auch immer noch in der Sicherheit sprachlicher Mehrdeutigkeit – die politisch-revolutionäre Dimension der Grundprinzipien des Deutschen Idealismus. Schelling spricht in dieser Frühschrift davon, dass die Absicht der Philosophie – d.h. seiner eigenen Philosophie – «nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaften, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien, d.h. auf eine Revolution derselben, gehe.»<sup>35</sup> Diese Philosophie könne aber, so Schelling, auch nicht auf «todte Formeln, als ebenso viele Gefängnisse des menschlichen Geistes»<sup>36</sup> gehen. Damit führt er die Befreiung des menschlichen Geistes aus den Gefängnissen toter Formeln und den Vollzug der Freiheit als programmatische Themen einer Philosophie ein, die ihrem ausdrücklichen Anspruch nach sich als revolutionär versteht. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, wie diese politisch subversive Sprache wenige Jahre nach der französischen Revolution auf Schellings Zeitgenossen gewirkt haben muss.

Schelling zeigt ferner in dieser Vorrede ausdrücklich, inwiefern die theoretischen Bemühungen der Philosophie – und zwar gerade auch der Philosophie des Ich – auf praktische Umsetzung drängen. Es sei, so Schelling, zwar ein «kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen» – das heißt zunächst einmal eine reine Theorie der Freiheit zu entwickeln –, aber «[g]ebt dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird nachfolgen.»<sup>37</sup> Ähnlich wie Fichte deutet Schelling den revolutionären Befreiungsprozess als einen Lernprozess, an dem die Philosophie maßgeblich beteiligt ist. Die «Revolution im Menschen» müsse nämlich, so Schelling weiter, «vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen», da der Mensch schon gut sein müsse, um auch besser werden zu können. Das bedeutet, dass die politische Aktion – an die Schelling ohne Zweifel denkt – nicht der theoretischen Reflexion als Interpretandum vorausgehen darf, sondern sie voraus-

setzt, das heißt, um auf Nietzsches Begrifflichkeit zurückzugreifen, dass in gewisser Weise die Interpretation das Originäre ist, dem der Text zu entsprechen hat.

Es ist deutlich, inwiefern Schellings Interpretation des Menschen die paradigmatische Rolle des Freiheitsgedankens und des eng mit ihm verbundenen Gedankens menschlicher Würde, wie Schelling sie in der praktischen Philosophie Kants und im Denken Fichtes vorgefunden hatte, ernst nimmt. Das «erste Prinzip» seiner Philosophie ist nämlich, «dass das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, dass der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey.»<sup>38</sup> Der Mensch als absolute Freiheit ist Zweck an sich und darf nie auf ein bloßes Objekt der Macht und Herrschaft oder ein bloßes Mittel außer ihm liegender Zwecke reduziert werden. Dieser Philosophie, so räumt Schelling in expliziter Zeit- und Gesellschaftskritik ein, «sollte man freilich in einem erschlafenen Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt.» Schelling sieht deutlich die Problematik, vor die sich eine Philosophie der absoluten Freiheit, die das Ich zum Ausgangspunkt allen Philosophierens macht, in einer Zeit der gesellschaftlichen Reaktion gegen die revolutionären politischen Ereignisse in Frankreich gestellt sieht.

In diesen zeitgeschichtlichen Kontext gehört für Schelling auch eine Entradikalisierung der Kantischen Philosophie und ihres, so sein Gedankengang, noch nicht in all seinen politischen Dimensionen explizierten Freiheitsgedankens. Es sei nämlich so, dass bereits «das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters vorjetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntnis, dass die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes, und der Eingeschränktheit seines Erkenntnisvermögens seyen,»<sup>39</sup> herabgestimmt worden sei. Kants Philosophie, so legt Schelling nahe, sei seiner Pointe – nämlich der noch nicht in befriedigender Weise dargestellten Bezogenheit und systematischen Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie – dadurch verlustig gegangen, dass der Besitz einer vermeintlich objektiven Wahrheit erneut affirmiert worden sei – etwa durch die protestantische Orthodoxie – oder Kants Philosophie auf eine bloße, in der Tendenz skeptizistische Erkenntnistheorie reduziert worden sei.

In *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* erhebt Schelling den Anspruch, nicht nur im Gegensatz zu einer verkürzenden oder sogar verfälschenden Lektüre Kants genuinen Einsichten in die Bedeutung der Freiheit gerecht zu werden, sondern sie sogar noch zu radikalieren und im Ich und seiner Freiheit als dem einen Grundprinzip der Philosophie den Kern des Systems

allen Wissens gezeigt zu haben: «Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit.»<sup>40</sup> Auch bei diesem Satz ist es kaum möglich, seine politischen Assoziationen und Implikationen zu übersehen.

Es passt ins Bild unserer Lektüre von *Vom Ich als Princip der Philosophie*, dass während der Abfassung dieser Schrift im Frühjahr 1795 dem Inspektorat seitens der Repetenten mitgeteilt wurde, «dass die Stipendiaten beinahe in dem allgemeinen Ruf der herrschenden naturalistischen Grundsätze stehen.» Wilhelm G. Jacobs kommentiert dies unter Bezugnahme auf das zeitgenössische Verständnis von «naturalistisch» – im Sinne der Zurückweisung positiv-offenbarter Überlieferung und der Beschränkung auf vernunftgegebenes Wissen – folgendermaßen: «Der Ruf der Stipendiaten war somit der, Offenbarungstheologie und -religion abzulehnen. Sie standen wieder einmal im Geruch der Irreligiosität» und, wie man ergänzen kann, des revolutionären Handelns im Geiste der mit dem Denken Kants und Fichtes in Verbindung gebrachten Unterminierung der Religion sowie der kirchlichen und staatlichen Ordnung. Denn wenn Freiheit das höchste ist – Anfang und Ende der Philosophie und damit der Maßstab der Vernunft – muss der Glaube an die göttliche Offenbarung und ihre das Denken und Leben der Menschen bindende Autorität ein Skandalon sein.

Deutlich zeigen sich die politischen Implikationen der Philosophie des frühen Schellings auch in seinem Wissenschaftsideal. Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* richten sich nämlich nicht nur gegen die politische Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Wissenschaft, gegen die, «welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen»<sup>41</sup>, sondern betonen auch die Orientierung wissenschaftlichen Wissens an einem einzigen und «absoluten Zweck ... außer diesem haben sie gar keinen»<sup>42</sup>. Dieser Zweck liegt im Wissen, in der «Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet.»<sup>43</sup> Dieses «unbedingte Wissen» kann nur frei mit- und nachvollzogen werden, ansonsten wäre die Wissenschaft nur ein «fremdes Eigentum» und kein persönlicher Besitz.<sup>44</sup>

Schellings Verständnis der Wissenschaft und ihres Zwecks stellt daher eine Kritik dar an der durch den Staat verantworteten «Unterdrückung so vieler Individualitäten ... um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen.»<sup>45</sup> Schelling sieht das einzige legitime Verhältnis der Politik auf die Wissenschaft darin, dass diese die Wissenschaft «blühend» mache, «um ihnen so viel möglich Würde nach Innen und Ansehen nach außen zu geben.»<sup>46</sup> Schellings Kritik an der faktischen Realität nicht nur der universitär-wissenschaftlichen, sondern auch der gesellschaftlich-politischen

Verhältnisse konnte der aufmerksame Zuhörer seiner Vorlesungen nicht überhören – gerade auch angesichts der Tatsache, dass auch in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* Schelling von der Einheit von Theorie und Praxis, d.h. von Wissen und Handeln, ausgeht, denn die «Bildung zum vernunftmäßigen Denken» ist nach Schelling auch «die einzige zum vernunftmäßigen Handeln.»<sup>47</sup>

##### 5. Die «philosophische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus

Nachdem wir die politischen Implikationen und Hintergründe der Philosophie Schellings und damit in exemplarischer Weise auch des Deutschen Idealismus skizziert haben, wenden wir uns nun den ekklesiologischen Dimensionen der idealistischen Philosophie zu. Insofern für Schelling der Begriff der Monarchie «mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist»<sup>48</sup>, haben seine monarchie-kritischen Intentionen – das gilt ähnlich auch für den jungen Hegel und für Fichte – auch Auswirkungen auf sein Kirchenverständnis. Sowohl die Monarchie in ihrer gegebenen Form als auch die Kirche symbolisieren den Geist der Unfreiheit und Knechtschaft, den es zu überwinden gilt, da er mit der Entdeckung der Autonomie und Würde des Menschen nicht zu vereinbaren ist.

Diese Kritik führt aber nicht dazu, dass die Kirche und damit auch die Ekklesiologie im Denken Schellings überhaupt keine Rolle mehr spielte. Vielmehr setzen vor allem Schelling und Hegel eine «philosophische Ekklesiologie» voraus, die auf einer Transformation der seit Paulus für das christliche Denken charakteristischen Vorstellung, dass es eine unsichtbare Kirche gibt, die zur sichtbaren Kirche in einem komplexen Verhältnis steht, beruht. Der auch unter dem Einfluss von Kants 1793 erschienener Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* stehende Rückgriff auf die Vorstellung einer Dialektik bzw. eines Dualismus von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hat, wie wir sehen werden, wichtige philosophische (und, darüber vermittelt, theologische) Implikationen.

Die Bedeutung dieser Transformation der Vorstellung der unsichtbaren Kirche für das philosophische Selbstverständnis der Idealisten zeigt sich deutlich in einem Brief Hegels an Schelling aus dem Januar 1795. Hegel schreibt an seinen Freund und Mitstreiter: «Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seyen nicht müßig im Schoose! ... Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.»<sup>49</sup> Schelling antwortet zustimmend und erinnert an die Aufgabe, die sich den beiden jungen Philosophen stellt, nämlich die Impulse der Kantischen Philosophie zu bewahren, in «seiner ganzen Vollendung» darzustellen und die Alternative der Zeit radikal zu formulieren: «Wir wollen beide weiter – wir wollen beide verhindern, dass nicht das Gröste was unser Zeitalter her-

vorgebracht hat, sich wieder mit dem verlognen Sauerteig vergangner Zeiten zusammenfinde – es soll rein, wie es aus dem Geist seines Urhebers gieng, unter uns bleiben, und, ist es möglich, nicht mit Verunstaltungen, und Herabstimmungen zur alten hergebrachten Form, sondern in seiner ganzen Vollendung, in seiner erhabenen Gestalt, und mit der lauten Verkündung: dass es der ganzen bisherigen Verfaßung der Welt und der Wißenshaften Streit auf Sieg oder Untergang anbiete, von uns zur Nachwelt gehen.»<sup>50</sup>

Die Losung von Hegels und Schellings gemeinsamer denkerischen Arbeit nennt zunächst das Leitmotiv des Deutschen Idealismus, nämlich die Verknüpfung von Vernunft und Freiheit. Für die Idealisten ist das System der Wirklichkeit nicht notwendigerweise deterministisch; vielmehr vollendet es sich erst in einem System der Freiheit. Der Vereinigungspunkt von Vernunft und Freiheit wird von Hegel als die «unsichtbare Kirche» bezeichnet, auf das Kommen des Gottesreiches bezogen und der sichtbaren Kirche antithetisch gegenübergestellt, da dort ihrer Ansicht nach weder Vernunft noch Freiheit noch «Vernunft und Freiheit» herrschen.

Hegel und Schelling richten sich in ihrem Philosophieverständnis aber nicht nur gegen die sichtbare Kirchlichkeit der protestantischen oder römisch-katholischen Orthodoxie, sondern erheben auch implizit den Anspruch, in der Vereinigung von Vernunft und Freiheit das Christentum erst vollends zu realisieren und dabei die Reformationgeschichte weiterzuschreiben und philosophisch zu radikalisieren. Die unsichtbare Kirche ist nicht nur eine Gegen- oder Alternativkirche; sie ist auch die wahre und eigentliche Kirche, an der die sichtbare Kirche – sowohl im Hinblick auf ihre Leistungen als auch im Hinblick auf ihre Mängel – gemessen werden muss. Nicht die politisch wie religiös konservativen und der Philosophie Kants in ihrem vollen Sinne kritisch gegenüberstehenden theologischen Lehrer des Tübinger Stifts, sondern Hegel und Schelling sind ihrem Selbstverständnis nach die wahren Erben der Reformatoren. In ihrem Denken werden die Impulse der Reformation, die vor allem in der besonderen Betonung des einzelnen Menschen, seines Gewissens und der damit verbundenen Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Fremdbestimmung lagen, weiterentwickelt, indem sie mit dem Geiste der Philosophie Kants verbunden werden.

Zudem wird in dem Gedanken einer Vereinigung von Vernunft und Freiheit, der allen Systementwürfen des Deutschen Idealismus zugrunde lag, die Idee der unsichtbaren Kirche, der nach traditionellem Verständnis die sichtbare Kirche als ihrem weltjenseitigen Ziel entgegenpilgert, aus ihrem eschatologischen Kontext herausgelöst. Sie wird nicht nur in Anlehnung an Kants ethisches Verständnis der unsichtbaren Kirche in einen moral-philosophischen, sondern vor allem auch in einen welt-immanenten geschichtlichen und Kontext gestellt. Stellt nämlich die systematische Vereinigung

von Vernunft und Freiheit eine lösbare Aufgabe dar – und die philosophische Pointe des Deutschen Idealismus besteht ja gerade darin, dass das Problem eines Systems der Freiheit nicht nur, wie etwa bei Kant geschehen, als Desiderat angezeigt oder bestenfalls ansatzweise behandelt wurde, sondern dem Anspruch nach gelöst wurde bzw. gelöst werden kann – dann ist auch der Vereinigungspunkt, nämlich die unsichtbare Kirche, aufgrund eigenen Vernunft- und Freiheitsvollzuges geschichtlich realisierbar.

Wir sehen deutlicher, was hier philosophisch vor sich geht, wenn wir danach fragen, was die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche theologisch leistet. Da wir an dieser Stelle keine ausführlichen ekklesiologischen Überlegungen mit einer hinreichenden Berücksichtigung konfessioneller Unterschiede und historischer Entwicklungen anstellen können, müssen wir uns auf einige wesentliche Merkmale beschränken: Theologisch wird mit der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zum Ausdruck gebracht, dass die sichtbare Kirche in einem geschichtlichen, rein menschlich nicht zu überwindenden Zwischenbereich angesiedelt ist, nämlich zwischen der schon ergangenen Offenbarung und der noch ausstehenden Erfüllung und Vollendung der Geschichte, und dass sie damit auch in einem Zwischenbereich zwischen einer menschlichen Institution und einer göttlichen Stiftung zu situieren ist.

Innerhalb der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist der Ort der Kirche in diesen «Zwischenbereichen» oft unterschiedlich akzentuiert worden. Davon war aber im wesentlichen die entlastende Grundfunktion der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht betroffen. Denn diese Unterscheidung stellt die Kirche und ihre Geschichte unter einen theologischen, d.h. sowohl eschatologischen als auch gnadentheologischen, Vorbehalt und entbindet sie damit von der Überforderung, das Gottesreich in seiner Fülle *hic et nunc* oder im geschichtlichen Verlauf zu manifestieren, und unterbindet damit politisch-theologische oder theologisch-politische Extrempositionen.

Wenn nun die Philosophie des Deutschen Idealismus sich auf die Vorstellung einer unsichtbaren Kirche bezieht, so fehlen diese theologischen Vorbehalte. Die Vorstellung einer «unsichtbare Kirche» wird vor dem Hintergrund des Geschichtsoptimismus und der Anthropologie der Aufklärung gelesen und ist jetzt Chiffre für eine Situation, die vom Menschen selbst als eines freien und vernünftigen Wesens in der Geschichte realisiert werden kann. Die Transformation der Ekklesiologie steht also in engem Zusammenhang mit der Transformation christlicher Geschichtstheologie und Anthropologie. Während das christliche Geschichts- und Menschenbild entlastend auf den handelnden Menschen wirkte, geht die idealistische Transformation – wie jeder Anspruch, die unsichtbare Kirche zu sein oder als «Vereinigungspunkt» erreichen zu können – gewissermaßen mit einer Überforde-

rung des Menschen einher, die sich nicht nur im System- und Totalanspruch des idealistischen Denkens zeigt, sondern auch in seinen philosophischen und politischen Nachwirkungen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass mit der idealistischen Aufhebung theologisch-dogmatischer Gehalte in Philosophie der Anspruch einhergeht, dass nur ein «System der Freiheit» – also die Vermittlung von Vernunft und Freiheit – die Impulse der Reformation aufgreifen und fortsetzen könne und dass das Christentum sich daher nicht empirisch-historisch, sondern nur spekulativ – und das heißt philosophisch – adäquat verstehen lasse. Dieser Anspruch zeigt sich sehr deutlich auch in Schellings Vorlesung über das Studium der Theologie, die er innerhalb seiner *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gehalten hat. In dieser Vorlesung bezeichnet Schelling die Philosophie als «das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ..., worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden.»<sup>51</sup> Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Christentum, Theologie und Philosophie richtet sich Schelling gegen die von ihm des Empirismus beschuldigte Theologie. Deren Erkenntnisart und Standpunkt, so erklärt er, müsse man als «verloren und vergessen» betrachten: «Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus ihren Sinn und Bedeutung.»<sup>52</sup> Es gelte, so Schelling, dass die Theologen statt eines rein empirischen Standpunkts «die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christentum vorgeschrieben ist, zu der ihren»<sup>53</sup> machen. Sogar aus christlicher Sicht stellt sich daher nach Schelling die Aufgabe einer in der Philosophie dargestellten «höheren Ansicht der Geschichte selbst».

Schellings Position stellt eine Kritik der empirisch fassbaren historischen Dimension des Christentums, seiner geschichtlichen Dokumente und eines darauf basierenden Verständnisses des Christentums dar, da Vernunft und Freiheit nicht auf die Vorgaben empirisch-geschichtlicher Fakten angewiesen sind bzw. nicht angewiesen sein dürfen. Schelling geht daher sogar so weit zu behaupten, dass «die sogenannten biblischen Bücher» ein «Hindernis der Vollendung» des Christentums gewesen seien, die überdies «an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.»<sup>54</sup>

Schellings in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* entfaltete spekulative Philosophie des Christentums geht einher mit ekklesiologischen Überlegungen. Laut Schelling müsse die Anschauung Gottes «durch eine zugleich unendliche und begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal,

und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.»<sup>55</sup> Während die Kirche die ideale Repräsentation der Anschauung Gottes ist, drückt sich im «vollkommene Staat» die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit real aus, denn die Idee des vollkommenen Staates ist genau dann erreicht, «sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist.»<sup>56</sup> Insofern nur die Philosophie die Identität des Realen und des Idealen in der Idee des Absoluten adäquat erfassen kann, werden Staat und Kirche bei Schelling aus einer philosophischen Perspektive – und damit aus der einzig möglichen Perspektive – als zwei grundsätzlich verschiedene und komplementäre Momente der geschichtlichen Erscheinung des Absoluten gedeutet. Aus dieser Perspektive verweist Schelling nicht nur den Anspruch der sichtbaren, gewissermaßen an die staatliche «Realität» angeglichenen Kirche und ihrer Theologie in seine Grenzen, sondern fordert auch, dass der Staat der Philosophie absolute Freiheit schuldig sei.<sup>57</sup>

#### *6. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus*

Damit erörtern wir bereits die Frage nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie – bzw. politischen Vorstellungen – und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Es dürfte deutlich geworden sein, dass sowohl Schellings politische als auch seine ekklesiologischen Gedanken der Verteidigung der Freiheit und der Vernunft des Individuums verpflichtet sind und sich gegen die Fremdbestimmung des einzelnen richten. Damit sind sie eng aufeinander bezogen. Sowohl Gesellschaftstheorie als auch Ekklesiologie nehmen in der Philosophie Schellings eine Position innerhalb eines philosophischen Systementwurfs ein. Der Zusammenhang zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie äußert sich in seinem Werk daher nicht mehr in einer direkten Beziehung zwischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – etwa im Sinne des für die Ostkirche charakteristischen Cäsaropapismus oder der in der Kirchengeschichte des Westens oft nachweisbaren Politisierung der Ekklesiologie –, sondern in einer philosophisch vermittelten Beziehung zwischen Kirche und Staat, die auf der Grundlage der Kritik der gegebenen Kirche und des faktischen Staates und der Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Freiheit entwickelt wird.

Denn das Bindeglied zwischen der idealistischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie ist der Gedanke der Freiheit und damit auch der Gedanke eines moralischen und geschichtlich verwirklichtbaren Reiches der Freiheit, in dem jeder Fremdbestimmung durch politische und kirchliche Autoritäten

ein Ende gesetzt ist und in der die Autonomie des Menschen in vollem Maße verwirklicht ist. Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie werden somit zu Subdisziplinen der Philosophie. Die Philosophie des Deutschen Idealismus steht somit aber auch im Kontext der modernen Politisierung und Theologisierung des philosophischen Diskurses (denn hier gewinnt die Philosophie selbst eine politische und theologische Dimension), deren gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Impulse vor allem im Denken Karl Marx', aber auch unter den politischen Entwürfen der Rechtshegelianer ihre Fortsetzung finden sollten.

Während die Philosophie der Gegenwart vielen philosophischen Impulsen des Deutschen Idealismus tief verpflichtet bleibt, können die Antworten, die die idealistischen Philosophen auf die Frage nach der philosophischen Vermittlung von System und Freiheit und nach den gesellschaftlichen und im weitesten Sinne religiös-theologischen Implikationen dieser Vermittlung gaben, nur noch bedingt befriedigen. Sie zeigen – um es grundsätzlich zu formulieren – das Problem einer absolut gesetzten Vernunft und Freiheit, die ihre eigene Endlichkeit, Bedingtheit und Geschichtlichkeit nicht mehr konzeptionalisiert und sich unter keinen Vorbehalt mehr stellt. Es handelt sich mithin um das Problem einer als unbedingt verstandenen Vernunft, die die gesamte Wirklichkeit in Systeme des Wissens einzuordnen versucht – einschließlich Staat und Kirche, deren philosophisch nicht fassbare Eigendimensionen damit nicht mehr artikuliert werden konnten.

Die Frage nach der Geschichte, nach der Faktizität des Lebens und der Unableitbarkeit und Unsystematisierbarkeit des «Anderen der Vernunft» sind Fragen, auf die die idealistische Philosophie aus eigener Kraft keine Antworten formulieren konnte. Schelling hat das Problem, dass die reinrationale Transzendentalphilosophie nie zum Wissen, dass etwas tatsächlich der Fall sei, gelange, sondern immer nur sicheres Wissen darüber, was denn etwas sei, erreiche, in seinem Spätwerk deutlich formuliert und seine Anfänge durch eine «positive Philosophie» ergänzt. Wie sich diese Selbstkorrektur auf seine politischen und ekklesiologischen Vorstellungen auswirkt, ist eine Frage, die an dieser Stelle allerdings nicht behandelt werden kann.<sup>58</sup>

### *7. Die Konsequenzen des Idealistischen Entwurfes für die Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie der Gegenwart*

Es ist deutlich, dass die Grenzen und Probleme der idealistischen Systementwürfe auch Konsequenzen für ihre Gesellschaftstheorien und ihre Ekklesiologien haben. Die politisch wie theologische bedeutsame Transformation christlicher Eschatologie innerhalb eines vermeintlich geschichtlich realisierbaren Systems der Freiheit und damit vor allem auch die «philoso-

phische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus scheitern angesichts der unaufhebbaren Spannung von System und Freiheit – wie alle Versuche, diese Spannung einseitig aufzulösen, scheitern müssen. Die Aufgabe der Ekklesiologie mag heute darin liegen, diese erkenntnistheoretische und ontologische Spannung nicht nur aufrecht zu halten, sondern geschichtlich-eschatologische die Versöhnung menschlicher Existenz als Gegenstand der Hoffnung zu interpretieren.

Dies hat auch politische Implikationen, insofern ein eschatologisches Verständnis von Geschichte es erlaubt, die Spannung von bloßem Leben und gutem Leben aufrecht zu erhalten und nicht um den Preis des Wirklichkeitsverlustes bzw. der totalitären Wirklichkeitsmanipulation aufzulösen – sei es in einem Totalitarismus rechter Natur, der das gute Leben um willen des reinen Lebens opfert, oder in einem Totalitarismus linker Provenienz, der das bloße Leben angesichts einer kontra-faktisch antizipierten Gestalt guten Lebens aufzugeben bereit ist.<sup>59</sup> Angesichts der unaufhebbaren Spannungen menschlicher Existenz stellte sich auch einer säkularen Gesellschaftstheorie die Aufgabe, die Situation des endlichen Menschen anzuerkennen und die Geschichte nicht mit heilsgeschichtlichen Attributen auszustatten. Der politische und der theologische Diskurs werden somit in ihrer Differenz anerkannt, ohne dass ihre wechselseitige Bezogenheit gezeugnet werden müsste. Denn genausowenig wie die Philosophie Kirche und Staat systematisch integrieren kann und darf, darf die Gesellschaftstheorie (oder politische Theorie) nicht zu einer Quasi-Ekklesiologie theologisiert oder die Ekklesiologie zu einer reinen Gesellschaftstheorie säkularisiert werden.

Im Scheitern des idealistischen Versuches, System und Freiheit wie auch Philosophie, Staat und Kirche miteinander zu vermitteln, zeigen sich aber nicht nur die unaufhebbaren Differenzen von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie, sondern auch, dass aus der Sicht der Gesellschaftstheorie und der Ekklesiologie philosophischen Vermittlungsversuchen gegenüber Skepsis angesagt ist. Dies gilt heute genauso gut wie vor 200 Jahren. Während heute die Eigendimensionen von Staat und Kirche zwar nicht mehr auf eine philosophisch fassbare Komplementarität von idealer und realer Repräsentation Gottes oder des Absoluten reduziert werden, findet man Versuche, sie als systemtheoretisch oder soziobiologisch einholbare Funktionen innerhalb eines weder theologisch noch gesellschaftstheoretisch fassbaren Systemganzen zu interpretieren und damit neue Totalsysteme der Wirklichkeit zu entwickeln. In dieser Situation haben die Gesellschaftstheorie und die Ekklesiologie in ihrem Wissen um ihre jeweilige Eigendimension (und in der Behauptung dieser ihnen eigenen Dimension) auch eine wichtige Funktion sowohl für den Menschen von heute als auch im Hinblick auf die Philosophie oder diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die beanspruchen, das Erbe der Philosophie angetreten zu haben.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der ursprünglich unter dem Titel «Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Überlegungen zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension der Philosophie des Deutschen Idealismus», in: Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer, Georg Vischer (Hrsg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit* (Christentum und Kultur 2), Zürich 2003, 107–131, erschienen ist. Zur Fragestellung dieses Aufsatzes vgl. auch (mit anderer Akzentsetzung) Holger Zaborowski, «Reason and Freedom remain our Schibboleth and the Invisible Church our Point of Unity.» *The German Idealist View of the Church and its Political Implications*, in: Christoph Stumpf und Holger Zaborowski (Hrsg.), *The Political Self-Understanding of Christianity. Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September-1 October 2000. With forewords by Bishop Hans Christian Knuth and Cardinal Walter Kasper* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 86), Berlin 2004, 191–218.

<sup>2</sup> Wenn im folgenden von «Gesellschaftstheorie» die Rede ist, so wird dieser Begriff in einem weiten Sinn verstanden. Das genaue Verhältnis zwischen Gesellschaftstheorie, politischer Theorie, politischer Philosophie oder politischer Wissenschaft, die Implikationen dieser Begriffe sowie ihr Verhältnis zueinander wird an dieser Stelle nicht zum Gegenstand einer ausführlichen Diskussion gemacht. Diese konzeptionelle Vereinfachung kann vor dem Hintergrund unserer Fragestellung gerechtfertigt werden. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Begriffe «Ekklesiologie» und «Kirche(n)», bei denen auf weitere konfessionsbezogene oder im engeren Sinne theologische Differenzierungen verzichtet wird.

<sup>3</sup> Für eine genauere Analyse dieses Prozesses und den Unterschied moderner politischer Wissenschaft zur klassischen politischen Philosophie siehe zum Beispiel: Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago und London 1988; Eric Voeglin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago und London 1987.

<sup>4</sup> Vgl.: Francis Bacon, *Novum Organum I*, Aphorismus 3.

<sup>5</sup> Vgl.: Thomas Hobbes, *Leviathan*, vor allem Kapitel 26. Auf die komplexe Frage danach, wie die rechtsphilosophische Position Hobbes' im Kontext der Moderne interpretiert werden kann, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu neben den bereits genannten Arbeiten von Strauss und Voeglin auch: Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca und London 1990.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., A 484.

<sup>9</sup> Ebd., A 492f.

<sup>10</sup> Ebd., A 492.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr bis Herbst 1884*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VII/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1974, 260.

<sup>12</sup> Vgl.: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke* 11, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 564; ders., *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke* 10, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 440.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 555.

<sup>14</sup> G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Herbert Herring, Hamburg <sup>2</sup>1982, § 87.

<sup>15</sup> G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, § 84.

<sup>16</sup> Ebd., § 83.

<sup>17</sup> Ebd., § 85.

<sup>18</sup> Ebd., § 86.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Opus Postumum*, AA VIII, 58.

<sup>20</sup> J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre (1794)*, in: *Werke 1793-1795* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 2), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 91.

<sup>21</sup> J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre (1794)*, 99.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu vor allem: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988, vor allem 7ff. und 22ff.

<sup>23</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Band V, Stuttgart und Augsburg 1859, 257.

<sup>24</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, in: *Werke 1791-1794* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 1), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 390f.

<sup>25</sup> Ebd., 390.

<sup>26</sup> J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: *Werke 1797-1798* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 4), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 195.

<sup>27</sup> J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, 386.

<sup>28</sup> Ebd., 203

<sup>29</sup> Ebd., 204f.

<sup>30</sup> Vgl. zum Beispiel: Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938; Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1955 Nr. 3); Ernst Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955; Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (=Spekulation und Erfahrung 12); Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (=Spekulation und Erfahrung 29). Für das Verhältnis Hölderlins zur französischen Revolution siehe: Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main <sup>4</sup>1977. Siehe vor allem die Arbeiten von Wilhelm G. Jacobs für weitere Literaturverweise.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VI/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1968, 52 (Nr. 38).

<sup>32</sup> Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11; vgl. vor allem 11-30 für das Verhältnis der Tübinger Studenten zur Französischen Revolution und 11 für weitere Literatur zum Thema.

<sup>33</sup> *Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band: 1775-1803*, Leipzig 1896, 31.

<sup>34</sup> Ebd., 31f. Vgl. hierzu auch Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11: «Die ... immer wieder angeführten Berichte über einen Tanz von Stifflern – unter ihnen Hegel und Schelling – um einen Freiheitsbaum sowie über Schellings angebliche Übersetzung des Marseillaisers ins Deutsche werden allerdings von der neueren Forschung kaum noch für glaubwürdig gehalten.»

<sup>35</sup> F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie (1795)*, (=Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 2), herausgegeben von Hartmut Buchner und Jörg Jantzen unter Mitwirkung von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 77.

<sup>36</sup> Ebd., 77.

<sup>37</sup> Ebd., 77f.

<sup>38</sup> Ebd., 78.

<sup>39</sup> Ebd., 78.

<sup>40</sup> Ebd., 101.

<sup>41</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 232.

<sup>42</sup> Ebd., 236.

<sup>43</sup> Ebd., 215.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu auch: ebd., 233.

<sup>45</sup> Ebd., 236.

<sup>46</sup> Ebd., 237.

<sup>47</sup> Ebd.. Auf die Differenzen zwischen dem Systementwurf in *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) und in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* können wir hier nicht näher eingehen und müssen uns auf die folgenden skizzenhaften Bemerkungen beschränken: Schelling geht in den *Vorlesungen* von der Identität der absoluten Freiheit und der absoluten Notwendigkeit aus. In diesem Gedanken spricht sich zwar eine Modifikation seines Freiheitsgedankens aus, aber nicht eine *grundsätzlich* neue Bestimmung der Freiheit und ihrer politischen Implikationen. Was für unseren Zusammenhang von größerer Bedeutung ist, ist eine Änderung des Tons. Im Vergleich zur revolutionären und jugendlich-radikalen Grundtendenz von *Vom Ich* sind die *Vorlesungen* eher durch einen gewissermassen «reformatorischen» und gesetzteren Grundton gekennzeichnet.

<sup>48</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 314.

<sup>49</sup> F.W.J. Schelling, *Briefwechsel 1786-1799*, herausgegeben von Irmgard Möller und Walter Schieche, (= *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe III, Briefe 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 20.

<sup>50</sup> Ebd., 20f.

<sup>51</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 299.

<sup>52</sup> Ebd., 296.

<sup>53</sup> Ebd., 297; siehe zur «höheren Ansicht der Geschichte» auch 294f.

<sup>54</sup> Ebd., 300.

<sup>55</sup> Ebd., 293.

<sup>56</sup> Ebd., 313f.

<sup>57</sup> Ebd., 284.

<sup>58</sup> Im Rahmen dieser Ausführungen kann auch nicht gezeigt werden, ob und inwiefern Schelling in seinem Spätwerk eine Position gefunden hat, die die idealistische Überforderung des Menschen und seiner Vernunft wie auch die philosophische Aufhebung der positiven Offenbarungsgelalte vermeidet. Es gibt durchaus Anzeichen in seinen Münchener oder Berliner Vorlesungen, die für eine solche Interpretation sprechen, obwohl Schellings Denken weiterhin zumindest ambivalent bleibt. Für die Ambivalenz des Spätwerks Schellings siehe auch: Holger Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das «System der Freiheit» und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: Holger Zaborowski und Alfred Denker (Hrsg.), *System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, Stuttgart 2003 (= *Schellingiana* 16).

<sup>59</sup> Dieser Gedanke ließe sich von der Philosophie Robert Spaemanns her weiterentwickeln. Für seine politische Philosophie siehe etwa: *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977. Für den Unterschied zwischen «rechts» und «links», die ideengeschichtliche Genese dieser Begriffe sowie ihrer ontologischen Voraussetzungen und Implikationen siehe auch: ders., *Zur Ontologie der Begriffe «rechts» und «links»*, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 260–269.



HANS MAIER · MÜNCHEN

## DREIERLEI REICHE

*Von den Schwierigkeiten der Deutschen mit dem Reich*

Die Deutschen tun sich schwer mit dem Reich. Das hängt mit ihrer wechselvollen Geschichte zusammen, in deren Verlauf das Wort «Reich» sehr verschiedene, ja gegensätzliche Bedeutungen angenommen hat. Dass das Alte Reich, das Bismarckreich, das Hitlerreich in der Diskussion dauernd vermischt und verwechselt werden, das erklärt – wenigstens zum Teil – die historisch-politische Verwirrung, die im gegenwärtigen Deutschland bezüglich der Reichsgeschichte herrscht: nicht nur im Alltagsleben, sondern auch unter Wissenschaftlern, in Seminaren, Schulen, Redaktionen. Symbolisch und enthüllend waren die Irritationen um den «Deutschen Bundestag *im Reichstag*» in Berlin vor wenigen Jahren. Zum Vergleich: Die Franzosen stört es keinen Augenblick, dass ihre republikanische Nationalversammlung in einem Adelspalais der Monarchie tagt!

Klärungen, Klarstellungen sind also nötig: Vergleiche unter den drei Reichen selbst wie auch bezüglich ihres Verhältnisses zum jenseitigen, zum Gottesreich. Denn jenes Gottesreich – selbst «nicht von dieser Welt!» – hat in vielfältiger Weise die irdischen Reiche beeinflusst und geprägt, als utopisches Vorbild und unsichtbares Maß – so dass sie plötzlich zu etwas Sakralem wurden, das die profane Politik überstieg. Wie aber soll man einem Reich begegnen, das eben nicht nur ein Reich, ein Staat, ein irdisches Gemeinwesen, sondern ein «Heiliges Reich», ein Sacrum Imperium ist? Das fiel nicht nur Franzosen und Engländern im Mittelalter schwer – es verwirrt und verstört ganz offensichtlich auch die heutigen Deutschen.

### *1. Das Erste (Alte) Reich*

Beginnen wir mit dem ostfränkisch/sächsischen Reich, aus dem sich später das (erste) Deutsche Reich entwickelt hat. Es entstand aus dem Zerfall des karolingischen Großreichs und hatte lange Zeit Bestand – von 962, als Otto I.

*HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaft in München, von 1970-86 Bayerischer Kultusminister; 1988-99 Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der Communio.*

in Rom zum Kaiser gekrönt wurde, bis zur Niederlegung der Kaiserkrone durch Franz II. im Jahr 1806.

Anfangs war dieses Reich ein mächtiges Gebilde. Es griff in seiner Frühzeit kräftig nach Osten und nach Norden aus – gegen Ungarn, Slawen, Dänen. Mit der Erneuerung des römischen Kaisertums, seiner «Translatio» von den Franken zu den Deutschen, wurde es zu einer Dreiländer-Trias (Deutschland, Italien, Burgund). Es beanspruchte eine zentrale Stellung in Europa. Auf ihm lag der Glanz und die Last des römischen Erbes. Von den Stauferkaisern an verstand sich dieses Reich als «Heiliges Reich» (Sacrum Imperium) – zugeordnet und gleichgeordnet der ebenfalls heiligen römischen Kirche.

Der Zusatz «Heiliges Römisches Reich *deutscher Nation*», nachweisbar seit 1474, war demgegenüber eher eine Einschränkung – im heutigen Licht deutet er bereits auf das Zeitalter der Nationalstaaten voraus. In der folgenden Zeit verwandelte sich das übernationale Heilige Römische Reich Zug um Zug in ein Deutsches Reich, behielt aber seinen Namen bis zuletzt bei, was zu Irritationen führte. So konnte sich Voltaire angesichts der immer größeren Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit den Scherz erlauben zu sagen, das Reich sei in seinen Augen «weder heilig noch römisch noch ein Reich».<sup>1</sup>

Die Geschichte des Reiches seit dem 14. Jahrhundert ist ein stetiger Prozess des Kleinerwerdens, Abschmelzens, des Verfalls. Von dem immer noch riesigen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gingen seit Karls V. Scheitern vor Metz (1553) kaum noch gefährliche Angriffe aus. Im Gegenteil, es zog jetzt immer mehr Angriffe von außen auf sich – durch Türken, Schweden, Franzosen. Vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg war das deutsche Reich in den Augen fremder Beobachter gekennzeichnet von «anarchy and weakness» (The Federalist). Die Nachbarn rechneten kühl mit der Schwäche und Schwebbeweglichkeit des deutschen Kolosses in der europäischen Mitte. Das umfängliche Gebilde war kein «unruhiges Reich», wohl aber ein Reich auf tönernen Füßen – es brach 1805/06 unter dem Ansturm der wohlorganisierten französischen Armeen rasch zusammen. Längst hatte es jenen Zustand «struktureller Nicht-Angriffsfähigkeit» erreicht, der heute als Ideal konsequenter Abrüstung und als Fundament «vertrauensbildender Maßnahmen» gilt.

Auf das ruhmlos untergegangene Erste Reich blickten die Deutschen mit sehr verschiedenen Gefühlen zurück. Die preußisch-protestantisch geprägte Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ließ bestenfalls die Zeit des frühen und hohen Mittelalters gelten – «Canossa» galt als Wende, als Unterwerfung der Kaiser und des Reiches unter den Willen des römischen Papstes; die Italien- und Romzüge der Kaiser wurden kritisch betrachtet als leichtfertige Verschwendung deutschen Blutes im «welschen Süden». Dagegen hörten die Katholiken nicht auf, vom Reich – jetzt «Altes Reich» genannt – und

seiner Größe zu träumen, in Österreich, aber auch in Deutschland: Aus diesem Geist heraus forderte Görres 1814 die Vollendung des Kölner Domes als deutsches Nationaldenkmal, als Erinnerung an die alte Einheit von Kaiser, Reich und Kirche. Die Vorstellung eines neuen deutschen Reiches unter einem Kaiser blieb bei vielen Katholiken auch im 19. Jahrhundert lebendig. Kaiser und Reich – das war mehr als nur eine historische Erinnerung.<sup>2</sup> So entstand unter katholischen Abgeordneten in der Paulskirche gegenüber der «kleindeutschen» eine «großdeutsche» Option (ein Deutsches Reich mit Einschluss Österreichs!) – und so wirkten Idee und Überlieferung des «Sacrum Imperium» in mannigfachen Metamorphosen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.

## 2. Das Zweite Reich: Nationalstaat mit protestantischer Dominanz

Doch ein Zurück zum Alten Reich erwies sich als nicht möglich. 1815, beim Wiener Kongress, scheiterte die Erneuerung des Reiches an den divergierenden Interessen der alten und neuen deutschen Staaten, die sich besser in einem lose organisierten «Deutschen Bund» geborgen fühlten. Und 1848/49 war es der österreichisch-preußische (katholisch-evangelische) Dualismus, der einem neuen Reich im Wege stand. In beiden Fällen spielte auch die Haltung der Nachbarstaaten eine Rolle – sie ängstigten sich vor einem riesigen Koloss in Europas Mitte. Bekanntlich wurde die deutsche Frage dann von Bismarck «mit Blut und Eisen» gelöst. Es entstand ein neues, nach Norden verlagertes, nicht mehr übernational verfasstes, sondern nationalstaatlich geprägtes Reich unter einem protestantischen Kaiser. Das Zweite Kaiserreich war ein neues Gebilde. Die Kaiseridee wurde transformiert, geographisch wie politisch. In welchem Verhältnis stand das neue Reich zur Reichstradition, zum Kaisergedanken? Wie verhielt es sich gegenüber dem – die alte Kaisergeschichte wenigstens in Teilen fortführenden – Habsburger-Reich?

Der amtliche Name des von Bismarck geschaffenen Zweiten Reiches hieß «Deutsches Reich». (Die Bezeichnung blieb auch in der Weimarer Zeit und während des Nationalsozialismus bestehen.) An sich war die Rückkehr der Begriffe «Reich» und «Kaiser» im Jahr 1871 (nach einer mehr als halbhundertjährigen Pause!) ein historisches Paradox. Wie sollte ein neues Reich aussehen nach einem so tiefen Grabenbruch, nachdem man sich 1803-06 so entschieden und endgültig von der Reichstradition verabschiedet hatte?

Bei der neuerlichen Option für «Kaiser und Reich» spielten verschiedene Dinge mit. Einmal wünschte die neue evangelische Mehrheit im Bismarckstaat ein «protestantisches Kaisertum» – ein Kaisertum, das national war, im Unterschied zum übernationalen alten. Deutschland sollte ein Nationalstaat unter Nationalstaaten werden, es sollte den Weg Italiens gehen, das lange

Zeit Träger der anderen Universalmacht, des Papsttums, gewesen war – in seinem Charakter ebenso übernational wie das Deutsche Reich unter seinen Kaisern. Innenpolitische Gründe kamen hinzu. In der Kaiserfrage steckte auch ein Stück Symbolpolitik. Dem König von Preußen, so argumentierte Bismarck, könne sich der bayerische König nicht unterstellen – einem Kaiser wohl.<sup>3</sup> Und endlich hatte die politische Romantik auch im evangelischen Deutschland einen Hauch der Sehnsucht nach dem Alten Reich hinterlassen. All dies ergab jene wirkungsvolle Mischung, wie sie in den neuen Titeln «Deutsches Reich» und «Deutscher Kaiser» zum Ausdruck kam.

Man suchte nach 1871 für den neugegründeten Nationalstaat eine geschichtliche Legitimation – und fand sie, zum Teil wenigstens, im mittelalterlichen Reich. Dem entsprach die aktuelle Präsentation der Vergangenheit. Es wurde üblich – und zwar erst zu dieser Zeit! – Speyer, Worms, Mainz, Frankfurt und andere Dome «Kaiserdome» zu nennen.<sup>4</sup> Viele unvollendete mittelalterliche Kirchen wurden im späten 19. Jahrhundert «zu Ende gebaut», Kaiserburgen und Kaiserpfalzen wurden überall in Deutschland restauriert, ja rekonstruiert – von Aachen und Goslar bis zur Hohkönigsburg im Elsass. Ein später Reichspatriotismus, stellenweise eine regelrechte Reichsmystik, entwickelte sich, in Nord- und Ostdeutschland noch stärker als im Westen und im Süden. Die Spuren begegnen in der Geschichtswissenschaft wie in der Literatur. Unter den evangelischen Protagonisten des Reichsgedankens ragen die Westfälin Gertrud von le Fort aus Minden und die Niedersächsin Ricarda Huch aus Braunschweig hervor. In Huchs Werk dominiert das Alte Reich bis in ihre spätesten Arbeiten hinein – und le Fort, in Hildesheim konfirmiert, sah in ihren Jugenderinnerungen im alten Dom «die Geister des ersten Reiches, das man das Heilige Römische nennt, an mir vorüber(ziehen), um mich nie mehr zu verlassen».<sup>5</sup>

### 3. Das «Dritte Reich» ein Reich?

Gegenüber dieser Haltung, die man als «nachholende Aneignung» bezeichnen könnte, stellt die Selbstbezeichnung der NS-Diktatur als «Drittes Reich» einen eindeutigen Fall von Usurpation dar. Der Name «Drittes Reich» kam aus keiner historisch-politischen Überlieferung, er war literarisch vermittelt. Das Werk des Kulturhistorikers Arthur Moeller van den Bruck «Das dritte Reich» (1923) lieferte den Nationalsozialisten das willkommene Stichwort für ihr eigenes Wollen – die utopisch zündende Parole für eine Umgestaltung des Reiches in ihrem Sinn.

Das Dritte Reich hatte mit dem Zweiten nur die territoriale Gestalt gemeinsam (abzüglich der Einbußen durch den Versailler Vertrag). Mit dem Ersten Reich der Deutschen verband es so gut wie nichts. Der Kontrast könnte nicht größer sein: Das Alte Reich war ein auf Tradition und Konsens

beruhender, hierarchisch strukturierter Verband. Er diente der «aufrichtung fridens und rechts», der Rechts- und Friedewahrung; erobernde Dynamik nach außen war ihm ebenso fremd wie zentralistisches Durchgreifen nach innen. Ein einheitliches Reichsbürgerrecht gab es nicht.<sup>6</sup> Der Gegensatz zum zentralistisch verfassten (wenngleich immer wieder polykratisch durchlöchernten) Hitlerstaat, in dem rechtliche Begrenzungen von Anfang an fehlten, ist deutlich. In dieser schrankenlosen Tyrannis standen Staat und Recht gegenüber der Dynamik der «Bewegung» von vornherein auf verlorenem Posten; im Zweifel galt der Satz: «Die Partei befiehlt dem Staat.»

So trug die Anknüpfung an «das Reich» für die Nationalsozialisten überwiegend taktische und propagandistische Züge. Das Hitlerreich machte sich den positiven Klang des Wortes «Reich» zu eigen – ja es schwelgte förmlich in immer neuen Verknüpfungen von Ämtern, Behörden, Personen mit «dem Reich». Die Liste ist endlos – neben den Reichskanzler und die Reichsminister traten die Reichsarbeitsführer, Reichsbauernführer, Reichsjugendführer, die Reichsfrauenführerin, die Reichszahnärzte- und Reichsdentistenführer usw. Eine Reichsmusikkammer, eine Reichsfilmkammer, eine Reichsschrifttumskammer, eine Reichstheaterkammer wurden eingerichtet. Es gab Reichsparteitage, Reichsmusiktage, den Reichsbauern-tag – aber auch die Reichsfluchtsteuer und die Reichskleiderkarte. Kein Wunder, dass der Volksmund diese inflationäre Verbreitung des Wortes Reich mit eigenen Wortschöpfungen sarkastisch übersteigerte: Der Reichsführer SS Heinrich Himmler wurde in seiner bayerischen Heimat «Reichsheini» tituliert, das Judenpogrom von 1938 mutierte im Berliner Jargon zur «Reichskristallnacht», die Schauspielerin Kristina Söderbaum, eine Standardbesetzung in Frauenfilmen mit tragischem Ausgang, wurde zur «Reichswasserleiche».

Fazit: Wenn im Namen Reich etwas Mystisches fortlebte, etwas, das über den «normalen Staat» hinausging, ein Abbild einer jenseitigen, göttlichen Ordnung, so hat der Nationalsozialismus diese Züge gründlich diskreditiert und zerstört. Ein Reich, gar ein «Heiliges Reich», wird es nach dem Nationalsozialismus nicht mehr geben – auch nicht in der säkularisierten Gestalt, die ihm moderne «Heilbringer» verleihen wollten. Die Zeit «politischer Religionen» ist endgültig vorbei. Das macht den Blick frei für die reale, nicht überhöhte Gestalt des Ersten Reiches (und der Reichstradition überhaupt) – eine Tradition, die man weder nationalstaatlich abwerten noch im Hinblick auf das kommende Europa als «föderales Vorbild» verklären, sondern nüchtern aus ihrer Zeit verstehen sollte.



FLORIAN MICHEL · PARIS

## DAS CHRISTKÖNIGSFEST

*Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*

«Christus wird dein König genannt  
– von dir Mensch –  
wegen seiner besonderen Liebe zu dir»<sup>1</sup>.

Schon 1902 echauffierte sich Miguel de Unamuno über all die Anhänger des heiligsten Herzen Jesu und der Krone Jesu Christi: «Man liegt uns ständig mit der sozialen Herrschaft Jesu Christi in den Ohren, und selbst diejenigen, die sie verkünden, wissen kaum, was darunter zu verstehen ist.»<sup>2</sup> Trotz der öffentlichen Bekanntmachung der Enzyklika *Quas Primas*, die das Christkönigsfest im Jahr 1925 begründete, und trotz aller katechistischen Bemühungen der Kirche betont noch 1953 der Domherr von Tours, der für die Gruppe Katholische Aktion verantwortlich ist, welche im Gefolge des päpstlichen Dokuments zur Förderung des neuen Fests gegründet wurde<sup>3</sup>, die schwierige Verkündigung dieses liturgischen Festes: «Es mag sein, dass viele unserer Zeitgenossen, vor allem unsere Landsmänner, der Verehrung des Christkönigs befremdet gegenüber stehen, schon wegen seines Namens. Das Königtum ist in Frankreich nicht in Mode; der Königstitel klingt schlecht.»<sup>4</sup>

Das Christkönigsfest ist ein komplexes und vieldeutiges Fest mit höchst vermischten Formen der Verehrung. Einerseits reiht es sich als ein weiteres Ereignis in das Jubeljahr 1925 ein, andererseits fügt es sich in die Langzeitperspektive der Kirchentradition ein. Es ist ein Fest, das rekapituliert, aber auch in sich abgeschlossen ist. Es hat etwas von Weihnachten, dem Dreikönigsfest, Palmsonntag, Ostern und Himmelfahrt zugleich<sup>5</sup>. Manche sehen im Christkönigsfest, insbesondere im päpstlichen Gründungsdokument *Quas Primas*, den ultimativen Ausdruck einer anti-modernen Theokratie. Andere deuten es als den Versuch, die Christenheit auf augustinische oder bellarminische Weise zu restaurieren<sup>6</sup>, und wieder andere interpretieren es auf ganz anderer Ebene als öffentliches Bekenntnis der Unabhängigkeit der

FLORIAN MICHEL, geb. 1977, Dozent für Geschichte an der *École Pratique des Hautes Études* in Paris. Die Übertragung besorgte Claudia Kotte.

Kirche im Hinblick auf totalitäre Regime, um so den Vorrang des Spirituellen zu garantieren<sup>7</sup>.

Die zeitgenössische deutsche und italienische Geschichtsschreibung betont das prekäre Gleichgewicht, auf dem das Christkönigsfest basiert. Daniele Menozzi hat gezeigt, in welchem Maß der Herz-Jesu-Kult als Problematik des «Dazwischen» zu verstehen ist, «zwischen einer inneren Frömmigkeit und der christlichen Restauration der Gesellschaft»<sup>8</sup>. Für einen deutschen Autor ist die Liturgie des Christkönigs in einem «Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik» angesiedelt<sup>9</sup>. Trotz des vorsichtig gewählten Titels – *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik* – wirft ein italienischer Kommentator, der sich vor allem auf das umfangreiche Wissen seiner Landsleute in Bezug auf die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu stützt<sup>10</sup>, dem Autor vor, den Akzent zu sehr auf die Liturgie zu legen: «[Er] ist ein Liturgiker und seine spezifische Kompetenz, die Seite für Seite zu Tage tritt, verleitet ihn ein ums andere Mal dazu, das prekäre Gleichgewicht zwischen den liturgischen Elementen und denen aus dem Bereich der Verehrung und Politik zu ignorieren»<sup>11</sup>.

Mit der französischen Historiographie verhält es sich genau umgekehrt: Sie vernachlässigt die Liturgie und beharrt so sehr auf der politischen Theologie von Pius XI., dass sie sich schließlich im Kreis dreht. Fabrice Bouthillon bemerkt zum Beispiel, dass «die Enzyklika *Quas Primas* offiziell einen liturgischen Gegenstand hat», fügt jedoch hinzu, dass das Fest «nicht von einer politischen Ebene zu trennen ist». Er schließt: «Der Verweis auf den Christkönig erhält am Ende des Pontifikats von Pius XI. eine völlig neue Bedeutung. (...) Es ist nicht mehr von dem thronenden, furchtbar autokratischen Christus die Rede, dessen finstre Mächte *Quas primas* noch aufzählt. Wenn man nicht Gefahr liefe, ein religiöses Bild durch ein anderes zu ersetzen, möchte man sagen, dass Pius XI. genau den Konversionsprozess durchgemacht hat, den Christus von den Aposteln verlangt hatte; er hat auf das alttestamentarische Bild des triumphierenden Königtums verzichtet, um sich eine Theologie der Kenosis zu eigen zu machen: Von nun an stellt Jesus vor Pilatus das göttliche Königreich dar, und dieses ist nicht länger eine Autokratie, sondern die Verhöhnung aller totalitären Ansprüche der weltlichen Mächte. Der Allmächtige trägt nur eine Dornenkrone. An die Stelle des *Pantocrator* ist der Verfolgte getreten»<sup>12</sup>.

Bouthillon hat wahrscheinlich Recht: Nach den totalitären Regimen der 1930er Jahre erscheinen einige der Möglichkeiten und Ansprüche der Institution des Christkönigs überholt. Aber muss man sich deswegen gleich eine «Konversion» Pius' XI. vorstellen? Die Festliturgie sah als Lesung des Tages genau das Evangelium vor, in dem Jesus Pilatus erklärt, sein Königreich sei nicht von dieser Welt<sup>13</sup>. *Quas Primas* war im Übrigen weit davon entfernt, das Bild eines triumphierenden Königtums im Stil des Alten

Testaments vorzuschreiben: «Zu wiederholten Malen hören wir von den Juden, ja von den Jüngern selbst die irrtümliche Meinung, der Messias werde dem Volke wieder zur Freiheit verhelfen und das Reich Israel wieder aufrichten. Christus zerschlug diese Einbildung und verachtete dieses Hoffen. Als das von Bewunderung ergriffene Volk ihn zum König ausrufen wollte, da lehnte er sowohl Titel als Ehre ab, indem er floh und sich verbarg. Dem römischen Landpfleger erklärte er, *sein Reich sei nicht von dieser Welt.*»<sup>14</sup>.

Liturgie, Frömmigkeit, politische Theologie – diese drei Stränge sind also untrennbar miteinander verbunden, wenn man nicht die Orientierung verlieren will: «[D]as Problem ist von äußerster Komplexität, und es wäre anmaßend zu versuchen, es in einigen Formeln zu lösen»<sup>15</sup>. Notgedrungen ist die Problematik dieses Artikels also eng gesteckt. Ausgehend von einer Neulektüre einiger Dokumente und der Entscheidungen in Rom geht es darum, die Genealogie von *Quas Primas* in ein neues Licht zu rücken. Daran anschließend versuchen wir, die Verflechtung von Liturgie, Frömmigkeit und Politik aufzuzeigen und schließlich einige Elemente der kurz- und mittelfristigen Rezeption der Enzyklika darzulegen.

Pius XI. veröffentlicht den Text von *Quas Primas* bezeichnenderweise zu Ende des Jubeljahres 1925, am 11. Dezember, und vollendet und krönt damit die Enzyklika. So heißt es in *Quas Primas*: «Und gereichte all das, was im Verlaufe des Heiligen Jahres geschah oder getan wurde und was gewiss steter Erinnerung würdig ist, etwa nicht zur Ehre und Verherrlichung des Stifters der Kirche, des höchsten Herrn und Königs?» Das erste Christkönigsfest wurde ausnahmsweise am 31. Dezember 1925 gefeiert, um das Jubeljahr zu beschließen<sup>16</sup>. Das Jahr 1925 ist geprägt durch seine missionarische Ausrichtung – «Man sah dort, wie die Kirche durch unermüdliche Arbeit das Reich ihres Bräutigams von Tag zu Tag weiter ausbreitet, auf alle Länder, auf alle Inseln, mögen sie noch so weit entfernt im Ozean liegen; man sah die große Zahl der Gebiete, die mit viel Schweiß und Blut tapferster und unermüdlicher Missionare dem katholischen Glauben gewonnen wurden; man sah aber auch, welch weite Gebiete es noch der heilsamen und milden Herrschaft unseres Königs zu gewinnen gilt» – und rhythmisch bestimmt durch Pilgerströme und Heiligsprechungen, «als im majestätischen Glanze der St. Peters-Basilika nach Verkündigung des feierlichen Dekretes eine gewaltige Menge von Gläubigen den Dankeshymnus sang: *Du König der Herrlichkeit, Christus! [Tu Rex gloriae Christe!]*» 1925 ist aber auch das Jahr des 1600-jährigen Jubiläums des Konzils von Nizäa: «Umso lieber ließen Wir diese Jahrhundertfeier festlich begehen und haben sie selbst in der Vatikanbasilika begangen, als jenes Konzil die Lehre von der Wesensgleichheit des Eingeborenen mit dem Vater verkündete und als katholischen Glaubenssatz erklärte. Ferner hat es die Worte *cuius regni non erit finis* (dessen

Reich kein Ende haben wird) ins Glaubensbekenntnis aufgenommen, womit es die königliche Würde Christi bekannte».

Stark bewegt von diesen Ereignissen beschließt Pius XI., «das Heilige Jahr durch die Einführung eines besonderen liturgischen Festes zu Ehren Unseres Herrn Jesus Christus als König abzuschließen».

Bei Erscheinen der *Quas Primas* fallen zwei Dinge auf. Zum einen ist es die Kohärenz zu Anfang des Pontifikats von Pius XI., denn seine ersten Jahre stehen gänzlich unter dem Zeichen der Krone und des Königreichs. Zum anderen fällt die Kontinuität im Denken von Pius XI. im Vergleich zu dem seiner Vorgänger auf. Der Titel *Quas Primas* verweist auf «den ersten Rundbrief» von Pius XI., *Ubi Arcano Dei Concilio* vom 23. Dezember 1922. Als programmatischer Brief entwickelt er den Wahlspruch, den Pius XI. für sein Pontifikat gewählt hat: «Daraus ergibt sich klar, dass es keinen Frieden Christi gibt außer im Reiche Christi, und dass wir nicht wirksamer um die Herstellung des Friedens uns bemühen können als durch Errichtung des Reiches Christi». In mehrfacher Hinsicht ist *Quas Primas* die Anwendung von liturgischen und pastoralen Richtlinien, die Pius XI. bereits in *Ubi Arcano* zum Reich Christi entwickelt hatte. Dort liest man: «Es herrscht Jesus Christus in den Geistern der einzelnen Menschen durch seine Lehren, er herrscht in den Herzen durch die Liebe, er herrscht in jedem Menschenleben durch die Beobachtung seines Gesetzes und die Nachahmung seines Beispiels nach dessen vielfacher Beziehung. Er herrscht ebenso in der häuslichen Gemeinschaft, wenn diese, begründet durch das Sakrament der christlichen Ehe, wie ein Heiligtum unverletzt besteht. Es herrscht endlich der Herr Jesus in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn in ihr Gott in höchster Ehre steht und von ihm der Ursprung der Autorität und die Rechte hergeleitet werden, damit weder das Gesetz des Herrschens noch die Pflicht und Würde des Gehorsams gebrechen, und über diese der Kirche jener Rang der Würde zuerkannt wird, in dem sie von ihrem Urheber selbst eingesetzt worden ist, nämlich der einer vollkommenen Gesellschaft, der Lehrerin und Führerin der übrigen Gesellschaften, jedoch in der Art, dass sie deren Gewalt nicht schwächt – denn sie sind alle auf ihrem Gebiet rechtmäßig – sondern sie zu ihrem Vorteil vollendet, wie die Gnade die Natur».

*Quas Primas* hat jedoch seine Wurzeln in noch älterem Gedankengut. Zweimal zitiert Pius XI. die Enzyklika von Leo XIII., *Annum Sacrum*, vom Mai 1899, in der Leo XIII. die Menschheit dem heiligsten Herzen Jesu geweiht hatte. In diesem Punkt, schreibt Pius XI. in *Quas Primas*, «machen wir uns bereitwillig die Worte unseres Vorgängers Leo XIII., unsterblichen Andenkens, zu eigen: Seine Herrschaft erstreckt sich nicht nur auf die katholischen Völker, auch nicht nur auf jene, die durch die Taufe von Rechts wegen der Kirche angehören, mögen auch irrige Anschauungen sie fernhalten oder Uneinigkeit sie von der Liebesgemeinschaft scheiden, sondern

sie umfasst auch jene, die den christlichen Glauben nicht besitzen; somit untersteht im vollsten Sinne die ganze Menschheit der Herrschaft Jesu Christi». Und etwas weiter ist in *Quas Primas* nochmals zu lesen: «O welchen Glückes könnten wir uns freuen, wenn Einzelmenschen wie Familien und Staaten sich von Christus leiten ließen! Dann endlich wird man, um die Worte Unseres Vorgängers Leo XIII. zu gebrauchen, die er vor 25 Jahren an die Bischöfe des Erdkreises richtete, so viele Wunden heilen können, dann wird jedes Recht seine ursprüngliche Kraft wieder erlangen, dann endlich werden die kostbaren Güter des Friedens wiederkehren, und es werden die Schwerter und Waffen den Händen entgleiten, wenn alle bereitwillig Christi Herrschaft annehmen und ihm gehorchen werden, wenn jede Zunge bekennen wird, dass *der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist*».

Die Theologie des Christkönigs tritt in den Schriften Leo XIII. überall zutage. Pius XI. hätte genau so gut den Beginn von *Annum sacrum* zitieren können, wo die Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu explizit mit der Herrschaft Christi verknüpft wird: «Die Herrschaft Christi umfasst auch alle Einzelmenschen christlichen Glaubens, so dass die Universalität des Menschengeschlechts wirklich der Macht Jesu unterliegt.» Oder aber die folgende Passage: «Wenn alle Macht Christus gegeben ist, folgt daraus notwendigerweise, dass sein Reich souverän, absolut, unabhängig vom Willen irgendeines Wesens sein muss, so dass keine Macht der seinen gleich oder ähnlich ist. Und da ihm dieses Reich im Himmel und auf Erden gegeben wurde, müssen Himmel und Erde ihm gehorchen. Diese Macht Christi und dieser Einfluss auf die Menschen werden spürbar durch Wahrheit, Gerechtigkeit und vor allem Wohlthätigkeit.»

Pius XI. erinnert in *Quas Primas* ebenso an Papst Pius X.: «Ferner verordnen Wir, dass alljährlich am gleichen Tage die Weihe der ganzen Menschheit zu Ehren des heiligsten Herzen Jesu erneuert werden soll, wie dies Unser Vorgänger Pius X., seligen Andenkens, alljährlich zu wiederholen anbefohlen hatte». Um die Genealogie der *Quas Primas* genauer zu beschreiben, müsste man ebenso die Entstehungsgeschichte der Enzyklika *Ubi Arcano* rekapitulieren, in der Pius XI. ausführlicher auf seine Anleihen verweist: «Als daher Pius X. sich bemühte, alles in Christus zu erneuern, da hat er gleichsam von göttlicher Eingebung geleitet jenes Wort der Herstellung des Friedens vorbereitet, das hernach das Ziel Benedikts XV. war. Wir möchten das, was beide Vorgänger sich zum Ziele setzten, zugleich erstreben und werden mit Auferbietung größter Anstrengung danach ringen, dass wir den Frieden Christi im Reiche Christi gewinnen».

Pius XII. nimmt seinerseits in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus* vom Oktober 1939 die Errungenschaften seiner Vorgänger auf und stellt «die erste Enzyklika [seines] Pontifikats unter das Zeichen des Christ-

königs»: Von Beginn an würdigt er in der Enzyklika Leo XIII. und erinnert an die doppelte Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu und an den Christkönig: «Mit welcher Freude, mit welcher Begeisterung und welcher stillen Zustimmung begrüßten Wir, ein Levit, der gerade einmal das *Introibo ad altare Dei* rezitieren konnte (Ps. XLII, 4), die Enzyklika *Annum Sacrum* als Botschaft des Himmels! Wie könnten Wir nicht mit Freude diese Gelegenheit ergreifen, um den Kult des Königs der Könige und Herrn der Herren (I *Tim.*, VI, 15 ; *Apoc.*, XIX 16) zum Einzugsbesang unseres Pontifikats zu machen, ganz im Sinn unseres unvergesslichen Vorgängers und in treuer Ausführung seiner Absichten? Wenn wir *sub specie aeternitatis* die äußeren Ereignisse und inneren Entwicklungen der letzten vierzig Jahre betrachten und die Erfolge gegen die Mängel aufwiegen, erscheint Uns im Geist die universelle Weihe der Menschheit an den Christkönig immer mehr in ihrer heiligen Bedeutung, in ihrem mahnenden Symbolismus. Wir werden ihrer Kraft gewahr, die Seelen zu reinigen und zu erhöhen, zu kräftigen und zu erbauen; wir sehen in der Weihe aber zugleich eine vorausschauende Weisheit, die darauf zielt, jede menschliche Gesellschaft zu heilen und das wahrhaft Gute in ihr zu fördern» (Pius XII, *Summi Pontificatus*, 1939).

Pius XII. besteht in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex Christus* vom September 1951 ebenfalls auf der Königswürde Christi und setzt die Theologie des Christkönigs fort, indem er mit der Enzyklika *Ad caeli Reginam* vom 11. Oktober 1954 das Fest der Königin Maria begründet (und es nicht unterläßt, *Quas Primas* hierbei zu zitieren). Dieses neue liturgische Fest, das auf den 31. Mai des Jahres gelegt wird, ist wie das des Christkönigs eine Reaktion auf eine ähnliche Bewegung: «Als Pius XI. das Christkönigsfest eingeführt hatte, präsentierte eine Bewegung internationalen Ausmaßes mehr als tausend Petitionen an Pius XII., damit dieser ein analoges Fest zum Königreich Marias einführen möge»<sup>17</sup>.

Erwähnen muss man hier die zunehmende Werbung für die Figur des Christkönigs in den päpstlichen Schriften, angefangen von *Annum Sacrum* von Leo XIII. im Jahr 1899 bis zu *Ad caeli Reginam* von Pius XII. im Jahr 1954. Die ausgeprägteste Form dieser Werbung ist in *Quas Primas* zu finden. Doch die Enzyklika aus dem Jahr 1925 ist nur ein Glied in einer Kette, in die es sich einreihet, über die es aber auch hinausgeht. *Quas Primas* setzt zwar die Theologie des Reichs Christi verbunden mit dem des heiligsten Herzen Jesu fort, doch sie nimmt auch das Ende des Pontifikats von Pius XI. (mit der Heiligsprechung von Robert Bellarmin (1542-1621) im Jahr 1928, der 1931 zum Doktor der Kirche ernannt wird; dem Konkordat mit Italien und dem Aufstieg autoritärer Regime) sowie das Pontifikat von Pius XII. vorweg. Daher möchten wir im Folgenden eine Richtung verfolgen, die Elemente der Liturgie, der Frömmigkeit und der Politik zugleich berücksichtigt.

In liturgischer Hinsicht zeigt sich Pius XI. überraschend innovativ, da er das Christkönigsfest in seinem Status gleich setzt mit Weihnachten und Ostern. Es handelt sich in der vorkonziliaren Nomenklatur um ein «doppeltes Fest erster Güte». Die Zeitschrift *La Vie spirituelle* verwies anlässlich des Erscheinens der Enzyklika *Quas Primas* auf die Debatten, die der Verkündigung voraus gegangen waren: «Unsere Leser wissen, das *La Vie spirituelle* nicht die Einführung eines gesonderten Festes verlangt hat. So lange die Frage der freien Diskussion der Gläubigen ausgesetzt war, trafen zwei Thesen aufeinander. Den einen erschien die Epiphanie als das geborene Fest des Christkönigs. Es hätte gereicht, so denken wir, wie auch eminente Liturgiker, das Christenvolk erneut auf den Sinn des Dreikönigsfests aufmerksam zu machen. Der zweite Standpunkt nahm großzügiger auf die Zerstreungen und Versäumnisse der Masse der Christenheit Rücksicht. Nun ist die Kirche eine sehr zärtliche Mutter, die angesichts der Schwächen ihrer Kinder Nachsicht gewohnt ist. Dieser Gedanke inspirierte die Wünsche der Hierarchie und veranlasste den Heiligen Vater dazu, ein separates Fest zu gewähren»<sup>18</sup>.

Aus pädagogischen Gründen schafft Pius XI. also das Christkönigsfest: «Denn mehr als irgendwelche noch so eindrucksvollen Dokumente des kirchlichen Lehramtes haben die alljährlichen Gedächtnistage der heiligen Geheimnisse wirksamen Einfluss auf die Belehrung des Volkes in Glaubenssachen und hiermit auf dessen Aufstieg zu den Freuden des inneren Lebens» (*Quas Primas*).

Man muss sich daher genauso zur Lehrkirche wie zur feiernden Kirche hinwenden, wenn man die Bedeutung begreifen möchte, die Pius XI. dem Fest beimisst. Das auf den letzten Oktobersonntag gelegte Christkönigsfest geht Allerheiligen voraus, da die Heiligen aufgerufen sind, am Ruhm des Königs teilzuhaben. Die vorkonziliaren Messbücher zeigen, dass die für das Fest gewählten Texte zwischen der Feier des Königs der Ehre und der Kontemplation des gedemütigten Königs schwanken, so dass eine definitive Entscheidung für eines der beiden Königsbilder unmöglich ist. Der Introitus ist ein Abschnitt aus der Apokalypse (5,12): «Ihm sei Ruhm und Reich [*imperium*] in alle Ewigkeit!» Die Kollekte spielt auf den Wahlspruch von Pius X. an: «Ewiger und allmächtiger Gott, Du hast die gesamte Schöpfung in Deinem wohlgeliebten Sohn errichten wollen [*in dilecto Filio tuo omnia instaurare*], König des Universums. Gib der Familie aller Nationen, die aufgrund der Verwundung durch die Sünde geteilt ist, die Gnade, sich seiner sanften Macht zu unterwerfen [*imperio suavissimo*].» Als Lesung folgte ein Auszugs aus dem Brief des heiligen Paulus an die Kolosser (Kol. 1,12-20) sowie darauf einige Verse aus *Dominabitur*: «Er wird regieren von einem Meer zum anderen» (Ps. 71,8-11). Das Evangelium, der Dialog zwischen Pilatus und Jesus, entstammt Kapitel 18 des Evangeliums des heiligen Johannes. Das Stillgebet war dem Weltfrieden geweiht, der Frucht und

Ende von Christi Herrschaft ist nach dem Wahlspruch von Pius XI.: «Gib allen Völkern die Wohltaten der Einheit und des Friedens.» Das Gebet nach der Kommunion war schärfer: «Wir, die wir stolz sind, unter der Fahne des Christkönigs zu kämpfen, mögen wir mit ihm im Himmel regieren» ... Die Messe schloss auf ausdrücklichen Wunsch von Pius XI. mit dem Weiheakt an das heiligste Herz Jesu: «Ferner verordnen wir, dass alljährlich am gleichen Tage die Weihe der ganzen Menschheit an das heiligste Herz Jesu erneuert werden soll» (*Quas Primas*). Noch die Messbücher der 1950er Jahre enthalten dieses Weihegebet, das die Verehrung beider, des heiligsten Herzen Jesu und des Christkönigs, verdeutlicht. Das Messbuch von Dom Gaspar Lefebvre erläutert, dass am Ende der Messe «in allen Kirchen der Weiheakt der ganzen Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden soll» (Ausgabe von 1956, S. 1465). Das Messbuch von R.P. Feder nennt das gleiche Gebet den Akt der «Weihe der gesamten Menschheit an den Christkönig» (Ausgabe von 1952, S. 1725–1726) und setzt damit die beiden Verehrungen gleich. Dieses Weihegebet, das von Leo XIII. formuliert und von Pius XI. im Jahr 1925 modifiziert wurde<sup>19</sup>, kennzeichnet den Übergang von der einen Verehrung zur anderen.

«O liebster Jesus, Erlöser des Menschengeschlechtes, blicke gnädig auf uns herab, die wir in Demut vor Deinem Altare knien. Damit wir aber noch inniger mit Dir verbunden werden, so weiht sich heute jeder von uns freudig Deinem heiligsten Herzen. Erbarme Dich ihrer, o gütiger Jesus, und ziehe alle an Dein heiligstes Herz. Sei Du, o Herr, König nicht nur der Gläubigen, die nie von Dir gewichen sind, sondern auch der verlorenen Söhne, die Dich verlassen haben. Gib, dass sie bald ins Vaterhaus zurückkehren, damit sie nicht vor Elend und Hunger zugrunde gehen. Sei Du König auch über die, welche durch Irrtum getäuscht oder durch Spaltung von Dir getrennt sind. Rufe sie zum sicheren Hort der Wahrheit und zur Einheit des Glaubens zurück. Sei König über alle, die im Dunkel des Heidentums befangen sind oder im Islam leben und führe sie zum Licht Deines Reiches.»

Ohne das Evangelium des Tages zu ändern, verschob das Konzil das Datum des Fests und legte es auf den letzten Sonntag des Kalenderjahres, um so seine zusammenfassende und eschatologische Bedeutung zu betonen. Außerdem wurde das Pflichtgebet abgeschafft, das die Menschheit dem heiligsten Herzen Jesu weihte.

Auf der Ebene der Verehrung bestehen die Verbindungen zwischen dem heiligsten Herzen und dem Christkönig nicht nur in der Krönung von Statuen des heiligsten Herz Jesu, auch wenn es Feiern solcher Art gegeben hat<sup>20</sup>. Die Verbindungen reichen bis zur Quelle der Anbetung des heiligsten Herzen Jesu und bis zur Heiligen Marguerite-Marie Alacoque (1647–1690) zurück, die im Mai 1920 von Benedikt XV. heilig gesprochen worden war.

Hatte nicht Jesus den Heiligen versprochen, dass er «trotz Satan und seinen Handlangern regieren würde»? Die Förderer der Herz-Jesu-Verehrung kämpften ebenso für den Christkönig.<sup>21</sup> Das berühmteste Beispiel hierfür ist Pater Henri Ramière, ein Jesuit aus der Provinz Toulouse, der über seine Zeitschrift *Le messenger du Cœur de Jésus* das soziale Königtum Jesu in den Jahren 1860–1880 definierte und verbreitete.<sup>22</sup> So schreibt P. Ramière 1870: «Unter dem Begriff soziales Königtum Jesu Christi verstehen wir das Recht, das der Gottmensch besitzt – und das mit ihm auch die Kirche besitzt, die ihn hier unten repräsentiert – seine göttliche Autorität in moralischer Hinsicht sowohl auf Gesellschaften wie auch auf Individuen auszuüben, und die Verpflichtung, die dieses Recht Gesellschaften auferlegt, die Autorität von Jesus Christus und der Kirche in ihrer Existenz und ihrer kollektiven Aktion anzuerkennen.»<sup>23</sup> Für Pater Ramière, der durch Pius IX. bestärkt worden war, war die gottlose Politik, die säkularisierte Politik, wie sie die Französische Revolution hervor gebracht hatte, der Feind des sozialen Königtums Christi. Dies gipfelt 1882 in Paray-le-Monial in der Gründung einer Gesellschaft von der sozialen Herrschaft Jesu Christi, die sich 1920 in Bruderschaft des Christkönigs umbenannte.<sup>24</sup> Daniele Menozzi, ein Spezialist zu diesem Thema, unterscheidet mehrere Etappen dieses Prozesses: «Von diesem Moment an beginnt die zweite Phase des langen Wegs, der von *Annum sacrum* von Leo XIII. 1899 bis zu Pius XI. 1925 und schließlich zur vollen päpstlichen Abnahme der Thesen über die königlichen Rechte Christi über die Gesellschaft» führt; er schlussfolgert, dass «sich über das Thema des sozialen Königtums ein Aspekt der Politisierung des Religiösen abzeichnet: Die Bildung einer hierokratischen Gesellschaft wird Gegenstand eines spezifischen Kultes.»<sup>25</sup>

Man sieht, wie sehr sich Frömmigkeit und Politik hier verschränken. Ganz zweifellos leitet sich die Proklamierung des Königtums Christi in *Quas Primas* aus der Spiritualität des heiligsten Herzen Jesu ab. Es geht darum, öffentlich das Königtum Christi zu verkünden, um Abbitte zu leisten für die Abtrünnigkeit der Nationen und die immer stärker werdende Ideologie des Laizismus. *Quas Primas* erscheint als Reparations- und Bußaufgabe, um die Pflichtvergessenheit gegenüber dem Schöpfer wettzumachen.

Die Zeitschrift *Études*, herausgegeben von P. Yves de La Brière, die dem Kommentar der Enzyklika 1926 fünfzehn Seiten widmet, schließt mit der Bekräftigung des «obersten und universellen Rechts Gottes und Christi, dessen kühne und überlegte Negation der Laizismus ist.» Dabei gab der Text von *Quas Primas* selbst zu wenig Mehrdeutigkeiten Anlass: Der zeitgenössische Laizismus ist die Wurzel allen Übels; das Königtum Christi soll das Heilmittel sein: «Wenn wir nun anordnen, Christus solle von der ganzen katholischen Welt als König verehrt werden, so wollen Wir damit auch dem Bedürfnis unserer Zeit entgegenkommen und ein wirksames Heil-

mittel jener Pest entgegenstellen, welche die menschliche Gesellschaft befallen hat. Die Pest unserer Zeit ist der so genannte Laizismus mit seinen Irrtümern und gottlosen Absichten. Ihr wisst, ehrwürdige Brüder, dass diese Plage nicht an einem Tage ausbrach, sondern seit langem die Staaten insgeheim bedrohte. Man begann damit, Christi Herrschaft über alle Völker zu leugnen; man stritt der Kirche ihr Recht ab, das aus dem Rechte Jesu Christi selbst hervorgeht, die Menschheit zu lehren, Gesetze zu geben, die Völker zu leiten, um sie zur ewigen Seligkeit zu führen. Nach und nach wurde die christliche Religion mit den andern, falschen Religionen gleichgestellt und auf äußerst entwürdigende Weise mit diesen auf eine Stufe gestellt; sodann unterwarf man sie der weltlichen Gewalt und lieferte sie der Willkür der Fürsten und Staatsmänner aus. (...) Die überaus bitteren Früchte, welche diese Abkehr der Einzelnen und der Staaten von Gott in so großer Zahl und andauernd zeitigte, haben Wir im Rundschreiben *Ubi arcano* beklagt und beklagen sie heute wieder: nämlich den weit verbreiteten Samen der Zwietracht, jenen verzehrenden Neid und jene aufgestachelten Eifersüchteleien unter den Völkern, die eine friedliche Wiederversöhnung noch weitgehend behindern.»

Die Spiritualität des Christkönigs, die über alle Messbücher verbreitet wurde, ist die einer belagerten Zitadelle. Sie ähnelt dem letzten Ehrengewand der Christenheit gegenüber der modernen Welt. Aber das Banner des Christkönigs erhebt sich auch inmitten der Ruinen der modernen Werte, die sich im Schlamm der Schützengräben aufgelöst haben.<sup>26</sup> Fabrice Bouthillon liefert zur politischen Theologie von Pius XI. den folgenden, subtil provokanten Kommentar: «Wenn man die Wiederkehr einer ähnlichen Katastrophe vermeiden will, muss man den gesamten Prozess der okzidentalen Säkularisierung umkehren. Die Theologie des Christkönigs bei Pius XI. verlangt nichts Geringeres als die bewusste Abschaffung der Modernität.» Bouthillon stellt jedoch klar, dass «die Enzyklika keine Kriegsmaschine gegen die Modernen» sei, denn das Königtum Gottes zeige sich ohne institutionelle Vermittlung, es handle sich weder um eine Papokratie noch um eine strenge Rückkehr zum politischen Augustinismus. Der Autor schließt, indem er die antimoderne Modernität von *Quas Primas* hervorhebt: «Die Ablehnung Pius' XI. der Modernen hat ihn nicht daran gehindert, ein charakteristischstes Produkt der Moderne hervorzubringen: eine Ideologie»<sup>27</sup>. Sollte der Christkönig also nur eine zusätzliche Ideologie sein? Könnte man in ihm nicht einen katholischen Gegenvorschlag zur Epoche der Ideologien sehen? Es ist richtig, dass *Quas Primas* manchmal Gott und Caesar auf eine Ebene zu stellen scheint, da das Reich Christi mit dem Begriff 'Souveränität' beschrieben wird: Man schwankt zwischen einem Königreich, das nicht von dieser Welt ist, und den Königreichen dieser Welt, die angeblich verloren sind und die wiederhergestellt werden müssen. Sicherlich steckt auch ein

ideologischer Reiz in dieser Idee der Wiedereroberung im Namen des Christkönigs. Aber das diskreditiert nicht die politische Theologie von Pius XI., die aufgrund der Ereignisse notwendig geworden war: Wenn sie sich nicht dem Kampf für die Wiederkehr des Königs hingeben, für wen sonst sollen sich die Christen hergeben? Maurras, Mussolini, Franco, Hitler, Stalin, dem Völkerbund? In einer ideologischen Welt war wahrscheinlich eine katholische Ideologie nötig, die sich auf dem gleichen Terrain wie die Machtergreifung ansiedelte. Aber *Quas Primas* geht auch über die ideologische Ebene hinaus, denn sie erinnert daran, dass das «Königreich Gottes nicht von dieser Welt ist». Die Enzyklika hebt die Figur des gemarterten Königs der Juden hervor und beharrt auf der Universalität des christlichen Königtums. Die Entwicklung, die Fabrice Bouthillon im Pontifikat von Pius XI. unterscheidet und die das Gerüst seiner Interpretation der politischen Theologie des obersten Pontifex darstellt, war im Denkansatz schon in *Quas Primas* enthalten.

Eine ausführliche Untersuchung der Rezeption der Enzyklika in den katholischen Milieus Frankreichs zwischen den beiden Weltkriegen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wir möchten daher nur einige Leitlinien angeben und allgemeine Richtungen aufzeigen. In Paris scheint das Heiligtum von Montmartre der natürliche Ort des neuen Fests, das Mgr. Dubois, der Erzbischof der Stadt, mit Prunk und Pracht im Oktober 1926 feiert: «Mit einem Pontifikalamt in der Basilika Sacré-Cœur auf dem Montmartre feiern wir selbst,» so schreibt er seinen Priestern und Vikaren, «das Fest des Königtums Unseres Herrn. Eine symbolische Zeremonie soll dieses Fest kennzeichnen»<sup>28</sup>. Der erste Gottesdienst fällt mit der Verurteilung der französischen Katholischen Aktion zusammen. Der Kardinal von Paris gedenkt, dem Christkönig alle ihm zustehenden Feierlichkeiten zu geben. So ist ein *triduum* vor der Feier vorgesehen, um das universelle Königtum Unseres Herrn zu erklären.<sup>29</sup> Sein Nachfolger, Kardinal Verdier, versucht seinerseits, die Verehrung des Christkönigs mit den Jugendbewegungen der Katholischen Aktion zu verbinden. So marschieren nach dem bekanntermaßen bewegten Jahr im Oktober 1934 10.000 junge Pariser, die sich aus der JEC<sup>30</sup>, der JOC<sup>31</sup> und den französischen Pfadfindern rekrutieren, im Namen des Christkönigs vom Palais de la Mutualité bis zur Notre-Dame. Eine Predigt von R.P. Doncoeur lädt diese jungen Menschen dazu ein, «eins in Christus» zu werden.<sup>32</sup>

1927 gründet sich außerdem eine Erzbruderschaft des Christkönigs in Tours. Ein apostolischer Brief von Pius XI. hatte den Zweck der Gründung offiziell bestätigt und so die Verbindung zwischen Christkönig und Katholischer Aktion noch verstärkt: «Die Bruderschaft hat die Verbreitung der Enzyklika *Quas Primas* zum Christkönigsfest zum Ziel. Sie strebt daher die Ausdehnung des Königreichs des Christkönigs in der modernen Gesell-

schaft insbesondere durch die Katholische Aktion und mit modernen Verbreitungsmitteln an: Aktion des Milieus, Lehre, Presse, Missionen, Kino, Radio, usw. Mit der Katholischen Aktion ist untrennbar die Wiederherstellung des Reiches Christi verbunden.» Das den Mitgliedern empfohlene Gebet hat sich bis heute erhalten: «Oh Jesus Christus, ich erkenne Dich als universellen König an. Alles, was gemacht worden ist, ist für Dich geschaffen worden. Mache an mir alle Rechte geltend. Göttliches Herz Jesu, ich biete Dir meine schwachen Dienste an, damit alle Herzen Dein heiliges Königtum anerkennen und damit Dein Frieden im ganzen Universum herrsche»<sup>33</sup>.

In den 1930er Jahre häufen sich die mehr oder weniger geglückten Versuche, das neue Fest zu feiern. 1936 entsteht ein Ritterorden des Christkönigs, der von Louis-Honoré d'Estienne d'Orves gegründet wird<sup>34</sup>. Jacques Benoist verweist auf die Gründung eines religiösen Fraueninstituts, das dem Christkönig gewidmet ist: Die Anfang der 1930er Jahre entstandene Kongregation fusioniert in den 1970er Jahren mit sechs anderen Kongregationen. Ihre Gründerin, Schwester Marie-Rose Leclair, beschließt nach verschiedenen Erfahrungen in Lehr- und Klosterorden, eine Kongregation unter dem Namen Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu zu vereinen, die dann zu Dienerinnen des Christkönigs wird.<sup>35</sup>

Ebenso gründete Kardinal Verdier ein Gotteshaus für die Anbetung des Christkönigs. Der Grundstein dieser neuen Kirche, die sich hinter dem Gymnasium Henri-IV bei den Benediktinerschwestern vom Heiligen Sakrament der Rue Tournefort im 5. Arrondissement befand, wurde im November 1935 gelegt; die Glocken wurden im Juni 1939 geweiht. Die Kirche überlebte den Krieg, aber nicht die Bagger, denn die Benediktiner entledigten sich Anfang der 1970er Jahre der Kapelle; das Kulturministerium ordnete 1977 den Abriss an mit der Begründung, der architektonische Wert des Ortes sei nicht erwiesen.<sup>36</sup>

Die Kongregationen des Christkönigs sind verschwunden; die Gotteshäuser sind von den Bulldozern der 1970er Jahre niedergerissen worden. Die päpstlichen Dokumente sind natürlich noch da, wenn auch ein wenig isoliert, nachdem die Flut zurückgegangen ist. Es bleibt zudem ein Interpretationsansatz, den einige Philosophen und Theologen seit der Verkündigung von *Quas Primas* verfolgt haben. Ihm zufolge muss das Reich Christi, des Königs der Intelligenz, auf intellektueller Ebene errichtet werden. Étienne Gilson erklärte so, was es für ihn bedeute, seine Intelligenz in den Dienst des Christkönigs zu stellen. Wenn Christus König ist, dann ist die Theologie die Königsdisziplin: «Die theologischen Werte in ihrer Fülle wieder herzustellen und sie in das Denken des Gelehrten einzubringen, der berechnet oder experimentiert, sowie auch in die Vernunft des Philosophen, der meditiert, und in die Inspiration des Künstlers, der erschafft – genau das heißt es, die Intelligenz in den Dienst des Christkönigs zu stellen»<sup>37</sup>.

Für Jacques Maritain sind es vor allem die Kulturschätze, die dem Herrscher zu Füßen gelegt werden müssen: «Die Enzyklika *Quas Primas* und die Enzyklika *Rerum Ecclesiae* schließen sich so *Studiorum Ducem* an. Und letztere, die von den beiden ersteren erhellt wird, führt uns Thomas von Aquin als den wahren Apostel des modernen Zeitalters vor Augen, da er überall im Universum die menschliche Intelligenz und alle Reichtümer der Kultur dem Reich des Christkönigs unterwerfen will»<sup>38</sup>. Diesseits – oder je nach Blickwinkel auch jenseits – der Frömmigkeit, der Liturgie und der politischen Theologie verband *La Documentation catholique*, eine Dokumentation der Korrespondenz zwischen Jean Cocteau und Jacques Maritain aus dem Jahr 1926, das Königtum Christi mit der Bekehrung der Herzen und des Intellekts. Der Zensor hat eine wunderbare Formulierung gefunden, um die Bekehrung der Jungen zu beschreiben: «Das also ist die Aufgabe, an der unsere Konvertiten und unsere avantgardistischen Christen hängen. Es ist eine Aufgabe, die sie selbst gewählt haben und die Pius XI. in seiner Enzyklika über das universelle Reich Jesu skizziert hat: Damit sich dieses Reich eines Tages durchsetzt, muss es in den Köpfen beginnen»<sup>39</sup>. Diese Bemerkung hat nichts an Aktualität eingebüßt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Predigt des Heiligen Thomas von Aquin über den Christkönig, zitiert in Jean Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1959, 240 S., S. 79.

<sup>2</sup> Im *Dictionnaire de Spiritualité* zitierte Formel, Paris, Beauchesne, 1988, Band XIII, S. 1088.

<sup>3</sup> Es handelt sich um die Erzbruderschaft vom Christkönig, die 1927 in Tours gegründet wurde und von Pius XI. bestärkt wurde. Siehe den Eintrag «Christ-König» in der Enzyklopädie *Catholicisme*, 1949, S. 1087.

<sup>4</sup> P. Bonnichon, «Le nom du Christ-Roi», *Bulletin de l'archiconfrérie du Christ-Roi*, Tours, Januar 1953, S. 5.

<sup>5</sup> In der Einführung zum Christkönigsfest im Messbuch von R. P. Feder in der Ausgabe von 1952 liest man zum Beispiel auf S. 1398-1402: «Das gesamte liturgische Jahr würdigt das Königtum Christi. Der Advent lässt die Ankunft des kommenden Königs erwarten. Am Dreikönigsfest «erscheint» der Friedenskönig offiziell in dieser Welt. Der Palmsonntag kündigt den Triumph der Auferstehung und den Einzug in das heilige Jerusalem an. Die *Vexilla Regis* besingt den Sieg Christi durch das Kreuz. Himmelfahrt schließlich markiert den endgültigen Triumph des in den Ruhm heimgekehrten Christus. Durch die Einsetzung des Christkönigsfests wollte Papst Pius XI. die Aufmerksamkeit auf die Heilsherrschaft des Herrn Jesu lenken.»

<sup>6</sup> Zum Bellarminismus von Pius XI., siehe Germain Sicard, «Le Christ-Roi dans la pensée théologico-politique de Pius XI», in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 102/2, 2001, Toulouse, S. 149-166, S. 163.

<sup>7</sup> Jacques Maritain stützt sich in seinem bekannten Werk über die *Primauté du Spirituel* (Plon, 1927, Kapitel 1) unter anderem auf *Quas Primas*, um stärker noch als Pius XI. zu erklären, dass die Macht Gottes und die von Caesar «nicht auf der gleichen Stufe stehen. Die eine steht über der anderen. Die göttliche Stadt hat als sittliches Ganzes Pflichten gegenüber Gott. In der eigentlichen Rangordnung untersteht sie der universellen temporären Königsherrschaft Christi.»

<sup>8</sup> Daniele Menozzi, *Sacro Cuore, un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rom, 2001, 319 S.; D. Menozzi, «Regalität soziale di Cristo e secolarizzazione. Alle Origine della *Quas Primas*» in *Cristianesimo nella Storia*, 1995, n°16, S. 79-113.

<sup>9</sup> Siehe Chr. Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, Tübingen, 2002, XXXVI und 445 S.

<sup>10</sup> Neben D. Menozzi, siehe auch Giorgio Rumi, «Il cuore del Re. Spiritualità e progetto da Benedetto XV a Pio XI», in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, Sammlung der Französischen Schule in Rom, n°223, 1996, 972 S., S. 279-292.

<sup>11</sup> Patrizio Foresta, «Liturgia e politica. Alcune riflessioni a margine del volume di Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*», in *Cristianesimo nella storia*, 53/3, 2004, S. 947-959, S. 957-958, Übersetzung des Autors aus dem Italienischen.

<sup>12</sup> Fabrice Bouthillon, «D'une théologie à l'autre: Pie XI et le Christ-Roi», in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, Rom, 1996, Collection de l'École Française de Rome, n°223, 972 S., S. 293-303, S. 293, 295, 297, 302 für die Zitate. Ähnlich wird in *La Naissance de la Marité, une théologie politique à l'âge totalitaire, Pie XI (1922-1939)*, Strassburg, PUS, 2002, argumentiert, wo der Christkönig ausschließlich politisch verstanden wird: «Dass es sich um eine politische Theologie handelt, ist doch klar (...) Die Hölle ist politisch und die Theologie ein Zweig der Gendarmerie» (S. 46-47).

<sup>13</sup> Man muss daher auch die Liturgie betrachten, wenn man die Bedeutung des Christkönigsfest verstehen will. F. Bouthillon täuscht sich, wenn er schreibt: «Für die Gegner der *Quas Primas* hatte Christus erklärt, dass sein Königreich nicht von dieser Welt sei» (*op. cit.*, 2002, S. 47).

<sup>14</sup> Pius XI., *Quas Primas*, 11. Dezember 1925. Die meisten päpstlichen Enzykliken sind heute online auf der Website des Vatikans oder anderen Seiten zugänglich. Wir verweisen daher von nun an ohne weitere Angaben auf den Text der Enzykliken in der Annahme, dass Interessierte das Zitat leicht wieder finden können. (Anm. der Übersetzerin: Die deutsche Übersetzung folgt: A. Rohrbasser (Hg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953.)

<sup>15</sup> P. Foresta, art. cit., *Cristianesimo nella storia*, 53/3, 2004, p. 958, tr.

<sup>16</sup> Pius XI., *Quas Primas*: «So bestimmen wir, dass es (das Fest) in allen Ländern der Erde am letzten Sonntag des Oktobermonats gefeiert werden soll, also am Sonntag, der dem Allerheiligentage unmittelbar vorangeht. (...) Dieses Jahr zwar wollen Wir, dass dies am 31. dieses Monates geschehe; an diesem Tage werden Wir selbst ein feierliches Pontifikalamt zu Ehren Christi, des Königs, abhalten (...) Wir glauben, das Heilige Jahr nicht besser und ehrwürdiger beschließen zu können; noch könnten Wir Christus, «dem unsterblichen König der Jahrhunderte», einen besseren Beweis Unserer eigenen Dankbarkeit geben.»

<sup>17</sup> Siehe hierzu auch den Eintrag zur «Royauté de Marie» im *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1988, Band XIII, S. 1097-1104, S. 1101.

<sup>18</sup> Siehe *La Vie spirituelle*, Februar 1926, Paris, S. 601-603.

<sup>19</sup> Siehe hierzu das *Annum Sacrum* beigefügte Gebet von 1899 sowie den Hirtenbrief seiner Eminenz, des Kardinals Erzbischof von Paris Mgr. Dubois an die Priester und Geistlichen vom 27. Dezember 1925, 3. S.: «Ein Rundschreiben des Heiligen Vaters – *Quas Primas* – dessen Text wir heute erhalten, begründet ein Fest von Jesus Christus, dem König, das für den letzten Sonntag im Oktober vorgesehen ist. (...) Im Laufe dieser Feier – wie in Zukunft im Laufe dieses neuen Festes – soll der Weiheakt der Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden, seine Worte hat Pius X. vorgegeben. Der Oberste Pontifex bittet die Bischöfe, ab diesem Jahr das Vorbeten dieser leicht veränderten Weiheformel im Laufe einer Zeremonie am 31. Dezember zusammen mit der Zeremonie für den Heiligen Petrus anzuordnen.» Der bischöflichen Mitteilung war der Weiheakt der Menschheit an das heiligste Herz Jesu beigefügt, übersetzt aus *Acta Apostolicae Sedis*, 5. November 1925.

<sup>20</sup> Siehe hierzu die *Semaine religieuse de Paris* vom 22. Oktober 1927, S. 423: Man berichtet dort, dass der Graf von Sabran-Pontèves auf seinem Grundstück ein Monument zu Ehren des Christkönigs errichtet hat. Der Chronist schildert eine wunderbare Zeremonie, an der ein halbes Dutzend Bischöfe teilnahmen, und er beschreibt die Szene wie folgt: «Am äußersten Ende einer breiten Allee, im Schatten von Jahrhunderte alten Bäumen, erhebt sich auf einer Anhöhe eine ausgedehnte

Krypta, die dem Monument als Untergrund dient. Gestützt auf vier hohe Säulen vereinigen sich Strebebögen, um den Sockel für eine Herz-Jesu-Statue aus weißem Marmor zu bilden, über der sich eine großartige königliche Krone ausbreitet. Es ist einfach, prächtig und majestätisch.»

<sup>21</sup> Siehe Daniele Menozzi, art. cit., 1995, n°16, S. 79-113.

<sup>22</sup> Siehe P. Vallin, «Le P. Henri Ramière (1821-1884)», in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n°86, 1985, S. 24-34 und idem, *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, Paris, 1988, S. 64-70.

<sup>23</sup> Zitiert von D. Menozzi, *ibid.*, S. 90.

<sup>24</sup> Siehe den Eintrag «Christ-Roi» in *Catholicisme*, 1949, S. 1087.

<sup>25</sup> D. Menozzi, art. cit., p. 82 et p. 112.

<sup>26</sup> Siehe z.B. das Messbuch von Dom Gaspar Lefebvre in der Ausgabe von 1956, S. 1460: «Durch die Einsetzung des Christkönigsfests hat Papst Pius XI. feierlich das soziale Königtum unseres Herrn Jesus Christus der Welt verkünden wollen. Als König der Seelen und Gewissen, der Intelligenz und des Willens ist Christus auch der König der Familien und Städte, der Völker und Nationen, der Gott des gesamten Universums. Wie Pius XI. in seiner Enzyklika *Quas Primas* gezeigt hat, ist der Laizismus die radikale Verneinung dieses Königtums Christi: Indem er das soziale Leben organisiert, als ob es Gott nicht gäbe, erzeugt er die Apostasie der Massen und führt die Gesellschaft in ihren Ruin. Die gesamte Messe und der Gottesdienst des Christkönigsfests sind eine feierliche Ausrufung des universellen Königtums von Christus gegen den Laizismus unserer Zeit.»

<sup>27</sup> Fabrice Bouthillon, *ibid.*, 1996, S. 293-303, S. 295, S. 298, S. 299.

<sup>28</sup> Hirtenbrief seiner Eminenz des Kardinal Erzbischofs von Paris Mgr. Dubois zur Veröffentlichung des Rundbriefs *Quas Primas* von Papst Pius XI., der die erste Feier des Christkönigsfests am 9. Oktober 1926 ankündigt.

<sup>29</sup> Siehe *Semaine Religieuse de Paris* vom 9. Oktober 1926 und *Semaine religieuse de Paris* vom 23. Oktober 1926: Der Text erinnert daran, dass «am Sonntag, dem 31. Oktober, im Laufe des Abendgottesdienstes – gemäß der Vorschrift der Enzyklika *Quas Primas* – der Akt der Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden sollte.»

<sup>30</sup> Jeunesse Etudiante Chrétienne, die christliche Studentenschaft (Anm. der Übersetzerin).

<sup>31</sup> Jeunesse Ouvrière Catholique, die katholische Arbeiterjugend (Anm. der Übersetzerin).

<sup>32</sup> Zu dieser Demonstration der jungen Katholischen Aktion zur Hervorhebung des Christkönigsfests im Jahr 1934 siehe das Dossier der Archives Historiques de l'Archevêché de Paris (AHAP). Im folgenden Jahr gab es einen weiteren Versuch, um aus dem Christkönigsfest den Tag einer öffentlichen Demonstration der christlichen Einheit der Jugendbewegungen zu machen. Siehe hierzu den Bericht des Geistlichen vom Collège Sainte-Barbe, Abbé A. Richard, Paris V<sup>e</sup>, vom 22. Juli 1935, an einen nicht genannten Domherren mit dem Titel «Einige Beweggründe für ein Demonstrationsprojekt der christlichen Einheit zum Christkönigsfest, 27. Oktober 1935». In dem Begleitbrief des Projekts schreibt der Geistliche: «In der schweren Krise, in der sich dieses Land befindet, dürfen die jungen Katholiken nicht wie Leute erscheinen, die nicht zählen. Und gibt es ein Mittel um öffentlich aufzutreten, ohne die politische Arena zu betreten?»

<sup>33</sup> Siehe die Akte 3 G2/4a, über die Erzbruderschaft des Christkönigs, AHAP.

<sup>34</sup> Siehe die Akte zu dieser Gründung, AHAP.

<sup>35</sup> Siehe Jacques Benoist, *Le Sacré-Cœur des femmes de 1870 à 1960*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2000, S. 1579-1580.

<sup>36</sup> Siehe die entsprechende Akte hierzu in den AHAP.

<sup>37</sup> Étienne Gilson, «L'intelligence au service du Christ-Roi», in *La Vie intellectuelle*, Paris, 1936, S. 202-203.

<sup>38</sup> Jacques Maritain, «Pie XI et le Christ-Roi», in *La Revue des Jeunes*, 10.-25. März 1927, S. 577-592.

<sup>39</sup> *DC*, 1926, Band 2, Spalten 1047-1050, «Les convertis au service de l'Église».



AVERY CARDINAL DULLES

## DIE DECHRISTIANISIERUNG EUROPAS: SIND DIE AMERIKANER DIE NÄCHSTEN?

Europa ist keine naturgegebene geographische Einheit. Es ist der äußerstwestliche Teil einer riesigen Landmasse, die sich vom Atlantik bis zum Pazifik erstreckt, vom Indischen Ozean bis zur Arktis. Europa wurde zu einer unterscheidbaren kulturellen Region durch das Werk von Missionaren, die christlichen Glauben, griechische Kultur und römische Institutionen unter den vielen wilden Stämmen verbreiteten, die Landstriche wie beispielsweise Slawonien, Gallien, Friesland, die Britischen Inseln, und die iberische Halbinsel bevölkerten. Im Laufe des Mittelalters gelangte Europa zu einer gemeinsamen Zivilisation, mit einer Kirche, mit Universitäten, und einer gemeinsamen Sprache (Latein), die eine Vielzahl von Nationalitäten umfaßte.

Zur Zeit der Reformation zeigte die Einheit Europas schwere Risse. Verschiedene Nationalstaaten begannen auf ihre Autonomie zu pochen und errichteten in einzelnen Fällen nationale Kirchen. Dabei gaben sie den katholischen Glauben, der sie bislang zusammengehalten hatte, auf. Trotz der Spaltungen verblieb freilich eine gewisse kulturelle Einheit, basierend auf der christlichen Kultur des Mittelalters, in deren Erbe alle standen. In religiöser Hinsicht blieben die meisten Europäer Monotheisten und Christen, sie waren sich einig in der Verehrung der Bibel und der Gestalt Jesu Christi. Europäer akzeptierten gemeinhin die Würde und die Freiheit der menschlichen Person und die Verpflichtung, dem Gemeinwohl zu dienen, über die Grenzen der jeweils eigenen Nationen hinaus.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gründeten einige christliche Politiker wie Robert Schuman, Alcide de Gasperi und Konrad Adenauer christlich-demokratische Parteien, die für die nächste Generation eine neue politische Zukunft prägten und die Fundamente legten für die heutige Europäische Union. Sie alle erachteten den christlichen Glauben und die christliche Kultur als wertvolle Reichtümer für die europäische Integration.

Papst Johannes Paul teilte diese Perspektive. Er sah die Kraft des christlichen Glaubens am Werk in den friedlichen Revolutionen von 1989, die Zentraleuropa von der Tyrannei des marxistischen Kommunismus befreiten. Seine Vision zog viele

*AVERY DULLES S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Die Übersetzung besorgte Christoph Berchtold.*

Anhänger in ihren Bann. Seine Weltjugendtage und zuletzt sein Begräbnis riefen Millionen junger Menschen sowohl von Europa wie auch über Europa hinaus zusammen, die voller Eifer ihren Glauben bekunden und feiern wollten.

In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) erklärte Johannes Paul II: «Der christliche Glaube hat die Kultur des Kontinents geformt und sich mit seiner Geschichte so unlösbar verflochten, dass diese gar nicht verständlich wäre, würde man nicht auf die Ereignisse verweisen, die zunächst die große Zeit der Evangelisierung und dann die langen Jahrhunderte geprägt haben, in denen sich das Christentum – wenn auch in der schmerzlichen Spaltung zwischen Ost und West – als die Religion der Europäer durchgesetzt hat. ... All dessen eingedenk, verspürt die Kirche heute mit neuer Verantwortung die Dringlichkeit, dieses kostbare Erbe nicht zu vergeuden und Europa durch die Wiederbelebung der christlichen Wurzeln, in denen es seinen Ursprung hat, bei seinem Aufbau zu helfen.»

Im kurz vor seinem Tod erschienenen letzten Buch *Erinnerung und Identität*<sup>1</sup> greift Papst Johannes Paul den Gedanken des französischen Philosophen Paul Ricoeur auf, demzufolge die Erinnerung die Identität sowohl von Individuen wie auch von Gemeinschaften forme. Gemeinschaften finden ihre Identität aus ihrer Vergangenheit und in besonderer Weise von ihren Gründungsereignissen her. Europa begann als kulturelle Einheit zu existieren durch die Ausbreitung des Christentums als einem Band zwischen seinen verschiedenen Völkern. Die Nationen waren zusammen Mitglieder in der einen Familie des Glaubens.

Die Aufklärung und die ihr folgende Säkularisation waren gezielte Anstrengungen seitens mancher europäischer Intellektueller, diese christliche Identität loszuwerden. Die Frage, die sich heute stellt, lautet: kann Europa seine Einheit wiedergewinnen, während es gleichzeitig den Glauben verwirft, der ihm seine ursprüngliche Identität verlieh? Papst Johannes Paul hielt daran fest: soll die Einheit die Rechte des Menschen und dessen Würde wahren, kann sie das moralische Gebot nicht ignorieren, das in den biblischen Bundesschlüssen sanktioniert ist.

Joseph Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI zieht diese gedankliche Linie in mehreren seiner Bücher noch etwas weiter aus. In seinem Buch *Wendezeit für Europa*<sup>2</sup> stellt er heraus, daß die hauptsächlichste Bedrohung menschlicher Freiheit und Würde heute nicht so sehr aus der Vergötzung des Staates stammt, als vielmehr aus der Illusion, daß der wissenschaftlich technische Fortschritt in ein fortdauerndes Zeitalter von Frieden und Wohlstand hineinführen kann. Dieses chimärische Unterfangen schließt Gott aus dem öffentlichen Bewußtsein aus und verhindert, daß die Religion das menschliche Leben und die Geschichte<sup>3</sup> prägen kann. Indem sie die ethischen Grundlagen der Zivilisation zerstört, führt die säkularistische Mentalität zu einer Kultur des Todes, die ihren Ausdruck findet in Drogen, Gewalt und Terrorismus.<sup>4</sup> Eine auf Materialismus und Agnostizismus basierende Gesellschaft, so folgert Ratzinger, wird damit enden, daß sie sich selbst zerstört.

In einer Rede vor dem italienischen Senat am 12. Mai 2004 stellt der Kardinal klar heraus: wenn Europa seine Identität erhalten will, muß es drei moralische Grundlagen wiedererlangen. Erstens den unbedingten Charakter der Menschenrechte und Menschenwürde, die Vorrang haben vor aller staatlichen Rechtssetzung. Zweitens die monogame Ehe als grundlegende Zelle der Gesellschaft. Drittens der

Glaube an Gott und die Ehrfurcht vor dem Heiligen.<sup>5</sup> In einem kurz darauf publizierten Brief an den italienischen Philosophen und Politiker Marcello Pera ruft Ratzinger zur Entwicklung eines breit verankerten christlichen Ethos auf, das die Gewissen von Europäern verschiedenster kirchlich-konfessioneller Zugehörigkeiten prägen kann, ohne daß es dabei zur Gründung einer neuen, nichtkonfessionellen Religion kommt.<sup>6</sup>

In starkem Kontrast zu ihren Vorgängern aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts stellen sich viele der gegenwärtigen europäischen politischen Führer jeglicher Anerkennung der religiösen Wurzeln Europas entgegen. Die französische Regierung führte dabei die Opposition an gegen jede Erwähnung des Christentums in der vorgesehenen Europäischen Verfassung. Präsident Jacques Chirac erklärte im September 2003: «Frankreich ist ein laikaler Staat und hat als solcher nicht die Angewohnheit, nach Einfügungen religiöser Natur in Verfassungstexte zu verlangen». Der frühere französische Präsident Valérie Giscard d'Estaing, der den Vorsitz über die Europäische Verfassungsgebende Versammlung hatte, bemerkte: «Europäer leben in einem rein säkularen politischen System, in dem Religion keine wichtige Rolle spielt».<sup>7</sup>

Ähnliche Entwicklungen finden in ganz Westeuropa statt. In Belgien beispielsweise haben sich die französischsprachigen «Christdemokraten» von einer christlichen zu einer pluralistischen Partei gewandelt, und sich 2002 den neuen Namen «Humanistisch Demokratisches Zentrum» gegeben. Sie stellen manchmal Kandidaten auf, die der islamischen Gemeinschaft oder anderen Minderheiten angehören. Eine jüngere niederländische Untersuchung legt dar, daß der Islam in Westeuropa, beeinflußt vom vorherrschenden Klima der Privatisierung, sich wegbewegt von einer formal organisierten Religion zu einer Spiritualität, die sich auf individuelle Wahl gründet.<sup>8</sup>

Wie kam es dazu, daß viele Führungskräfte des öffentlichen Lebens der Religion ablehnend gegenüberstehen, die doch eine vorherrschende Rolle spielte bei der Gestaltung der politischen Einrichtungen Europas und bei der Formung des Projekts einer europäischen Union? Die Wurzeln dafür, davon bin ich überzeugt, liegen tief in der Geschichte. Unter den vielen Gründen würde ich zwei Ereignisse des siebzehnten Jahrhunderts herausgreifen: den Zusammenstoß von Wissenschaft und Religion und die Religionskriege.

Der Fall Galilei steht als Symbol für ersteres. Galileo selber bevorzugte das heliozentrische Weltbild, während die meisten Universitätsprofessoren weiterhin lehrten, daß die Erde im Zentrum stehe. Galileo wurde als Häretiker denunziert mit der Begründung, seine Theorie stehe konträr zur Heiligen Schrift, wie sie allgemein seit den Kirchenvätern verstanden wurde. Der Heilige Stuhl, der die Komplexität der Frage erkannte, verlangte zuerst nur, daß Galileo seine Theorie als hypothetische lehre, nicht als bewiesene Tatsache – denn zu dieser Zeit war sie weit entfernt davon, bewiesen zu sein. Er war einverstanden, sich so zu verhalten, brach dann aber sein Versprechen und wurde vor ein zweites Verfahren gestellt, in dem seine Theorie offiziell zurückgewiesen wurde. Es scheint, daß die päpstliche Kommission in diesem Fall über ihre Zuständigkeit hinausging, da sie nicht beauftragt war, Fragen der Astronomie zu entscheiden. Wie immer dem auch sei, die Verurteilung Galileis wurde zum Symbol eines angeblichen Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Religion.

Infolge dieser und anderer Fragestellungen bildete sich als allgemeine Überzeugung heraus, daß Tatsachenfragen wie die nach der Struktur des Universums von seiten der Wissenschaft auf der Basis von Messung und Berechnung zu entscheiden seien, während religiöse und moralische Fragen das der Religion eigene Gebiet ausmachen. In dieser Arbeitsteilung wurde Wissenschaft oft als die Sphäre genuinen Wissens und als Reich des Fortschritts angesehen, Religion hingegen wurde betrachtet als eine Angelegenheit des Vermutens, der manche bereitwillig zustimmen aus Autoritätsgründen, aber ohne solide Evidenz.

Seit der Zeit Kants wurde zusätzlich angenommen, wissenschaftliche Erkenntnis sei öffentlich, religiöser Glaube hingegen privat. Von öffentlichen Schulen und weltlichen Universitäten wird erwartet, daß sie das lehren, was wissenschaftlich wissbar ist, wobei sie Moral, Religion und die Kirche selber in den Hintergrund drängen. Regierungen sehen sich, da ihnen eine wesentlich öffentliche Rolle zukommt, gebunden, Religion zu ignorieren und ihr Handeln von rein säkularen Kriterien her leiten zu lassen.

Die zweite Quelle der Säkularisation war die Feindschaft zwischen rivalisierenden religiösen Körperschaften. England, Frankreich und Deutschland wurden erschüttert durch Religionskriege und Aufstände, die weitherum Tod und Zerstörung verbreiteten. Der Grundsatz, daß die Region jeweils die Religion des Herrschers praktizieren solle, führte zu keiner Lösung, sondern löste vielmehr gewaltsame Auseinandersetzungen darüber aus, wer denn nun Regent sein solle. Stufenweise verständigte man sich dann darüber, daß der Staat, des spaltenden Charakters der Religion wegen, diese außer Acht lasse. Die Politik wurde so von der Religion losgeschnitten, in einem beträchtlichen Ausmaß ebenso von der Moral. Die einzige öffentlich anerkannte Moral heißt, daß niemand gegen die Freiheit der anderen verstoßen dürfe. Was jemand im Privaten tut, oder mit Zustimmung anderer, geht den Staat nichts an.

Als Ergebnis dieser modernen Entwicklungen, die ich hier besprach, entstand eine neue Ideologie: die des Säkularismus. Der Säkularismus verleugnet oder blendet alles aus, was über die raumzeitliche Welt hinausreicht, die er als ein autarkes System ansieht. Alles, was sich in Natur und Geschichte ereignet, hat eine vorgeblich rein innerweltliche Ursache. Wissenschaft, die durch Messung und logische Schlußfolgerung fortschreitet, wird als der einzige Weg angesehen hin zu einem Wissen, das als solches diese Bezeichnung verdient. Es wird kein Bezug hergestellt zu irgendeiner transzendenten Realität außerhalb von Raum und Zeit. Falls es eine übernatürliche Wirklichkeit gibt, so der Säkularismus, dann liegt diese «hinter» dem von Menschen erreichbaren Wissensgebiet. Wenigstens in öffentlichen Angelegenheiten müssen wir so handeln, als ob es ein solches Wesen nicht gäbe. Kein Bezug solle im öffentlichen Diskurs hergestellt werden zu Gott, zur Offenbarung und zum Übernatürlichen. Private Überzeugungen sind erlaubt, vorausgesetzt sie wirken nicht einschränkend auf die Gesellschaft. Aber es wird als ungehörig erachtet, eigene Anschauungen, die Moral und Religion betreffen, ändern aufzuerlegen. So zumindest sieht eine konsistent säkularistische Sicht aus.

In seinem brillanten Buch *The Cube and the Cathedral* führt George Weigel viele kompetente Kenner an, die der Überzeugung sind, daß das säkularistische Europa eine Art zivilisatorischen Selbstmordes begeht. Es baut die jüdisch-christliche Kultur ab, die Europa gerade auch in der Wissenschaft über die ganze Welt hin



herausragend machte, ein Argument, das Rodney Stark in seiner jüngsten Publikation *The Victory of Reason*<sup>9</sup> überzeugend herausstellt. Dieser Selbstmord ist nicht bloß ein kultureller, er ist auch ein demographischer. Europäer spüren nicht mehr länger eine Motivation, Kinder zur Welt zu bringen. Nicht ein einziges europäisches Land, so beobachtet Weigel, erreicht eine selbst-reproduzierende Geburtenrate. Europa nimmt mit rapider Geschwindigkeit Muslime aus Nordafrika und dem Mittleren Osten auf, um die Lücke junger Menschen in der arbeitenden Bevölkerung aufzufüllen. Die neuere Geschichte Europas kann als Beweis herangezogen werden für das harsche Diktum von Christopher Dawson: «Eine säkulare Gesellschaft, die kein Ziel kennt jenseits ihrer eigenen Selbstbefriedigung ist eine Monstrosität – ein krebsartiges Geschwür, das sich letztendlich selbst zerstört.»<sup>10</sup>

Die positivistische Theorie des wissenschaftlichen Fortschritts ist seit mindestens einem halben Jahrhundert als Täuschung entlarvt. Historische Studien haben gezeigt, daß sogar die harten Wissenschaften nicht durch diejenigen Entdeckungen aufgrund von Messung und Induktion fortschreiten, die in der positivistischen Theorie gepriesen werden. Es muß Platz sein für kreative Einsicht, in der Emotion und Imagination eine bedeutende Rolle spielen. Andere Felder wissenschaftlicher Studien, wie Sprache, Literatur und Künste ähneln sowieso keinesfalls den positiven Wissenschaften nach deren liberaler Konzeption; und haben dennoch uninterfragbar eine Daseinsberechtigung in der öffentlichen Erziehung. Daher können Erziehungssysteme nicht auf demjenigen positivistischen Wissenschaftsmodell aufgebaut werden, das vom Liberalismus gefördert wird, wie einige Befürworter des Neodarwinismus zu glauben scheinen.

Im politischen Feld ist der Säkularismus handgreiflich unzulänglich. Mit seiner einseitigen Betonung von Rechten im Gegensatz zu Pflichten schafft er keinerlei Motivation für ein Handeln über das Eigeninteresse hinaus. Genausowenig kann er erklären, warum irgendeinem menschlichen Wesen unveräußerliche Rechte zukommen sollten auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück. Würden solche Rechte von der Gesellschaft verliehen, könnte diese sie ja auch wieder entziehen. Wie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung festgestellt, können solche Rechte jedoch nicht verteidigt werden ohne Rückbezug auf einen transzendenten Grund, einen Schöpfer.

In der säkularistischen Philosophie gibt es keine Grundlage, um reale von fiktiven Rechten zu unterscheiden. Leute beanspruchen «Rechte» auf höheren Lohn und größere finanzielle Zuwendungen, «Rechte» auf Heirat von Gleichgeschlechtlichen, auf Ehescheidung und Abtreibung, ohne jegliche Grundlage, mit der dabei Reales von Falschem unterschieden werden kann, weil sie von der Methode her unfähig sind, eine Philosophie des Richtigen und des Falschen zu schaffen. Ist einmal die Moral in Klammern gesetzt, kann alles, was eine Person eben begehrt, als «Recht» beansprucht werden.

In seiner großen Enzyklika *Centesimus Annus* (1991) legte Papst Johannes Paul II dar: soll die Demokratie überleben, ist es notwendig, ein objektives Kriterium von gut und böse zu benennen, das über den Willen derjenigen hinausreicht, die an der Macht sind. Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, in deren Gehorsam Personen ihre volle Identität erreichen können, dann gibt es auch kein sicheres Prinzip, um gerechte Beziehungen innerhalb eines Volkes zu garantieren. Wahre Demo-

kratie, sagt Johannes Paul, muß verwurzelt sein in der Bejahung der transzendenten Würde der menschlichen Person, als dem sichtbaren Bild des unsichtbaren Gottes und als dem Inhaber solcher Rechte, die kein anderes Individuum, keine Gruppe, keine Klasse, keine Nation und kein Staat wegnehmen darf. Der Papst fuhr fort, weitere feste Überzeugungen im Feld der philosophischen Anthropologie zu fordern. Er erklärte: «Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. Und alle, die überzeugt sind, die Wahrheit zu kennen und an ihr festzuhalten, seien vom demokratischen Standpunkt her nicht vertrauenswürdig, weil sie nicht akzeptieren, daß die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt werde bzw. je nach dem unterschiedlichen politischen Gleichgewicht schwanke. In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus.» (CA 46)

Manchmal wurde Neutralität gegenüber Weltanschauungen als Weg zur Toleranz vorgeschlagen. Faktisch führt dies jedoch zu Intoleranz. Menschen werden auf Abstellgleis verfrachtet, weil sie einer religiösen Überzeugung anhängen, wie beispielsweise Rocco Buttiglione, der vor einigen Jahren von einem Amt in der Europäischen Kommission ausgeschlossen wurde, da er persönlich die traditionelle Sicht der Familie für richtig hielt und der Überzeugung war, daß homosexuelle Handlungen unmoralisch sind. Sein ungerechter Ausschluß wirft ein Licht auf die Intoleranz eines Großteils des heutigen Liberalismus, der damit droht, Menschen zu verfolgen, die zu ihren christlichen Grundüberzeugungen stehen.

In der Natur des christlichen Glaubens liegt nichts, das zu Intoleranz führt. Im Gegenteil, dieser Glaube, richtig verstanden, erzeugt religiöse Toleranz, weil der religiöse Glaube von seiner Natur her frei ist, wie man aus der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils lernen kann. Theologisch und moralisch ist es falsch, jemanden dazu zu zwingen, den christlichen Glauben oder den einer bestimmten christlichen Kirche zu bekennen. Wäre dies im sechzehnten Jahrhundert besser verstanden worden, hätte es vielleicht einen Weg gegeben, die «Religionskriege» zu vermeiden. Genau genommen wurden sie weniger durch Religion ausgelöst als durch politische und wirtschaftliche Beweggründe.

Die Päpste Johannes Paul II und Benedikt XVI haben in meisterhafter Weise die Säkularisation kritisiert, die sich in Europa in den vergangenen drei oder vier Jahrhunderten ereignet hat. Ihr Argument geht dahin: die europäische Zivilisation kann am besten dadurch erhalten werden, daß die Religion erneut ihrem rechtmäßigen Platz innerhalb der Kultur und im öffentlichen Leben zugeführt wird. Dennoch weisen sie das Aufdrängen von Religion strikt ab. Wie ich sie verstehe, würden sie ein Modell bevorzugen, das dem amerikanischen System der Trennung von Kirche und Staat ähnelt. Die beiden Päpste argumentieren damit, daß der Staat Menschenrechte und die traditionellen Familienrechte verteidigen soll, nicht mit Gründen offener Religion, sondern auf der Basis einer gesunden philosophischen Anthropologie. Aus demselben Grund würden sie auf der Religionsfrei-



heit als einem naturgegebenen Recht bestehen. Jede religiöse Gruppierung sollte dazu berechtigt sein, ihren Glauben zu praktizieren, außer wenn sie dadurch das stören, was das Zweite Vatikanische Konzil als «gerechte öffentliche Ordnung» bezeichnet. Niemand sollte dazu gezwungen werden, seine oder ihre religiösen Überzeugungen zu verletzen durch die Unterstützung von Neueinrichtungen wie z.B. gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften oder Praktiken wie die der Abtreibung.

Die kulturelle Frage jedoch ist fundamentaler als die politische, da sie sich mit allen Aspekten der menschlichen Existenz befaßt, einschließlich des Sinnes von Leben und Tod. «Im Mittelpunkt jeder Kultur steht die Haltung, die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt, dem Geheimnis Gottes.» (CA 24). Ist die Gottesfrage ausgeschlossen, wird das Leben der Nation korrumpiert. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Päpste leidenschaftlich eine Neuevangelisierung der Kultur gefordert. Christen müssen die Wahrheit der Moral und der Religion verbreiten gegen den Geist der Kultur der Säkularisation, die in ihrer Wurzel antireligiös und christusfeindlich ist. Auf diesem Weg könnte es möglich sein, das Ausbluten des christlichen Glaubens und den Abfall des religiösen Praktizierens im Westen aufzuhalten.

Im Titel hatte ich die Frage gestellt, ob als nächstes die Dechristianisierung Amerikas folgt. Viele derselben Kräfte, die zur Säkularisierung Europas führten, sind auch auf dieser Seite des Atlantiks am Werk. Amerikanische Philosophie hat den Empirismus Lockes, den Skeptizismus Humes und den Agnostizismus Kants aufgenommen. Einige dieser Tendenzen wurden sogar weitergeführt mit dem Pragmatismus von William James, dem Operationalismus von Percy Bridgeman und dem Behaviorismus von B. F. Skinner. Doch als Volk sind die Amerikaner nicht besonders philosophisch eingestellt. Sie lassen sich mehr durch Erfahrungen beeinflussen als durch Ideen.

Die moderne Zivilisation mit ihrer starken Betonung der Produktivität und der Technologie neigt dazu, jegliches Gespür der Abhängigkeit von Gott zu untergraben. Die meisten Amerikaner heute interessieren sich mehr für die Welt, die sie herstellen, als für diejenige, die Gott für sie geschaffen hat. Sie sind fasziniert von den Möglichkeiten des technisch Machbaren, auch des technisch Machbaren im anthropologischen Sinn. Sie denken weit mehr darüber nach, wie man Dinge tun kann als darüber, was getan werden sollte, und sind folglich völlig absorbiert von neuen Geräten, neuen Technologien, neuen Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten. Das Fernsehen übt einen enormen Einfluß auf die Gedankenwelt der meisten Amerikaner aus. Angetrieben von den Interessen der Werbenden befördert das Fernsehen die Gier nach materiellen Dingen. Zusammen mit anderen sozialen Kommunikationsmedien trägt es zu dem bei, was Johannes Paul II als Kultur des Konsumismus zu bezeichnen pflegte.

Diese und ähnliche Faktoren drohen die Vereinigten Staaten in eine säkulare Gesellschaft umzuwandeln. Dennoch sind fast alle Sozialbeobachter beeindruckt von der Beharrlichkeit der Religion in dieser Nation. Es gibt nämlich eine ganze Reihe gegenläufiger Kräfte.

Als erstes schulden wir vor allem der Weisheit unserer Gründerväter großen Dank. Waren auch viele nicht Christen im orthodoxen Sinn, so hatte doch die gro-

ße Mehrheit von ihnen einen standfesten Glauben an Gott und die göttliche Vorsehung. Sie betrachteten Religion und Moral als die Zwillingsssäulen einer guten Gesellschaft, und wußten darum, daß beide in Wirklichkeit unzertrennbar sind. Im großen und ganzen hat die amerikanische politische Tradition eine Religion monotheistischen und biblischen Typs bevorzugt, ohne irgendeiner bestimmten Denomination spezielle Unterstützung zu gewähren. Dieses Arrangement hat es verschiedenen Ausprägungen christlicher und jüdischer Religion ermöglicht, in Harmonie untereinander zu blühen, und andere Religionen und Lebensphilosophien zu tolerieren, die mit einer gerechten öffentlichen Ordnung kompatibel sind. Die Spielart des dogmatischen Säkularismus, die in manchen europäischen Ländern vorherrscht, war in der amerikanischen Szene nie zuhause.

Ein zweiter Segen ist die Tatsache, daß außer in Teilen des vorrevolutionären New England diese Nation niemals unter der Verbindung von Staat und Kirche litt, die in vielen europäischen Nationen die religiöse Freiheit behindert hat. Wir blieben verschont vom Fluch der Religionskriege, die in vielen europäischen Staaten Bitterkeit gegenüber den Kirchen erzeugten. Die Unmöglichkeit, daß eine einzige Kirche das Land dominiert, hat sich auf mancherlei Weise als nützlich erwiesen.

Ein dritter Segen liegt darin, daß die große Mehrheit der amerikanischen Katholiken den Geist der Parteilichkeit von ihrer Religion ferngehalten hat. Lassen sich auch leicht extreme Vertreter der Rechten oder der Linken finden, so wollen doch die meisten Pfarreiangehörigen im Frieden mit ihren Glaubensgeschwistern leben. Gibt es auch zu einem gewissen Grad Polarisierung in der katholischen Kirche, sind wir doch glücklich, nicht die Erfahrung einer Kirche gemacht zu haben, die von vernichtenden Kämpfen zwischen Progressiven und Traditionalisten, oder zwischen Ultramontanen und Gallikanern zerrissen wird, Kämpfen, die in manchen europäischen Ländern so zerstörerisch waren.

Zum Vierten wurde Amerika auch in seinen Einwanderern gesegnet, von den ersten Kolonisten bis zum heutigen Tag. Viele von ihnen, aus Weltgegenden stammend, in denen ihr Glaube verfolgt wurde, schätzten diese Nation als eine, in der sie ihren Glauben frei nach ihrem Gewissen leben können. Die katholische Kirche setzt sich, wie andere auch, vornehmlich zusammen aus Gemeinschaften von Einwanderern, die sich manchmal sogar in Nationalpfarreien organisieren. In den jüngst vergangenen Jahren haben Einwanderer aus Korea, Vietnam und Mexiko hier neue und bedeutende Beiträge erbracht.

Entgegen dieser vier Vorteile wird es für die katholische Kirche schwierig sein, in diesem Land in der Stärke zu überleben, die sie in der Vergangenheit innehatte. Alle Kirchen finden es zunehmend schwer, sich der vorherrschenden Kultur entgegenzustellen. Religiöse Führer sind stark versucht, abgeschwächte Fassungen der christlichen Botschaft zu verkündigen, dabei für die individuelle Selbstverwirklichung in diesem Erdenleben Werbung zu machen und jeden Verweis auf unpopuläre Lehren wegzulassen. Bei den Gläubigen, die ihre Weltanschauung säkularen Quellen entlehnen, ist kein Verlaß darauf, daß sie die Lehren der Kirche so annehmen, wie sie dies vor fünfzig oder hundert Jahren im allgemeinen taten. Mehr und mehr gelingt es katholischen Eltern nicht, ihren Kindern einen Sinn dafür mitzugeben, daß Religion lebenswichtig ist. Jüngere Kirchenmitglieder sind der Religion gegenüber nicht feindselig eingestellt, neigen aber dazu, sie als eine Sache

geringerer Bedeutung anzusehen, und nicht als etwas, für das man bereit sein sollte, das eigene Leben einzusetzen. Ohne den Glauben aufzugeben nehmen sie eine Art reservierter Haltung ein gegenüber allen Ansprüchen, die Gott und das Übernatürliche betreffen.

Die statistischen Befunde sind nicht ermutigend. Der Sakramentenempfang ist rückläufig, genauso Berufungen zum Priestertum und Ordensleben. Demographische Untersuchungen zeigen, daß in manchen Staaten wie Kalifornien, Connecticut, New Jersey, New York und Massachusetts Heirat und Kinderkriegen aufgeschoben werden, während für gleichgeschlechtliche Partnerschaften aggressiv geworben wird.

Ohne eine sehr viel größere Unterstützung von seiten der Familie, der Schule und der Nachbarschaft werden junge Leute nicht in genügender Weise der Kirche «ausgesetzt» sein, um den Glanz und den Zusammenhang ihrer Lehren und ihrer Praxis zu erfahren. Predigten am Sonntagvormittag, Religionsunterricht und Sakramentenkatechese reichen selten dazu aus, eine innere Konversion zu bewirken. Die Kirche ist geradezu verzweifelt auf mehr Wege angewiesen, um ihre Botschaft ihren eigenen Mitgliedern klarzumachen, besonders den jungen. Mehr Programme religiöser Erziehung und religiöser Einkehr scheinen wesensnotwendig.

Eng verbunden mit dieser Forderung ist die Notwendigkeit, katholischen Christen einen größeren Eifer beizubringen, ihren Glauben weiterzuverbreiten. Eine innere Bekehrung würde ihnen einen neuen Sinn für den Wert des Wortes Gottes und der Sakramente geben, und damit ein kühnes Verlangen wecken, ihren Glauben so weit wie möglich weiterzugeben. Ihr eigener Glaube würde im Prozeß dieser Weitergabe an andere – die vielleicht nach ihm hungern-, wachsen.

In Ländern wie den Vereinigten Staaten gibt es einen bisher noch nie dagewesenen Grad an religiöser Mobilität. Es wird nicht zu vermeiden sein, daß ein gewisser Teil der Katholiken vom Glauben abfallen wird. Doch dieser Verlust sollte keine kleinere Kirche bedeuten.

Eine gesunde Kirche ist eine wachsende Kirche. Obgleich Hunderttausende Erwachsener sich jedes Jahr der katholischen Kirche anschließen, ist der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung nicht gestiegen. Falls wir nicht Mitglieder einer Kirche auf dem Abstieg sein wollen, müssen wir unsere apostolischen Bemühungen erneuern. Die Päpste haben seit dem Zweiten Vatikanum die Katholiken aufgefordert, sich für das zu engagieren, was sie als «Neuevangelisierung» bezeichnen. Es ist ein Ruf, der es verdient, gehört zu werden. Menschen, die zum Glauben konvertieren, sind denen tief dankbar, die ihnen auf dem Weg geholfen haben.

Zum Glück sind die Katholiken nicht die einzigen, die dazu aufgerufen sind, das religiöse Erbe der Nation zu erhalten. Sie haben viele Verbündete, anerkannte oder nichtanerkannte. Evangelikale Protestanten, die in der Vergangenheit zu den schärfsten Kritikern des Katholizismus zählten, teilen viele derselben Werte. Sie stehen zur Schrift und zum Glaubensbekenntnis. Sie arbeiten hart daran, der Religion auf dem Markt der öffentlichen Meinung Raum zu schaffen, die traditionelle Familie zu erhalten, und eine Kultur des Lebens zu fördern. Während Katholiken sich nicht in Bündnisse mit anderen Religionen verwickeln wollen – genausowenig wie mit Nationen – können sie zu einem großen Teil von ökumenischer und interreligiöser Zusammenarbeit Nutzen ziehen in Anliegen von gemeinsamem Interesse.



Zum Schluß lasse ich die Frage nach der Zukunft des Christentums in diesem Land offen. Die Ergebnisse sind nicht vorausbestimmt. Vieles hängt davon ab, wie Christen in den Vereinigten Staaten auf all diese Herausforderungen antworten. Falls sie sich schlicht mit den vorherrschenden Strömungen treiben lassen, werden die Kräfte der Irreligiosität sich vielleicht durchsetzen. Unsere Nation wird dann den Weg gehen, den die meisten europäischen Länder anscheinend eingeschlagen haben. Doch wenn religiös gläubige Menschen die Probleme, die auf dem Spiel stehen, verstehen, und tatkräftige Programme religiöser Erziehung und Evangelisierung in Gang bringen, dann braucht die Hoffnung nicht aufgegeben zu werden. Das Christentum könnte unsere Kultur wieder mit Energie aufladen, und unsere Bürger schützen vor den entmenschlichenden Folgen einer ausschließlich technologischen Zivilisation.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Libreria Editrice Vaticana 2005, dt. Übersetzung von Ingrid Stampa, Augsburg 2005 (Frühjahr)

<sup>2</sup> Ratzinger, Joseph Kardinal, *Wendezeit für Europa?*, Freiburg i.Br. 1991

<sup>3</sup> ebda S.87-89

<sup>4</sup> ebda S.91

<sup>5</sup> Ratzinger, Joseph Kardinal, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg i.Br. 2005, 85 – 88.

<sup>6</sup> Ratzinger, Joseph und Pera, Marcello, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, bes. 116-145.

<sup>7</sup> beide Zitate bei: Weigel, George, *The Cube and the cathedral*, New York 2005, 58-59.

<sup>8</sup> Coughlin, John, *Clash of Civilizations or Crisis of Integration?*, in: *America*, April 10, 2006, 12-15. vgl dazu auch: Woods, Thomas E. Jr., *How the Catholic Church built Western Civilization*, Washington D.C. 2005.

<sup>9</sup> Stark, Rodney, *A Victory of Reason; How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York: Random House, 2005.

<sup>10</sup> nach Dawson, *Christianity and Culture*, 118, zitiert in: Weigel, *Cube*, 55( s.o. Anm. 6).



HERBERT MEIER · ZÜRICH

## BRIEF AN DIE SCHAUSPIELER\*

Ich weiß, Sie sind entschlossen, Paul Claudel für das Theater neu zu entdecken. Der Augenblick ist günstig. Denn mittlerweile haben sich die Vorurteile über ihn, die seit den Pariser Unruhen 1968 in der Luft lagen, verflüchtigt. Heute scheint man zu wissen, wie dialektisch austauschbar Ideologien sind. Die meisten haben ihre alten Brillen, durch die sie Dramatiker wie Brecht und Claudel zu sehen gewohnt waren, abgelegt. Allein schon bei einem neuen, offenen Lesen ihrer Stücke zerfallen vorgeprägte Ansichten und Urteile.

Übrigens hat sich der «marxistische» Brecht einmal ironisch als den «letzten römisch-katholischen Kopf» benannt. Indessen entlarvt der «erkatholische» Claudel in seinem Stück «Das harte Brot» den Kapitalismus radikaler als Brecht eine kirchliche Ideologie in seinem «Leben des Galilei». In Frankreich hat Bernard Sobel, bekennender Marxist, 2001 «L'Otage» («Die Geisel») inszeniert und im Programmbuch einiges aus dem «Kommunistischen Manifest» zitiert. Olivier Py, praktizierender Katholik, brachte 2003 in Straßburg den «Seidenen Schuh» ungekürzt auf die Bühne. Eine Wiederentdeckung des großen Dramatikers ist im Gange. Zur selben Zeit wie Olivier Py hat Stefan Bachmann in Basel mit meiner Neuübersetzung (Paul Claudel, Der seidene Schuh. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i.Br. 2003) das Gleiche gewagt und Claudel für das deutsche Theater in ein neues Licht gerückt. Nun unternehmen Sie mit ihm ein ähnliches Wagnis, Sie spielen alle drei Stücke der «Trilogie» an einem Abend. Der Dichter selbst hatte 1920 dem Pariser Theatermann Jacques Copeau vorgeschlagen, die ganze «Trilogie der Coûfontaine» aufzuführen. Es kam damals nicht dazu.

Die drei Stücke sind zwar nicht nach einem festen Plan entstanden; eines hat gleichsam das andere hervorgerufen, «spontan, unter dem Appell einer vorherwissenden und musikalischen Notwendigkeit», wie Claudel sich später erinnert und sagt: «Wie die griechischen Tragödiendichter glaube ich wirklich, dass die engen Grenzen einer Generation nicht hinreichen, die geheimnisvollen Absichten der Moira einzufangen.»

Nach den frühen Dramen wie «Goldhaupt», «Der Tausch» und vor allem nach «Mittagswende», in denen es einzig und allein um ihn selbst gegangen war, treibt es ihn jetzt zu objektiven Stoffen. Das heißt, die Figuren sind nicht mehr Repräsen-

*HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker.*

*\* Dieser Brief wurde geschrieben zur Probenarbeit für die Erstaufführung aller drei Stücke der «Trilogie» Paul Claudels an einem Abend im Maxim Gorki Theater, Berlin, 30. März 2007 (Inszenierung von Stefan Bachmann).*

tantan seines übermächtigen Ich und seiner Konflikte wie etwa noch in «Mittagswende», wo er sich in drei Männer aufspaltet: sie tragen verschiedene Gesichter seiner eigenen Person und kreisen um die eine Frau, Ysé, ein Abbild seiner Geliebten in Fu-tschou, wo er damals Generalkonsul war. Das Stück selbst ist die Geschichte einer erotischen und mystischen Exaltation, eines Urausbruchs der dichterischen Energien, die bis ans Ende seines Lebens fortwirken. Nach «Mittagswende» (1906) fängt er an, wie er einer Freundin schreibt, sich nach außen umzusehen und sich für Dinge zu interessieren, die ihn umgeben. Mit der «Trilogie» will er die Geschichte der Figuren «auf der höheren Ebene der Vorsehung» zu verstehen versuchen. «Vorsehung» und «Moirai», die Fatalitäten der Geschichte bewegen ihn. Er schreibt drei «Historien» in der shakespeareschen Art und wählt Hintergründe und stoffliche Motive aus dem 19. Jahrhundert. Das Symbolische ist hier nicht mehr wie früher subjektiv geprägt; es geht vielmehr aus den Handlungen selbst faktisch hervor. Das heißt, auch die Dinge erzählen, wie die Figuren, ihre Geschichte. Zum Beispiel das Bronzekruzifix in der Abtei Coûfontaine. Im ersten Stück «Die Geisel» ist es zunächst nichts als ein Element des Bühnenbilds. Im Verlauf der «Trilogie» aber wird es zu einer Sinngestalt, in der sich das Ganze thematisch spiegelt. Von Jakobinern wurde es in Stücke geschlagen. Unter ihnen wirkte der junge Turelure. Er hat auch die Mönche der Abtei abgeschlachtet und war doch selbst Novize gewesen. Nun sammelt Sygne, die junge Feudalherrin, die Bronzestücke und flickt den Christuskörper, als könnte sie so die Welt ihrer Religion wiederherstellen. Zudem opfert sie sich mit Georges, ihrem Cousin, für die Restauration einer untergehenden Gesellschaft, in der der Papst zur Geisel des Machtmenschen Napoleon geworden ist. Die Restauration des Kreuzes ist Flickwerk. Auf die vergebliche Tragödie folgt denn auch die böse Farce.

Im zweiten Stück «Das harte Brot» wird das geflickte Bronzekreuz von Louis, dem Sohn Turelures, der es zerstört hatte, an den jüdischen Kaufmann Ali Habenichts zum Kilopreis für Bronze verhökert. Für den kapitalistischen Geist ist Christus «ein Gräuelperson», von dem man sich am Ende auf billige Weise befreit.

Die Farce rettet sich im dritten Stück «Der Erniedrigte» in die allegorischen Festivitäten einer Großbürgergesellschaft, die sich mit Titeln und Emblemen ihrer feudalen Vorfahren schmückt. Lady U. (ihr Vorbild war die Schauspielerin Eleonora Duse, Patin eines der Kinder Claudels) stimmt die Hymne eines neuen republikanischen Rom an. Eines Rom, in dem der «erniedrigte» Papst keine irdische Macht mehr hat. Pensée, die Tochter Louis' und der Jüdin Sichel, ist von Geburt an blind. Was sie indessen sieht, ist eine neue Utopie der Liebe. Eine Liebe, die ihre Anfänge schon vor der Geburt hat und auch jenseits des Todes lebendig bleibt, weil Gott selbst ihr Ursprung ist. Pensées Hoffnung ist das Kind, das sie von Orian erwartet, der im Krieg für den Papst, seinen Onkel, fällt. Eines ihrer letzten Worte ist: «Ach, es ist schwer für den, der liebt, all das zu tun, was die Liebe von ihm will.» Sie nimmt es hin, dass Orian einen sinnlosen Tod stirbt und Orso, sein Bruder, sich zum Schutz des Kindes gesellschaftlich vor sie hinstellt. Am Ende wird für Pensée die Liebe zum unerklärlichen Paradox: zu einem Kreuz des Widerspruchs, das sie auf sich nimmt. Hier erreicht das Kreuz, das zum Flickwerk und zu einer verkäuflichen Ware geworden war, einen geistigen Sinn – als Zeichen der unauflösbaren Paradoxien des Lebens.



«Catholique veut dire universel», schrieb Claudel einmal. Das «Katholische» als umspannende Allheit der Welt in ihren Geheimnissen, Widersprüchen und Hoffnungen: das wäre eine in Claudels Theater neu zu entdeckende Qualität, vor allem heute, wo es um ein «Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins» (Jürgen Habermas) geht. Der Glaube erscheint in der «Trilogie» in einem dramatisch kritischen Licht, etwa im Selbstopfer Sygnes oder in der vergeblichen Restauration der zerbrochenen Einheit von Feudalismus und Religion. Zum zynischen Argument und zur weltanschaulichen Ware wird sodann der Glaube im Zeitalter des Materialismus. Als metaphysisches Licht leuchtet er einzig in der unmöglichen Liebe des jungen Paares Pensée und Orian, oder franziskanisch gespiegelt im jungen Mönch, der dem Papst die Beichte abnimmt.

In der «Trilogie» sind Geschichtsmächte am Werk, die auf die dramatischen Figuren schicksalhaft einwirken: die Französische Revolution, der Untergang der Feudalherrschaft, der aufkommende Kapitalismus, Kolonialismus und Materialismus, die Emanzipation des Judentums, der republikanische Nationalismus. Das Faszinosum der drei Stücke «Die Geisel», «Das harte Brot», «Der Erniedrigte» hat indessen nicht nur thematisch inhaltliche Gründe. Die Geschichte wirkt zwar in den Handlungen und Figuren als realer Widerschein, aber die Energie der Sprache ist es, die das Ganze unmittelbar und lebendig macht. Jedes Stück hat seine Musik und seine besondere sinnliche Aura. Die Rhythmen und Tonfälle der Figuren, der Wechsel der Emotionen, das Urplötzliche, Tückische, das Zustechende, spontan Böse, die arienhaften Ausbrüche, die universale Fülle des dramatischen Denkens und Empfindens – das alles hat viel Shakespearehaftes und in diesem Sinn zeitlos Modernes.

«Die Wörter, die ich gebrauche, sind die Wörter des Alltags, und doch nicht ganz dieselben», heißt es in einer von Claudels Großen Oden. Das trifft auch auf die Sprache seiner Stücke zu. Man nehme die Bilder faktisch und beim Wort, und ihr Sinn geht vieldeutig auf. Eine ähnliche Erfahrung wie ich und Yvonne beim Übersetzen werden auch Sie machen: in dem Maße, wie der Rhythmus eines Satzes zu stimmen beginnt, in dem Maße eröffnet sich auch sein Sinn, nicht immer dem logischen Verstand, eher der vertrauenden Wahrnehmung. Sobald man die Vibrationen zwischen den Sätzen zu spüren beginnt, werden ihre Bedeutungen lebendig. Man kann ihnen nachhoren und das einfangen, was im Augenblick unmittelbar eingegangen ist. Es wird immer wieder etwas Neues, oft Ungeahntes sein, was Sie während der Proben und der Vorstellungen erleben, und mit Ihnen die Zuschauer.

Im übrigen zeigt Claudels «Trilogie», wie Hamlet sagen würde, «Gestalt und Prägung» eines Zeitalters, in dem sich die Gegenwart unmittelbar wiedererkennt.





## EDITORIAL

von  
*Jan-Heiner Tück*

Die Krise der Kirche, die wir in den entwickelten Ländern des Westens nach wie vor beobachten, ist mit pastoralstrategischen Mitteln allein nicht zu lösen. Es ist eine Krise, die in das Zentrum des christlichen Glaubens hineinreicht. Sie betrifft zunächst das Bekenntnis zu Gott. Der aufgeklärte (oder sich für aufgeklärt haltende) Zeitgenosse – auch *intra muros ecclesiae* – tut sich schwer mit der Vorstellung, dass Gott in der Geschichte gehandelt haben könnte. Sein Glaube ist von einem latenten Deismus angefressen, der auch die Wahrnehmung der Gestalt Christi nicht uneinträchtig lässt. Dass Jesus zu den maßgeblichen Menschen gehört hat und in der Reihe der Religionsstifter einen vorderen Platz beanspruchen kann, das leuchtet ein. Aber dass sich der unendliche Gott in diesem endlichen Menschen ein für alle mal ausgesprochen haben soll, das scheint dann doch ebenso fraglich wie die Überzeugung, dass das Leben und Sterben dieses Einen für alle anderen Bedeutung – Heilsbedeutung – haben soll. Die steile und durchaus erläuterungsbedürftige These Karl Rahners – «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Dieser Satz ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend» (*Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln 1962, 139) – dürfte längst auch innerhalb des Christentums ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt haben. Die Pluralistische Religionstheologie rechnet jedenfalls offen damit, dass es auch außerhalb des Christentums Inkarnationen geben kann, die sie nicht scheut, ebenfalls mit dem Prädikat des Einzigartigen zu versehen: «Jesus ist ein einzigartiger Mittler göttlicher Offenbarung und Gnade. Aber Pluralisten rechnen damit, dass es aus der Fülle der göttlichen Quelle heraus noch viele weitere Mittlergestalten gibt, die auf ihre Art ebenfalls einzigartig sein können.» (P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?*, Freiburg 1996, 40). Es ist indes schon einzigartig, wie hier das Prädikat der Singularität durch Vervielfältigung um seine semantische Pointe gebracht wird: Jesus ist nicht mehr *der* Mittler, sondern *ein* einzigartiger unter *anderen* einzigartigen Mittlergestalten. Die Erschütterung der Christologie hängt – wie man sieht – nicht nur mit dem latenten Schisma zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens zusammen, an dem sich Exegeten, die Theologen geblieben sind, bis heute abarbeiten. Die Krise manifestiert sich nicht minder in der religions-theologischen Debatte, wenn dort die kirchliche Lehre von der Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, an die das Dokument *Dominus Iesus* 2000 noch einmal erinnert hat, unverblümt als zu überwindende Dialogblockade eingestuft wird. Kann denn – so fragt man – der christologische Singularitätsanspruch wahr sein,

wenn so viele Menschen anderen religiösen Überzeugungen folgen? Ist das Festhalten an der universalen Wahrheit des Christentums nicht Ausdruck von Intoleranz und mangelnder Dialogbereitschaft? Wäre es nicht situationsgerechter und lebensweltverträglicher, der Ringparabel Lessings zu folgen und die sogenannten drei Monotheismen als unterschiedliche Ausformungen ein und desselben Ein-Gott-Glaubens zu betrachten? Die Abrüstung der kirchlichen Dogmen scheint das Gebot der Stunde, denn wer will schon behaupten, er wisse, was das Wesen Gottes im Letzten ausmacht?

In der Tat ist es ein weit verbreitetes Dogma unserer Tage, dass es dogmatisch bestimmte Aussagen über Gott nicht geben könne. Unter dem Mantel einer erkenntnistheoretischen Bescheidenheit wird die nicht ganz so bescheidene Behauptung aufgestellt, dass sich das Absolute nie und nirgends ganz, sondern immer nur prismatisch gebrochen zeige und dass man daher über Gott nichts wirklich Bestimmtes sagen könne. Was aber, wenn Gott nicht der Unbestimmte bleiben wollte, wenn er sich in Jesus von Nazareth einen Namen und ein Antlitz gegeben hat? Kann dann die Unbestimmtheit die letzte Bestimmung christlicher Gottesrede sein? Nur um den Preis einer Deabsolutierung der Christologie kann die pluralistische Religionstheologie die Hypothese von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der Religionen vertreten – eine Hypothese, die nur darum nicht in einen Relativismus abdriftet, weil die Religionen nach dem vermeintlich soteriologischen Kriterium beurteilt werden, ob und wieweit sie den selbstzentrierten Menschen in einen auf das Göttliche und seine Mitmenschen bezogenen Menschen verwandeln können. Doch abgesehen davon, dass die Heilseffizienz einer Religion schwer messbar ist, kann die Gestalt Jesu nicht auf einen Katalysator verkürzt werden, der die Menschen zur Überwindung ihrer Selbstzentriertheit aufruft. Jesus ist mehr als ein Humanitätsverstärker, in ihm zeigt sich nicht nur *etwas Göttliches*, vielmehr legt sich in seinem Fleisch *Gott selbst* aus – ein für alle mal, endgültig und für alle. Jesus Christus ist daher der Fels, an dem das Schiff der pluralistischen Religionstheorie zerschellt, mag es auch noch so flott im spätmodernen Zeitwind dahinsiegen.

Das vorliegende Heft versucht die hier nur angeschnittenen Probleme näher zu beleuchten. Der Philosoph Rémi Brague macht den Auftakt mit einem programmatisch überschriebenen Essay: «Schluss mit den drei Monotheismen!» Er vertritt darin die These, dass die geläufige Rede von den drei abrahamitischen Religionen, die vor allem in Tübingen namhafte Anwälte gefunden hat, die anstehenden Probleme eher verschleiert als wirklich klärt. Auch wenn man die Differenzverschleierung im Namen des Weltfriedens nicht gleich mit Solowjew als Werk des Antichristen bezeichnen will, so dürfte die ungeschminkte Wahrnehmung der Differenzen – so unbequem diese auch sein mag – doch an den Anfang eines jeden Dialogs zwischen den Religionen gehören, der diesen Namen verdient. An Bragues Votum für eine differenzgeschärfte Auseinandersetzung schließt sich Karl-Heinz Menke mit einem instruktiven Überblick über die aktuellen Strömungen der pluralistischen Religionstheologie an, der auf die anglikanische Geist-Christologie als den bislang kaum wahrgenommenen Entstehungshintergrund dieser problematischen Theorie hinweist. Menkes Rückfragen werden von Bertram Stubenrauch ergänzt, der vom Motiv der kenotischen Liebe her das Dialogpotential des Christentums freilegt. Der Beitrag von



Holger Zaborowski geht auf die religionspluralistische Herausforderung ein, indem er die konkrete Wahrheit des christlichen Glaubens jenseits von Exklusivismus, Inklusivismus und Relativismus zur Geltung bringt.

Diesen eher grundsatzorientierten Beiträgen folgen *Konkretionen*, welche die Gestalt Christi im Verhältnis zu den einzelnen Religionen beleuchten. Eine besondere Würdigung verdient hier zunächst das Judentum, dem Jesus bekanntlich selbst entstammt. Schon Karl Barth hatte nach dem Zweiten Weltkrieg einer israelvergessenen Theologie entgegengehalten: «Das Wort wurde – nicht «Fleisch», Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern *jüdisches Fleisch*. [...] Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus dem Christus, dem Gottessohn, steht auf dem Boden des Alten Testaments und ist von diesem nicht zu lösen.» (*Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, 1953, 182). Hans Hermann Henrix zeigt, dass das Judesein Jesu von christlichen Theologen nach der Shoah neu entdeckt worden ist, und geht ausführlich auf die Würdigungen ein, welche die Gestalt Jesu innerhalb des Judentums gefunden hat. Jüdische Kritik entzündet sich – wie sollte es anders sein – an der Frage der Inkarnation und der trinitarischen Fortbestimmung des biblischen Monotheismus, doch selbst hier gibt es vorsichtige Annäherungen. Der christliche Inkarnationsglaube aber stößt auch im Islam auf Ablehnung. Gisbert Greshake kontrastiert daher den christlichen Glauben an die Fleischwerdung des Logos – *Inkarnation* – mit der islamischen Vorstellung von der Buchwerdung des präexistenten Gotteswortes – *Inlibration* – und weist zugleich darauf hin, dass die islamische Vorstellung eines präexistenten göttlichen Wortes, das im Koran seinen schriftlichen Niederschlag findet, durchaus Anknüpfungspotentiale für ein Gespräch mit dem christlichen Trinitätsglauben bietet. Den Gründen für die im Westen immer noch anhaltende Faszination am Buddhismus spürt Magnus Striet nach und profiliert gegen die apersonale Mystik Asiens den Glauben an einen persönlichen Gott, der im Leben und Sterben Jesu seine unbedingte Entschiedenheit für die Menschen gezeigt hat. Wie die Gestalt Jesu von Denkern im Hinduismus wahrgenommen wird, stellt ergänzend Hubert Hänggi heraus, der lange in Indien gelebt und gearbeitet hat.

In den *Perspektiven* widmet sich Horst Bürkle dem Verhältnis zwischen Meister und Jüngern, wie es sich in den unterschiedlichen Religionen ausgeprägt hat. Dabei macht er deutlich, wie das rabbinische und platonische Lehrer-Schüler-Verhältnis durch das Christentum umgeschmolzen wird zu einer Gemeinschaft mit Christus, dem Erhöhten, der – über den Tod hinaus – den Seinen in Wort und Sakrament die Gabe seiner verwandelnden Gegenwart schenkt. Ein Beitrag aus der Feder von Hansjürgen Verweyen, der schon früher den Pluralismus als einen Fundamentalismusverstärker bezeichnet hat, rundet das Heft ab. Er unterzieht die so ganz anders gelagerte religiöse Signatur in den Vereinigten Staaten einer kritischen Analyse, welche nicht nur kaum wahrgenommene historische und philosophische Hintergründe aufzeigt, sondern auch die Gefahr der politischen Funktionalisierung der Civil Religion beim Namen nennt. Ein Glaube, der sich von medial aufgeputschten Emotionen absetzt, muss sich dem Forum der öffentlichen Vernunft aussetzen, ansonsten degeneriert er zu einer manipulierbaren Sondergruppensemantik und erliegt der Versuchung des Fundamentalismus. Die päpstliche Forderung nach einer Synthese von Glaube und Vernunft bleibt daher auch heute eine nicht zu unterschätzende Aufgabe.



RÉMI BRAGUE · PARIS & MÜNCHEN

## SCHLUSS MIT DEN «DREI MONOTHEISMEN»!

Sobald es um das Thema Religion geht, stößt man in den Medien seit einigen Jahren immer wieder auf folgende Begriffe: «die drei Monotheismen», «die drei Religionen des Abraham» oder auch «die drei Buchreligionen». Überall begegnet man ihnen mit großer Selbstverständlichkeit in der Presse und im Fernsehen in einem christlichen oder anderen Kontext. Häufig wird aus ganz ehrenwerten Motiven auf diese Begriffe zurückgegriffen: sie sollen eine Gemeinsamkeit, wenn nicht sogar eine Übereinstimmung wiedergeben.

Es ist das Ziel dieses Beitrags zu zeigen, dass die Bezeichnungen oft ebenso falsch wie durchaus brisant sind. Falsch sind die Bezeichnungen, sofern sie der eigentlichen Natur der drei Religionen nicht gerecht werden, wenn man ohne weiteres davon ausgeht, sie alle auf einen Nenner bringen zu können. Brisant sind diese Begriffe, da sie eine intellektuelle Bequemlichkeit fördern, die sich nicht unbedingt um eine Auseinandersetzung mit der Realität bemüht.

### I. DREI MONOTHEISMEN?

Der Begriff «Monotheismus» ist nicht innerhalb der Religionen entstanden, sondern wurde ihnen vielmehr zugeschrieben. Der Monotheismus versteht sich selbst nicht als solcher. Allenfalls in der Selbstcharakterisierung des Judentums begegnet man seit einigen Jahrzehnten dem Begriff «ethischer Monotheismus». Der Begriff «Monotheismus» tritt erst spät auf, nämlich im 17. Jahrhundert bei Henry More, einem platonischen Theologen aus Cambridge, der die Bezeichnung 1660 im Englischen zum ersten Mal verwendet<sup>1</sup>. «Monotheismus» ist seitdem eher ein philosophischer denn ein theologischer Begriff, der nicht zur bloßen Beschreibung der Frömmigkeit von einfachen Gläubigen diene.

*RÉMI BRAGUE, geb. 1947 ist Professor für mittelalterliche Philosophie an der Universität Sorbonne und Lehrstuhl-Inhaber für die Philosophie der Religionen Europas an der LMU München. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Deniz Erdogan.*



*1. Der Monotheismus ist nicht zwangsläufig religiös*

Beginnen wir mit einer allgemeinen Bemerkung: «Monotheismus» wie übrigens auch «Polytheismus» sind keine religiösen Begrifflichkeiten; sie entstammen in erster Linie der Philosophie. Wie es nicht-monotheistische Religionen gibt, gibt es auch Monotheismen nicht religiöser Natur. Diese führen einen philosophischen Nachweis der Existenz Gottes, ohne ihn zum Gegenstand einer Religion werden zu lassen, wie es einige Deisten der Aufklärung postulieren. Aber man kann sich dennoch fragen, ob es sich um ein «reduziertes» Christentum handelt, das nur noch die Anzahl der Götter klärt. Die besten Beispiele finden sich bei griechischen Philosophen, die weder das Judentum geschweige denn das Christentum kannten.

So setzt der Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon (6.-5. Jahrhundert v. Chr.) den verschiedensten Gottesvorstellungen der Nationen entgegen, dass «ein einzige(r) Gott unter den Göttern und Menschen am größten ist, der weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich ist.» Später definiert Aristoteles das Phänomen «Gott» als «erste(n) unbewegte(n) Bewegte(n)».<sup>2</sup> Jedoch scheint dieser Gott nichts von all dem wahrzunehmen, was sich außerhalb seiner selbst bewegt. Im Gegensatz hierzu gesteht Epikur die Existenz mehrerer Götter ein. Sie leben in den Zwischenräumen, die die unzähligen Welten voneinander trennen, die seiner Kosmologie nach existieren. Die Götter erfreuen sich einer ewigen Glückseligkeit und kümmern sich mitnichten um die Belange der Welten und die ihrer Bewohner<sup>3</sup>.

Der Philosoph erkennt die Götter der Polis an, schreibt ihnen einen Kult zu, aber betrachtet sie nicht als «wahre» Götter. Die Postulierung eines einzigen Gottes ist somit nicht unbedingt nur ein religiöses Phänomen. Man kann einen Gott haben, ohne sich einer Religion zu verschreiben. Wie es am Beispiel des Buddhismus der Fall ist, kann es auch eine Religion ohne Gott geben.

*2. Es gibt nicht nur drei Monotheismen*

Wenn man von den «drei Monotheismen» spricht, so vermittelt der Gebrauch des bestimmten Artikels den Eindruck, als gäbe es nur diese drei. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die erste Form einer monotheistischen Religion ist wahrscheinlich auf den Pharao Amenophis IV. zurückzuführen, der später den Namen Echnaton annahm (1250 v. Chr.). Die tragende Idee ist, dass es nur einen einzigen wahren Gott geben kann, die anderen aber bloß Gesandte sind. Israel geht von einem nationalen Gott aus, dem allein ein Kult gebührt, wobei die Götter der Nachbarstaaten als legitime Götter dieser Nationen zu betrachten sind. Erst nach der Heimkehr aus dem Exil entsteht



die Idee eines einzigen wahren Gottes, während die anderen als «falsch», ja als «Götzen» bezeichnet werden (Isai, 44, 8; 47, 21).

Neben den «drei Monotheismen» gibt es noch weitere. Der Erfindungsreichtum ist groß, besonders bei den kolonisierten Völkern. Wir treffen bei ihnen kaum noch auf neue Polytheismen. Diese Religionen basieren oft auf einer vorhergehenden Religion, die sie vorgeblich zu reformieren beabsichtigten. Diese vorhergehenden Religionen sind oftmals monotheistisch. So entstanden im 19. Jahrhundert Religionen aus dem Christentum wie die der Mormonen und aus dem Islam die der Bahá'í.

Die neuen Religionen von heute verstehen sich als Fortsetzung der alten Religionen: so gelang es dem Kimbanguismus, der in den 30er Jahren von Simon Kimbangu in Zaire verkündet wurde, in den ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen zu werden. Es fällt den alten Religionen jedoch schwer, die neuen Religionen zu tolerieren, die von sich behaupten, sie seien deren legitime Varianten.

### 3. Wie stehen sich der Monotheismus und der Polytheismus gegenüber?

Um diese Frage zu beantworten, reicht es nicht, die bloße Anzahl der Götter zu bestimmen oder diese aufzulisten. Man kann sich sicherlich die Frage stellen, ob es den Polytheismus als solchen jemals gegeben hat oder ob er nicht vielmehr nur in der Polemik seiner Gegner existiert.

Aristoteles unterscheidet verschiedene Arten von Einheiten, von Fällen, in welchen man feststellen kann: «Das ist gleich»<sup>4</sup>. So unterscheidet er eine Einheit durch die Anzahl (dasselbe, das «nicht zählbar ist»), die Art (du und ich, wir sind Menschen), die Gattung (mein Hund und ich, wir sind lebendige Wesen), die Analogie (Schuppen und Federn, das ist dasselbe: Schuppen bedeuten Fischen dasselbe wie Federn den Vögeln). Die eigentliche Frage aber müsste eigentlich lauten: Welche Art der Einheit verbindet das Göttliche mit sich selbst?

Das alte Heidentum kennt die Vorstellung einer göttlichen «Welt», ein Pantheon, das alle Götter vereinigt. Eben dieses fasst Homer so wunderbar in Worte: «die Götter sind sich untereinander nicht unbekannt, auch wenn sie in fernen Häusern verweilen» (*ou gar t'agnôtes theoi allèloisi pelontai / athanatoi, oud ei tis apoprothi dômata naei*)<sup>5</sup>. Über der Familie der Olympier thront das Schicksal, welches die Folge der Generationen bestimmt, wobei die Väter zugunsten der Söhne entthront werden. Vielleicht ist es gerade diese unpersönliche Kraft, die die Einheit des Göttlichen ausmacht.

Kann man heutzutage denn eigentlich noch Polytheist sein? Dieser Begriff ist bei bestimmten Intellektuellen *en vogue*. Sie benutzen ihn nicht so sehr aufgrund seines religiösen Charakters, sondern vielmehr aufgrund einer vermeintlichen Toleranz, die man mit dem Begriff zu vermitteln



glaubt. Man könnte sich fragen, ob sie nicht heimlich doch eher Monotheisten sind, aber Monotheisten eines Subjektes. Das Subjekt allein kann Götter erschaffen, auswählen, ihre Anzahl bestimmen, etc. Das heißt, das Subjekt an sich ist von größerer Bedeutung als die Götter und verkörpert somit selbst den einzig wahren Gott. Ich für meine Begriffe habe mehr Achtung vor einem «Wilden», der ein Götzenbild aus Holz anbetet, als vor einem «Zivilisierten», der nur sich selbst anbetet.

#### 4. Die eigentliche Frage ist, zu wissen wie Gott zu eben diesem wird

Dies könnte suggerieren, dass Gott einzigartig ist. Es gibt nur den einen: den Singleton in der «Göttermenge». So treffen wir also auf ein Paradoxon, das von einer eigentlich recht simplen Tatsache herrührt: Die *Einheit*<sup>6</sup> wie jegliche Mengenangabe ist keine Eigenschaft der Sache selbst, sondern vielmehr als Eigenschaft einer Klasse zu verstehen, der die Sache angehört. Davon auszugehen, dass Gott einzigartig ist, setzt die Annahme voraus, dass er einer höheren Klasse angehört, nämlich der der Einheit. So glaubt man durch eben diese Annahme, dass Gott einzigartig ist, ihn zu erhöhen, während man ihn im Grunde genommen abwertet, da man ihm die Angehörigkeit zu einer Klasse zuschreibt. Aus diesem Grund geben sich die Religionen nicht damit zufrieden, dass es nur einen Gott gibt (in seiner «Einzigartigkeit»), sondern sie sagen, *wie er eins* ist (in seiner «Einheit»)<sup>7</sup>.

Gott kann *eins* sein aufgrund seiner ungebrochenen Kontinuität mit sich selbst. Der Koran stellt dies in einer seiner bekanntesten Suren dar, die häufig gegen die christliche Vorstellung der Trinität benutzt wird. In dieser wird Gott als der «Unergründliche» (*as-samad*) bezeichnet (CXII, 3)<sup>8</sup>. Die Kommentatoren erklären Ihn als ein Kontinuum, tadellos und einwandfrei wie aus einem einzigen Guss Metall geschmiedet.

Gott kann *eins* sein aufgrund seiner Treue sich selbst gegenüber mitten in einem Heilsprojekt, das sich in der Geschichte entfaltet. Im bekannten Satz des Gottes Israels wird dies deutlich: «Ich bin der, der ich sein werde.» (Ex 3,14)

Gott kann *eins* sein in Eintracht mit der Liebe der drei Hypostasen der göttlichen Substanz. Die Dreifaltigkeit im Christentum bedeutet keine Abschwächung des Monotheismus, sondern sie bestimmt vielmehr, *wie* Gott *eins* ist. Wenn «Gott Liebe ist», dann ist es auch Liebe, die dem inneren Gesetz seines Seins zugrunde liegt und somit auch der *Einheit* mit sich selbst.

#### 5. Der Monotheismus im Islam

Der Islam führt nicht den einzigen Gott, Allah, ein. Allah war den Arabern schon ein Begriff. «Und wenn du sie fragst: «Wer hat den Himmel und die

Erde geschaffen und die Sonne und den Mond dienstbar gemacht?) – dann werden sie gewisslich sagen: «Allah» (XXIX, 62, XXXI, 26, XXXIX, 39 und siehe auch XLIII, 10 [«Der Allmächtige, der Allwissende»]; [«Wer schuf sie [...]»] (XLIII, 88). Allah war vielleicht das, was Religionswissenschaftler als *deus otiosus* bezeichnen, der Schöpfer, der kreierte und sich zurückzieht, wobei er die sekundären Götter das Erschaffene verwalten lässt. Der Islam wäre somit eine Art «Brücke», um über die verwaltenden Götter hinweg direkt zu Gott, dem Schöpfer, zu gelangen. Man weiß übrigens nicht viel über die Religion der Araber zu Zeiten Mohammads. Die traditionelle Geschichtsschreibung nimmt an, dass die Mehrheit heidnisch war, somit polytheistisch, mit einigen christlichen und jüdischen Stämmen. Arabische Historiker haben Daten über Götzen im alten Arabien<sup>9</sup> gesammelt. Sie evozieren religiöse Gegebenheiten bis in die Epoche Mohammads, die jedoch in Wirklichkeit seit mehreren Jahrhunderten nicht mehr existierten. Das Arabien seiner Zeit war christlicher geprägt, als man es im Allgemeinen glaubt. Der Koran spricht von *mushriqûn*, das sind diejenigen, die den einzigen Gott mit anderen Göttern in einem Atemzug anrufen (Götzendienen). Und der Koran tut dies in sehr harten Worten. Aber wer waren sie? Heiden? Oder vielmehr christliche Partisanen der Trinität, von denen das Judentum sich abhebt? Eben dieses hat man mit nicht unerheblichen Argumenten belegen können<sup>10</sup>.

## II. DIE DREI RELIGIONEN ABRAHAMIS?

Die Bezeichnung «die drei Religionen Abrahams» oder «die drei abrahamitischen Monotheismen» suggeriert eine einvernehmliche Verständnisgrundlage, doch in Wirklichkeit stößt man hiermit auf einen wunden Punkt.

### 1. Übereinstimmende Personen

Das Judentum, das Christentum sowie der Islam besitzen allesamt drei Schriften, in denen der Name Abraham auftaucht. Im Koran taucht der Name auf Arabisch in einer abweichenden Variante auf: Ibrahim. Sie rührt vielleicht von einer späteren Übersetzungsschwierigkeit durch eine unleserliche oder veraltete Schreibweise her<sup>11</sup>. Abraham ist übrigens nicht die einzige biblische Person, die alle drei Religionen gemeinsam haben. Adam, Noah, Josef, Moses, Jonas tauchen allesamt sowohl im Alten als auch im Neuen Testament sowie im Koran auf. Während der Koran auch Jesus und die Jungfrau Maria erwähnt, tauchen sie in den Offenbarungsschriften des Judentums selbstverständlich nicht auf.

Der Islam nennt den, den die Christen als «Jesus» bezeichnen übrigens ganz anders als die Juden (Yeshu) und selbst die arabischen Christen (Jashua).

Der Koran nennt ihn in der Tat Issâ, ein Name, der erstaunlicherweise den Namen Esau (Issaw) evoziert. Sollte man da etwa einen implizierten Vergleich der drei Religionen erkennen: die Juden, die von Jakob (Israel) stammen, die Araber, die von Ismael, und die Christen, die von Esau stammen? Man weiß, dass der jüdische Symbolismus die Christen oft mit Esau identifiziert, der auch Edom genannt wird, dessen Name auch das Rom suggeriert, das zum christlichen Imperium wurde.

Eine weitere Schwierigkeit stellen auch die biblischen Personen dar, die in allen drei Religionen denselben Namen tragen. Auch wenn die Namen identisch sein mögen, bedeutet dies nicht unbedingt, dass die Personen auch identisch sind. Erst durch die Erzählungen nehmen sie Gestalt an. Jedoch ist das, was in den heiligen Büchern der drei Religionen zu eben diesen Personen steht, alles andere als einheitlich. Die Geschichte Josefs ist die einzige, die der Koran zusammenhängend in der 12. Sure schildert. Sie nimmt die Hauptstränge der biblischen Erzählung auf (Gen 37-50), wobei sie einige Details aus jüdischen Legenden, dem Midrash, hinzufügt<sup>12</sup>. Man kann im Groben auch dasselbe zur Person Moses sagen.

Vor allem aber unterscheiden sich der Koran und das Neue Testament in Bezug auf Jesus deutlich voneinander. Die Wunder, die im Koran geschildert werden, handeln von Heilungen, die nicht weiter geschildert werden. Der Koran berichtet von spektakulären Wundern, denen die apokryphischen Evangelien ihre Anziehungskraft verdanken: seine Gabe, bereits von der Wiege an, zu reden oder Tonvögel zu erschaffen, ihnen Leben einzuhauchen, um sie dann wieder zu zerstören (III, 50; V, 111). Dieser Jesus ist nicht von den Juden gekreuzigt worden, «sondern er erschien ihnen nur gleich (einem Gekreuzigten)» (*shubbiha lahum*) (IV, 158). Da er in den Himmel erhoben wird, braucht er auch nicht wieder aufzuerstehen.

## 2. Derselbe Abraham?

Die Person des Abraham führt eher noch zu einer Uneinigkeit als zu einer Übereinstimmung bei den drei sogenannten abrahamitischen Religionen. Der Islam hat sowohl dem Judentum als auch dem Christentum nach keine abrahamitischen Ursprünge. Jesus, die zwölf Apostel, Paulus sowie die ersten Christen waren allesamt Juden. Sie fügten sich demnach alle in die Genealogie Abrahams ein, die niemand bestritt. Das Problem tauchte erst dann auf, als Paulus Heiden in die Gemeinde aufnahm. Diese Erweiterung rechtfertigte er mit der Interpretation der Legende von den zwei Söhnen Abrahams: dem gemeinsamen Sohn mit der Sklavin Hagar, der das Fleischliche, und dem Sohn mit seiner Ehefrau Sara, der das Geistige widerspiegelt (Gal 4,21-31).

Mohammad und die ersten Muslime waren weder jüdischer Herkunft noch lebten sie im Heiligen Land. Um eine Genealogie zu begründen,

mussten sie sich der biblischen Geschichte bedienen und übernahmen daher die Geschichte von den zwei Söhnen Abrahams. Ismael war in der Bibel der Vorfahre der Nomaden der Wüste (Gen 16,12). Es genügte also, die Araber in den Nomaden zu erkennen, um ein Gleichnis aufzustellen. Diese Genealogie, in der sich die Araber auf Ismael berufen, war ihnen vor Mohammads Erscheinen nicht in den Sinn gekommen: jedenfalls existierte zuvor noch keine Genealogie, die von der Bibel inspiriert worden wäre.<sup>13</sup>

Die Geschichte Abrahams ist im Judentum und Christentum nicht auf gleiche Art überliefert. Beide unterstreichen den außergewöhnlichen Glauben des Patriarchen, der bereit war, den Sohn zu opfern, den Gott ihm versprochen hatte. Das Judentum zieht es vor, den Akzent auf das Nicht-Opfern von Isaak zu setzen. Es spricht darüber hinaus nicht vom *Opfer* Isaaks, sondern von seiner «Anbindung» (*aqèdah*), denn das Kind war wie ein Tier im Tempel angebunden. Aber das zentrale Ereignis ist sicherlich das Eingreifen Gottes, als er die Hand Abrahams zurückhält und das Menschenopfer durch einen Widder ersetzt.

Im Christentum kommt Abrahams Frömmigkeit und seiner Opferbereitschaft eine allegorische Bedeutung zu, denn sie nimmt das Kreuz Jesu vorweg. Gott selbst opfert nämlich seinen geliebten Sohn. Im Islam ist diese Begebenheit viel komplexer. Der Koran lässt die Identität des zu opfernden Sohnes im Unklaren. Handelt es sich hierbei um Isaak wie in der Bibel? Oder doch um Ismael?

Vor allem aber bedient sich der Koran der Person Abrahams und seiner Söhne, um eine Geschichte zu erzählen, die weder im Judentum noch im Christentum bekannt ist, nämlich die Geschichte von der Errichtung eines Tempels durch die Hand des Patriarchen (II, 126-128; XIV, 38; XXII, 27), in der die islamische Tradition den kubischen Tempel von Mekka, die Kaaba, wieder zu erkennen glaubt.

### 3. Drei abrahamitische Religionen oder doch nur eine einzige?

Im Okzident hat sich vor allem bei den Christen der Begriff *die abrahamitischen Religionen* eingebürgert. Hingegen gibt es für den Islam nur *eine* Religion Abrahams: den Islam. Von der «Religion Abrahams» zu sprechen, bedeutet für den Christen, das Judentum und den Islam *mit einzubeziehen* und sie mit dem Christentum in Verbindung zu setzen. Der Islam jedoch *schließt* dadurch das Juden- und Christentum *aus*. Im Koran heißt es: «Und sie sprechen: ‹Werdet Juden oder Christen, auf dass ihr rechtgeleitet seiet› Sprich: ‹Nein, (folget) dem Glauben Abrahams, des Aufrichtigen (*hanif*); er war keiner der Götzendiener (*mushrik*).›» (II, 136). Nach dem muslimischen Dogma ist der Islam bereits die Religion Abrahams gewesen. Diese Religion Abrahams, die schon vor dem Juden- und Christentum existierte, war auch

die von Moses, Noah, Adam und später auch die von Jesus. Der Islam versteht sich als die Urreligion der gesamten Menschheit, die auf wundersame Weise aus den Lenden Adams geschaffen wurde und die noch vor der Erschaffung der Erde, die Gottesherrschaft kundtat, wie es in einer Szene im Koran wiedergegeben wird (VII, 173).

Was ist demnach der Status der zwei folgenden (chronologisch betrachtet der zwei vorhergegangenen) Religionen? Sie sind deformiert, ein Verrat an der ursprünglichen Botschaft, die an Abraham gerichtet war. Dieser Zustand lässt sich vom Dogma der «Verfälschung» (*tahrif*) der vorangegangenen Offenbarungsschriften herleiten.<sup>14</sup> Es lässt sich aus der Interpretation folgender Verse des Korans schließen: «Es gibt welche unter den Juden, die [den Sinn der verkündeten] Worte aus ihren Stellungen verdrehen» (IV, 47, und V, 14; V, 42; II, 76). Der Sinn dieser Koranverse ist nicht ganz eindeutig, aber diese Stellen wurden als ein wichtiger Hinweis dahingehend gedeutet, dass die heiligen Schriften miteinander in Beziehung stehen. Die Position des Islam ist die folgende: Die Juden gehen davon aus, dass die Thora von Moses verkündet wurde, die Christen glauben, das «Evangelium» (im Singular) in den Händen zu halten, das vom Prophet Jesus verkündet wurde. Aber die zwei Schriften, die Thora sowie das Evangelium, seien «bloße Deformationen», die erstere durch die Juden «entstellt», die zweite durch die Christen, was den Schriften jegliche Authentizität entziehe, die sie für sich beanspruchen. Die Schuldigen hierfür werden manchmal sogar beim Namen genannt: Esdras für die Thora und der Heilige Paulus für das Evangelium. Glücklicherweise sei der authentische Inhalt der Offenbarungen Moses und Jesus natürlich im Koran erhalten geblieben.

Durch die Anlehnung an die Figur Abrahams vollbringt der Islam ein paradoxes Unternehmen, nämlich indem er die Religion Abrahams zum einen als die letzte, zum anderen aber auch als die erste aller Religionen darstellt.

### III. DREI BUCHRELIGIONEN?

#### 1. Ein trügerischer Begriff

Der Begriff ist trügerisch. Zunächst einmal, da er bereits eine Bedeutung in einer der drei Religionen, nämlich der des Islam, innehat. Das islamische Recht kennt das Konzept der «Leute des Buches» (*ahl al-kitâb*). Im islamischen Staat gibt es keinen Platz für Heiden, die nur zwischen der Konvertierung oder dem Tod wählen können. Dahingegen haben die Anhänger der beiden Religionen, die sich bereits auf ein heiliges Buch beriefen, als Mohammad die Szene des Geschehens betrat, eine in der Dhimma juristisch festgelegte Stellung. Jedoch zählt sich der Islam selbst nicht zu den «Leuten des Buches».

Der Begriff schwächelt des Weiteren durch seine Ungenauigkeit. Bedeutet eine «Religion des Buches», dass innerhalb derselben ein oder mehrere heilige Bücher existieren? In diesem Sinne hat jedes Volk, das eine Schriftsprache beherrscht, einen oder sogar mehrere schriftliche Texte, die Mythen oder Legenden über Gott oder den jeweiligen Göttern der betreffenden Religion wiedergeben. Es kann sich aber hierbei auch um Kultinstrumente handeln, wie zum Beispiel um eine Sammlung von Hymnen oder um religiöse Gesänge. Es kann sich auch um kultische Anleitungen zur Kunst von Opfer- oder Göttergaben handeln. In diesen Büchern kann man Verhaltensregeln, Moralkodexe und Ratschläge, wie man den Göttern gefallen kann, wieder finden. Schließlich kann man hier die gesamte Lehre des jeweiligen Religionsstifters vorfinden. Daher ist es angebracht, Buchreligionen nicht mit den drei Religionen, das heißt mit dem Juden-, Christentum sowie dem Islam zu identifizieren. Eine Religion, in der ein Buch existiert, ist nicht allein aus diesem Grund per se mit einer «Buchreligion» gleichzusetzen. Selbst wenn man den Begriff auf das Juden-, das Christentum oder den Islam begrenzt, sollte man folgendes nicht außer Acht lassen: Das Verhältnis jeder einzelnen der drei Religionen zu ihrem jeweiligen Buch unterscheidet sich wesentlich vom Verhältnis der beiden anderen zu dem ihrigen.

## 2. *Drei sehr verschiedene Bücher*

Die Verschiedenheit erklärt sich zunächst aus der unterschiedlichen Natur dieser drei Bücher. Sie wurden in unterschiedlichen und von Mal zu Mal schnelleren Rhythmen verfasst: Die Zeitspanne der Niederschrift beträgt für das Alte Testament ein Jahrtausend (ungefähr sieben Jahrhunderte), für das Neue Testament ein Jahrhundert (ungefähr siebenzig Jahre) und für den Koran nur noch einige Jahrzehnte (ungefähr 20 Jahre).

Darüber hinaus verfolgten sie allesamt unterschiedliche Ziele. Die Texte, die im Alten und Neuen Testament zusammengefasst sind, wurden unter unterschiedlichen Voraussetzungen geschrieben und erst dann zu einem heiligen Buch zusammengefasst. Der Koran hingegen scheint von Anfang an konzipiert zu sein, um als heiliges Buch für eine Gemeinschaft zu dienen. So lässt er sich in eine Reihe von Werken einordnen, die um das 3. Jahrhundert n. Chr. mit Mani, dem Gründer des Manichäismus, ihren Anfang nehmen und mit dem *Buch der Mormonen* und vielen weiteren ihre Fortsetzung finden.<sup>15</sup>

### a) *Das Alte Testament*

Hierbei handelt es sich eigentlich nicht wirklich um ein Buch, sondern vielmehr um eine «Bücherkollektion», wenn man so will, die alle literarischen

Genres umfasst. Man stößt in ihr auf Historie, wobei es sich hierbei sowohl um wahre historische Begebenheiten als auch um Mythen handeln kann. Man stößt hier auch auf Poesie, darunter auch auf Liebespoesie wie beim Hohelied oder sogar auf eine Art «Quasi-Philosophie», wie im Buch Kohelet, und auch auf prophetische Weissagungen sowie Schriften der Weisheit. Darüber hinaus stammen die ältesten Texte wahrscheinlich bereits aus dem Jahre 1200 v. Chr., die neueren Texte unterscheiden sich ein wenig bei den Juden und den Christen, wobei die Juden nur hebräische und aramäische Texte akzeptieren, die Christen fügen diesen griechische Schriften hinzu, die bis auf das 1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurückzuführen sind.

Im Verlauf dieser Jahrtausende der Niederschrift enthalten die nachfolgenden Texte Reflexionen auf die vorausgehenden Texte, die sie kommentieren oder auf die sie verweisen. Innerhalb der fünf ersten Bücher der Bibel stellt das fünfte, das «Deuteronomium», für die Christen (gr. «die zweite Gesetzgebung») und die «Wiederholung der Thora» für die Juden, eine Reflexion über die Gesetze dar, die in den drei vorausgehenden Büchern enthalten sind. Die Gefahr für den Leser des Alten Testaments liegt darin, alle Texte gleichermaßen auf ein und dieselbe Höhe zu setzen und sie nach ihrem Umfang zu beurteilen, während das eigentliche Augenmerk auf dem literarischen Genre des jeweiligen Textes ruhen sollte.

#### b) Das Neue Testament

Auch das Neue Testament enthält Schriften aus unterschiedlichen literarischen Gattungen: die vier Evangelien, Erzählungen über das Leben, die Lehren und die Passion Christi, die *Apostelgeschichte*, die Anfänge der christlichen Predigt, die Epistel, Apostelbriefe an die Gemeinden, für die sie sich verantwortlich fühlten, und schließlich die *Apokalypse*, das Buch der Offenbarung. Es handelt sich hierbei um verschiedene Autoren, man kann sogar unterschiedliche Schulen in den Interpretationen zum Leben Christi ausmachen. Das Neue Testament kann indes als eine einheitlichere Schrift als das Alte Testament betrachtet werden. Es ist in einer einzigen Sprache, nämlich griechisch, geschrieben und seine Niederschrift umfasst lediglich einige Jahrzehnte.

#### c) Der Koran

Der Koran ist, zumindest dem Anschein nach zu urteilen, die größte einheitliche Schrift: ein Werk aus einem Stück, in dem die Intertextualität (Wiederholungen, Zitate, Anspielungen) reichlich zum Vorschein kommt. Die Schwierigkeit der Lektüre liegt eher schon in dem recht unzugäng-

lichen Vokabular, und zwar aus folgenden Gründen: Der Koran ist das erste, uns vorliegende Werk in arabischer Sprache – mit Ausnahme einiger Inschriften und vielleicht auch Gedichte (der «vorislamischen Poesie»). Diese könnten aber auch zu einem späteren Zeitpunkt niedergeschrieben und daher in eine neuere Sprache übersetzt worden sein, um sie verständlicher zu machen.

### *3. Drei unterschiedliche Beziehungen zum jeweiligen Buch*

Es liegen uns also drei Religionen vor, jede besitzt ihr eigenes Buch und steht in einer besonderen Beziehung zu diesem. Um es mit drei vereinfachten Formeln auszudrücken: die Religion Israels ist eine Geschichte, die zu einem Buch führt, das Christentum ist eine Geschichte, die in einem Buch wiedergegeben wird, und der Islam ist ein Buch, das in einer Geschichte mündet.

#### *a) Das Judentum*

Fangen wir aus chronologischen Gründen mit dem Judentum an. Die Religion des alten Israels basierte nicht ausschließlich auf der Existenz eines Buches. Erst im Laufe seiner Geschichte wurde jene Büchersammlung niedergeschrieben, die als Altes Testament bezeichnet wird und die mit der politischen Entwicklung des Volkes eng verwoben war. Die Religion des alten Israels war eine nationale Religion, es handelte sich hierbei um den Kult eines Volkes, das seinem Gott huldigt, ebenso wie es auch die Nachbarvölker mit ihren Göttern, Hymnen und Opfern gleich taten. Diese Religion beinhaltete Opfergaben, Feiertage, Kultstätte, die sich zu einer bestimmten Epoche auf einen einzigen Ort konzentrierten: auf den Tempel von Jerusalem, dessen Klerus eine Art Monopol innehatte. Im Verlauf dieser Geschichte wurde eine gewisse Anzahl von Texten verfasst, so zum Beispiel die Chronik der Könige. Ein Volk liebt es, seine glorreichen Vorfahren, seine Patriarchen zu besingen. So ist es zum Teil in der Genesis der Fall. Israel verfasste auch das Zivil- oder das Strafrecht, das der König seinem Volk auferlegte. Die Priester schrieben die Regeln des Tempels von Jerusalem und die Sammlung der Gesänge nieder.

Das Judentum wird im engeren Sinne nach einer Folge von tragischen Ereignissen in der Geschichte Israels begründet. Um 70 n. Chr. bedeutet Jude sein, weder Untertan des Königs von Israel zu sein, noch dort zu leben, da die Mehrheit des jüdischen Volkes nicht dort lebte, insbesondere seitdem die Römer den Juden die Niederlassung in Palästina untersagt hatten. Jüdisch zu sein konnte auch nicht mehr bedeuten, Opfer im Tempel darzubringen, da dieser nicht mehr existierte. Das Volk hatte nun keinen identitätsstiftenden

Bezugspunkt mehr. Es blieb ihm nur noch eine Lebensweise, die von politischen, moralischen, familiären Regeln bestimmt wurde, die in der Thora festgelegt worden waren. Dies versinnbildlicht auch das Suffix «-tum»: Das Judentum basiert darauf, sich wie im Reich Juda (die Region um Jerusalem) zu verhalten, sich von neuem nach der Thora zu richten, ihre Regeln zu befolgen. Die Thora selbst wird als eine Lebensweise interpretiert, was aus dem hebräischen Wort *halakha* hervorgeht, das soviel wie «der zu befolgende Weg», «Gebrauchsanweisung für das Leben», bedeutet.

Das Judentum ist demnach eine gänzlich andere Religion des Buches als die des alten Israel: Dieses ruhte auf dem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben einer Nation, das ein Buch hervorgebracht hatte. Das Judentum ist fast genau das Gegenteil: Es ist das Buch, aus dem eine Nation hervorgeht. Jüdisch sein bedeutet hiernach, die in der Thora verankerten Regeln, die für das Volk von tief greifender Bedeutung sind, zu befolgen, und sie fortwährend unnachgiebig zu präzisieren. Der Thora wird im Nachhinein der Talmud hinzugefügt, der Diskussionen zur Auslegung der Gebote und Verbote, die von Gott ausgesprochen wurden, umfasst.

#### b) Das Christentum

Das Christentum beruht zunächst auf einer Tatsache, einer Bewegung, die an die Person Jesus von Nazareth gebunden ist, dem dann erst das Buch folgt. Während die Evangelisten die Geschichte von Jesus erzählen, war es nicht ihr Ziel, eine Biographie zu verfassen, sondern aufzuzeigen, dass das Leben von Jesus von Nazareth der Geschichte Israels wieder einen Sinn gab, ja sogar dem menschlichen Dasein im Allgemeinen. Der Beginn des Christentums ist in erster Linie ein Ereignis: Die Predigt Jesu und die Botschaft seiner Jünger sagen aus, dass er wieder auferstanden und einigen Augenzeugen erschienen ist und wiederkommen würde.

Die ersten Christen dachten, seine Rückkehr würde bald erfolgen und dass Jesus sich mit sofortiger Herrlichkeit manifestieren würde. Sie hatten somit weder die Zeit noch das Bedürfnis, die Botschaft niederzuschreiben. So schrieb man höchstens an die Gemeinde, in der man selbst dieses außergewöhnliche Ereignis verkündete, und gemahnte sie, zu warten, die Geduld nicht zu verlieren. Dies ist der Inhalt der ältesten Texte des Neuen Testaments, der zwei Paulusbriefe an die Christen von Thessaloniki.

Die Christen beginnen erst recht spät damit, die Aussagen Jesu zu sammeln, die bemerkenswerte Formeln beinhalten. Es scheint, als wenn sie diese Aussagen auf Listen zusammengestellt hätten, die den vier Evangelisten bekannt waren und die diese mit historischen Fakten verbanden. Aus diesen zwei Elementen sind die Evangelien entstanden.

Das Entscheidende ist hierbei das Ereignis und nicht das Buch.

*c) Der Islam*

Der Islam selbst ist auch ein Ereignis: Die erste Tatsache der islamischen Geschichte, die wir aus unabhängigen und datierten Quellen kennen, ist die Eroberung des südlichen Mittelmeerraumes sowie des Mittleren Orients bis zum Iran im 7. Jahrhundert durch arabische Stämme. Der Grund für diese rasche Ausdehnung scheint die Predigt eines außergewöhnlichen Stammesführers zu sein, dem es gelungen ist, die Stämme zu vereinigen, indem er sie zur Eroberung der ganzen Welt, zumindest aber eines großen Erdteils antrieb.

Man sammelte die Aussagen dieses Predigers zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt. Nach muslimischer Überlieferung soll Mohammad um 610 oder 615 göttliche Botschaften empfangen haben. Nachdem er seinen Landsleuten in Mekka ohne großen Erfolg gepredigt hatte, begab er sich um 622 nach Medina, wo er freundlicher empfangen wurde. Erst kurz vor seinem Tod im Jahre 632 erstarkte seine Macht auch in Mekka.

Man weiß nicht, wann genau der Koran verfasst wurde. Nach der dominierenden Überlieferung soll es der dritte Nachfahre Mohammads, Osman (*Uthmân*), von 644 bis 656 gewesen sein, der einen einheitlichen Text zusammenstellte. Er soll eine bestimmte Anzahl von Exemplaren bereitgestellt haben, die er zu den wichtigsten Zentren der arabischen Armeen schicken ließ; dabei ließ er alle anderen Texte verbrennen. Daher gibt es auch nur einen Text, alle abweichenden Quellen wurden vernichtet. Wissenschaftler aus dem Okzident akzeptieren diese Version der Fakten aus verschiedenen Gründen nicht, unter anderem aufgrund der Widersprüche in den Zeugnissen. Aber auch sie kommen auf Schlussfolgerungen, die sich oftmals selbst widersprechen.

Das Buch genießt im Islam eine besondere Stellung. Diese Eroberer von immensen Gebieten benötigten Lebensregeln, um sich von den anderen abzuheben. Diese Regeln fand man im Koran. Es existieren einige persönliche Anweisungen des Propheten, zum Beispiel im Blick auf Erbsprüche, Eheschließungen oder das Strafrecht. Diese enthalten aber keine eindeutigen Regeln. Man hat sie daher durch reale oder angebliche Erklärungen des Propheten ergänzt, die zur Quelle der Gesetzgebung wurden: Das, was der Prophet, der vollkommene Mensch, getan hat, soll der Moslem ihm gleich tun.

*4. Die Idee der Offenbarung*

Schließlich ist das Konzept der «offenbarten Religion» an sich irreführend, denn die Offenbarung hat in den drei Religionen nicht denselben Stellenwert. Das, was im Judentum offenbart wird, ist die Geschichte des Volkes Israel, wobei die Gebote zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte



von Gott diktiert wurden. Welche aber wurden direkt offenbart? Hierüber diskutieren die Rabbinen: die zehn Gebote etwa? Die ganze Thora? Oder die Einzigartigkeit Gottes – und stammt das Übrige von Moses?

Im Christentum hingegen ist der Kern der Offenbarung nicht das Neue Testament, sondern Christus selbst: das Buch erzählt seine Geschichte und seine Lehre.

Im Islam ist es tatsächlich die Offenbarung des Buches; die Person Mohammads hat zumindest im ursprünglichen Islam nur geringe Bedeutung. Daher kann man streng genommen nur den Islam als eine Religion des Buches betrachten: für ihn ist der Autor des Korans nicht Mohammad, sondern Gott, der ihm jenen diktierte. Mohammad ist somit nur das Instrument, das ihn niederschreibt. Genauso ist der echte Autor des epischen Gedichtes *Verlorenes Paradies* Milton und nicht seine Tochter, der der erblindete Dichter seine Verse diktierte.

Im Judentum wie auch im Christentum ist das heilige Buch ein «inspiriertes» Buch, das heißt, es ist ein Buch, das mit Gottes «Hilfe» von einem Menschen verfasst und reflektiert wurde. Dies könnte auch die chronologischen Fehler im Bibeltext sowie die Tatsache erklären, dass die Bibel auf einer Weltanschauung, einer Kosmologie beruht, die heutzutage nicht mehr gültig ist.

Für den Islam dagegen *kann* der Koran gar keine Fehler, Widersprüche oder einen rein provisorischen Charakter haben.

#### IV. DREI RELIGIONEN?

Man könnte diese Beobachtungen mit einer noch provokativeren Überlegung weiterführen: Gibt es wirklich *drei* Religionen?

##### 1. Worin unterscheiden sich die drei Religionen?

Beginnen wir mit dem Christentum. Es ist eine Form des Judentums: Jesus von Nazareth war ein Jude, wie auch die 12 Apostel und der heilige Paulus sowie die Verfasser des Neuen Testaments. Man könnte sagen, es handelt sich um eine jüdische Geschichte. Das Christentum hat allmählich und schmerzlich dem Judentum entsagt, zum einen, da die Christen sich den Heiden zuwandten und ihnen die Botschaft von der Auferstehung verkündeten, zum anderen, da die Juden die Christen als Häretiker betrachteten. So hat sich eine Spannung entwickelt, die letztendlich zu einer Trennung beider Religionen führte, die aus demselben Ursprung hervorgingen.

Der Islam hingegen ist unabhängig von Israel entstanden, weit entfernt vom Heiligen Land und bei einem Volk, das nicht jüdisch war. Mohammad war weder Jude noch Christ. Diese Tatsache hat er «theoretisiert», indem er,

wie bereits erläutert, seine Abstammung von Abraham herleitete und sie noch vor das Gesetz des Mose und das Leben Jesu stellte.

Geht es also um drei oder doch nur um zwei Religionen? Wir können annehmen, dass es sich zum einen um zwei «Halb-Religionen» handelt, nämlich das Judentum und die christliche Zerrüttung der jüdischen Einheit, und zum anderen um eine dritte Religion, den Islam.

## 2. Drei Bücher?

Die Antwort ist nicht einfach, da das Christentum sozusagen auf einem heiligen «Doppelbuch» basiert, das auch das heilige Buch des Judentums umfasst. Der Ausdruck «Bibel» sollte genauer betrachtet werden: Der Ausdruck «Altes und Neues Testament» scheint wie eine Selbstverständlichkeit. Jedoch schien es anfangs gar nicht so selbstverständlich, das Alte Testament beizubehalten. Im Verlaufe des 2. Jahrhunderts war das frühe Christentum in Versuchung, das Alte Testament auszuschließen. Die Kirche folgte nicht diesem Weg, den Markion forderte, welchen sie schließlich als Häretiker verurteilte. Sie behielt das Paradoxon eines heiligen «Doppelbuches» bei. Das Judentum und das Christentum haben also das Alte Testament gemeinsam. Die Ereignisse im Leben Jesu Christi werden im Hinblick auf die Ankündigungen des Alten Testaments durch das Neue Testament interpretiert.

Der Islam hingegen beruht auf einem ihm ganz eigenen heiligen Buch, nämlich dem Koran, welches er nicht als eine Art «Drittes Testament» betrachtet. In der Tat wurde bereits ein fundamentales Dogma im Islam dargestellt, ohne welches dieser wahrscheinlich nicht existieren könnte; nämlich dass er die Bücher der zwei vorangegangenen Religionen nicht als authentisch betrachtet. Der Islam benötigt demnach weder das Alte noch das Neue Testament. In der Praxis werden diese nicht gelesen, ja er untersagt zuweilen sogar ihre Lektüre.

Somit könnte man feststellen, dass es sich sozusagen eher um «zweieinhalb» als um «drei» Religionen handelt, genauso wie es sich auch eher um «zweieinhalb» Bücher und nicht um «drei» handelt, wobei der Unterschied zwischen Judentum und Christentum in der Lektüre des Alten Testaments liegt.

## FAZIT

Man könnte meinen, dass der Gebrauch der drei Begriffe, mit denen ich mich auseinandergesetzt habe, gewöhnlich in bester Absicht erfolgt. Man versucht gemeinsame Elemente herauszufiltern, über die man einig ist, um einen friedlichen Dialog zu ermöglichen. Im vorliegenden Fall stiftet das

Vokabular, das ich kritisiert habe, mehr Verwirrung als Klarheit. Es verdeckt die eigentlichen Probleme und schafft eine Harmonie nur an der Oberfläche. Mit einem mal ruft es genau das Gegenteil dessen hervor, was es eigentlich beabsichtigte. In der Tat sollte man damit beginnen, den anderen zu respektieren, wenn man einen wahrhaften Dialog anstrebt. Dies impliziert auch folgendes: den anderen so zu begreifen, wie er sich selbst begreift, den Sinn der Worte so aufzufassen, wie er sie gebraucht, die anfängliche Situation der Uneinigkeit zu akzeptieren, um zu versuchen, aus dieser Situation heraus zu einem besseren Verständnis zu gelangen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. «monotheism» in: *Oxford English Dictionary*.

<sup>2</sup> XENOPHANES von Kolophon, *Fragment DK 21 B 23*; Aristoteles, *Metaphysik*, E, 7, 1072b 25. 29-30.

<sup>3</sup> Rémi BRAGUE, *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, dt. G. Ghirardelli, München, Beck, 2006, S. 57-58.

<sup>4</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik*, Ä, 6, 1016b31-35.

<sup>5</sup> HOMER, *Die Odysee*, V, S. 79-80.

<sup>6</sup> Hervorhebung durch den Übers.

<sup>7</sup> Hervorhebung durch den Übers.; der Autor verwendet die Begriffe *unicité* und *unité*

<sup>8</sup> In der vorliegenden Übersetzung wird folgende zweisprachige Ausgabe des Korans verwendet: Hazrat Mirza Tahir AHMAD (Hrsg.), *Koran. Der Heilige Qur-an*, Frankfurt: Verlag Der Islam, 1993.

<sup>9</sup> Vgl. zum Beispiel: Hicham IBN AL-KALBI, *Les Idoles [Kitâb al-Asnâm]*, in französischer Übersetzung von W. Atallah, Paris: Klincksieck, 1969.

<sup>10</sup> Vgl. G.R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge University Press, 1999.

<sup>11</sup> Vgl. C. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Schiler, 2004 (2. Auflage.), S. 102-103.

<sup>12</sup> Vgl. A.-L. de PRÉMARE, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix en Provence: Université de Provence, 1989.

<sup>13</sup> Vgl. R. DAGORN, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève: Droz, 1981.

<sup>14</sup> Vgl. Rémi BRAGUE, *The Law of God*. Engl. L. Cochrane, Chicago, The University Press, 2007

<sup>15</sup> Vgl. A. JEFFERY, *The Qurân as Scripture*, New York, Russell F. Moore, 1952.



KARL-HEINZ MENKE · BONN

## INSPIRATION STATT INKARNATION

### *Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie*

Der erst im Nachtragsband des Lexikons für Theologie und Kirche erschienene Artikel zum Stichwort «Geist-Christologie» unterscheidet zwei Hauptströmungen: «a) «relativierende» Modelle, die das trinitarische Gottesverständnis ablehnen und Jesus als eine «Geist-Person» oder «geisterfüllte Person» auffassen [...]; b) «integrale» Modelle, die die Fülle des Mysteriums Christi durch eine dezidiert pneumatologische Orientierung interpretieren»<sup>1</sup>. Neben John Hick oder Perry Schmidt-Leukel ein eklatantes Beispiel für die erste Kategorie ist der niederländische Theologe Piet Schoonenberg: Zumindest in seinen jüngsten Veröffentlichungen zum Thema<sup>2</sup> spricht er nur noch dem Vater Personsein im strengen Sinne zu und bezeichnet Logos und Pneuma als «energetische Ausströmungen»<sup>3</sup>. Im Vergleich dazu repräsentiert die «Geistchristologie» Walter Kaspers eine geradezu gegenteilige Position, weil sie die Einzigkeit der Sohnschaft bzw. den Universalanspruch Jesu Christi durch die Rede vom Geist nicht relativiert, sondern erklärt<sup>4</sup>.

Um jedes Missverständnis auszuschließen, sollte man zwischen der trinitätsvergessenen «Inspirationschristologie» und der trinitätsbewussten «Geistchristologie» schon terminologisch unterscheiden.

#### *1. Von der anglikanischen Inspirationschristologie zur Pluralistischen Religionstheologie*

Die Oxforder Inkarnationschristologie des 19. Jhs. ist gekennzeichnet durch eine radikale «Unio-Theologie», näherhin durch die strikte Identifikation des historischen Jesus mit Gott. Man darf geradezu behaupten: Wenn die Oxforder Tradition von Gott spricht, spricht sie von Jesus, und wenn sie von Jesus spricht, spricht sie von Gott. Wohlgemerkt: Sie spricht von Gott, nicht vom Logos. Die scheinbar hyperorthodoxe Inkarnationschristologie

*KARL-HEINZ MENKE, geboren 1950 in Fürstenau; seit 1990 Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.*



der hochkirchlichen Oxfordbewegung vertritt eine trinitätsvergessene Christologie, die zwischen den Personen des einen Gottes nicht unterscheidet, sondern im Blick auf Christus von einer vollkommenen «Unio» zwischen Gott und Mensch spricht.

Wenn man die anglikanische Theologie mit der des Kontinents – vor allem auf protestantischer Seite – vergleicht, fällt die große Verspätung auf, mit der in England die Herausforderung der Theologie durch die historische Kritik und das Evolutionsdenken registriert wurde. Die ersten Dokumente der von der historischen Kritik und dem Evolutionsparadigma in Frage gestellten Oxforder Christologie sind Aufsatzsammlungen<sup>5</sup>. Innerhalb dieser Essays lassen sich drei Weisen der Reaktion unterscheiden:

- Da gibt es zunächst die «Kenotiker», die vor dem Horizont der exegetischen Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens die reale Repräsentation Gottes durch Jesus dadurch retten wollen, dass sie von einer Entäußerung der göttlichen Eigenschaften des Logos im Geschehen der Inkarnation sprechen<sup>6</sup>.
- Eine zweite Spielart der revidierten Oxforder Christologie stellt die Lehre von der wechselseitigen Enhypostasie des göttlichen und des menschlichen Bewusstseins in Christus dar<sup>7</sup>.
- Eine dritte und letztlich dominierende Spielart der veränderten Oxforder Christologie ist die «gradualistische Christologie», die nicht mehr von einer einmaligen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, sondern von einer fortschreitenden Selbstmitteilung des mit dem Hl. Geist identifizierten Gottes der jüdisch-christlichen Tradition spricht. Mit anderen Worten: Vater, Sohn und Geist werden nicht unterschieden, sondern der als Geist aufgefasste Gott teilt sich in der gesamten Schöpfung und Geschichte mit, in Jesus Christus aber – graduell gesehen – auf einzigartige Weise<sup>8</sup>.

Das so genannte Gründungsdokument der Pluralistischen Religions-theologie, ein 1977 unter dem Titel «The Myth of God Incarnate» von John Hick edierter Sammelband<sup>9</sup>, greift die Inspirationschristologie auf, die in England längst an die Stelle der extremen Oxforder Inkarnationschristologie getreten war. Neu war also nicht die Inspirationschristologie dieser viel diskutierten<sup>10</sup> Publikation, sondern deren Einbringung in den interreligiösen Dialog.

Schon John R. Illingworth (1848–1915) ist mit seiner besonders ausgeprägten Rezeption des Evolutionsparadigmas ein Vertreter der Identifikation von Logos und Pneuma<sup>11</sup>. Die gesamte Schöpfung – so lehrt er – gipfelt in der Entstehung des menschlichen Geistes und erreicht einen weiteren Höhepunkt in der Bildung der Persönlichkeit Jesu Christi, weil dieser eine qualitativ neue Stufe der Einheit von Gott und Mensch erreicht. Diese be-

sondere Einheit ist ebenso wie alle Vorstufen nur dadurch erklärlich, dass Gott – verstanden als Geist – mehr oder weniger im Anderen seiner selbst «wohnen» kann. Entsprechend erklärt auch Charles Raven (1885–1964) – unmittelbarer Vorgänger von Geoffrey Lampe in Cambridge – die Einheit von Gott und Welt zum universalen «Zweck» (purpose) des als Pneuma beschriebenen Schöpfers. In Christus ist dieser Zweck antizipativ auf besondere Weise sichtbar geworden. Aber Christus ist nicht das einzige, sondern nur ein wirkungsgeschichtlich herausragendes Sakrament der pneumatologisch erklärten Immanenz Gottes in Welt und Geschichte<sup>12</sup>. John Caird (1820–1898), der ältere Bruder des englischen Hegelianers Edward Caird, hört auf, zwischen Gott als Vater, Gott als Logos und Gott als Geist zu unterscheiden. Er beschreibt Gott im Rückgriff auf Hegels religionsphilosophische Vorlesungen als das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes. Jesus ist so gesehen die Veranschaulichung des göttlichen Wesens. Sein Bewusstsein ist ein besonderes, weil er sich eins weiß mit dem absoluten Geist<sup>13</sup>. Mit Hinweis auf die Erfahrungen der großen Mystiker erklärt William R. Inge (1913–1973) die Singularität Jesu als besonders intensiv erlebte Einheit mit Gott<sup>14</sup>.

Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass in demselben Jahr, in dem John Hick den Sammelband «The Myth of God Incarnate» publiziert, auch so etwas wie die Summe der anglikanischen Inspirationschristologie erscheint, nämlich das Hauptwerk des in Cambridge lehrenden Professors für Neues Testament und Patristik, Geoffrey Lampe, unter dem bezeichnenden Titel: «God as Spirit». In diesem Werk finden sich fast alle Argumente der Pluralistischen Religionstheologie gegen die Lehre von dem einen Gott in drei Hypostasen und von der hypostatischen Union des Menschen Jesus mit dem innertrinitarischen Logos<sup>15</sup>. Im hebräischen Denken, so meint Lampe, sind Wort und Geist austauschbare Bezeichnungen für die Beziehung Gottes auf Welt und Geschichte. Lampes Inspirationschristologie erklärt Jesus als einen Menschen, in dem Gott so anwesend war, dass er zwar Sohn Gottes, aber nicht «Gott der Sohn» genannt werden darf. Jesus Christus ist also ein religionsgeschichtlich besonders bemerkenswertes Beispiel der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Einheit.

## 2. Die Pluralistische Religionstheologie als Religionsphilosophie

Mit den genannten Entwürfen einer Inspirationschristologie verbanden sich sehr bald Konzepte des interreligiösen Dialogs. Auf diese Weise wurden viele religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch ansetzende Autoren aufmerksam auf die von England ausgehende Deabsolutierung der klassischen Christologie. Besonders zu nennen ist in diesem Zusammenhang der 1916 in Toronto geborene Kanadier Wilfred Cantwell Smith.

### 2.1 Wilfred Cantwell Smith

Wilfred Cantwell Smith will alle Grenzziehungen zwischen Religionswissenschaft und Theologie überwinden. Mit der Vision einer «Welttheologie» beruft er sich auf die Erfahrung der Mystiker<sup>16</sup>, die – so meint er – jene Einheit längst erlebt haben, welche Gegenstand einer weltumspannenden Theologie werden müsse. Der erste Schritt zu deren Realisierung sei die Hermeneutik einer nicht mehr distanzierend vergleichenden, sondern imaginativ erlebenden Religionswissenschaft. Denn wo die Perspektive des Anderen erlebt werde, sei deren Fremdheit bereits überwunden und eine zugrunde liegende Gemeinsamkeit entdeckt worden<sup>17</sup>.

Weil Smith eine auf diese Weise gründlich veränderte Religionswissenschaft für durchaus machbar hält, wagt er die Prognose, dass die institutionelle Trennung zwischen Theologie und Religionswissenschaft langsam, aber stetig überwunden werde. Wenn zum Beispiel der Begriff «Offenbarung» nicht durch die jüdische, christliche oder muslimische Tradition, sondern durch die besagte Religionswissenschaft bestimmt werde, könne er theologisch nicht mehr auf ein bestimmtes Symbol (auf Jesus oder den Koran) eingeeengt werden, sondern müsse sich auf eine von allen Traditionen erlebte Realität beziehen lassen oder aber eliminiert werden. Mit anderen Worten: Die Religionswissenschaft – verstanden als intrareligiöses Verstehen – entscheidet, was in Zukunft Theologie, näherhin Welttheologie, ist und was nicht. Oder besser noch formuliert: Die Theologien der einzelnen Religionsgemeinschaften sind eine einzige Welttheologie geworden, wenn sie sich nicht mehr von jener Religionswissenschaft unterscheiden, die Wilfred Cantwell Smith empfiehlt.

### 2.2 John Hick

Was im Werk von Smith die Welttheologie, ist im Werk von John Hick<sup>18</sup> die Religionsphilosophie. Auch wenn man in der Biographie von Hick stets berücksichtigen muss, dass er christologisch ansetzt, geht es auch ihm zuerst und vor allem um die Entfaltung einer allgemeinen Religionsphilosophie. Letztlich wird seine Christologie zum Anwendungsfall seiner Religionsphilosophie, als deren Summe das 1989 erschienene Werk mit dem Titel *An Interpretation of Religion* gilt<sup>19</sup>.

Hinter Hicks ständig wiederholter Forderung nach einer konsequenten Ablösung der Christozentrik durch eine Theozentrik verbirgt sich nicht nur eine Revolutionierung des christlichen Selbstverständnisses, sondern ganz generell die These, alle Religionen seien geschichtlich bedingte Antworten (*responses*) auf ebenfalls geschichtlich bedingte Erfahrungen (*experiences*) ein und derselben transzendenten Wirklichkeit (*transcendent reality*). Hick hält es für erwiesen, dass in sämtlichen Religionen von Weltgeltung eine tran-

szendente Wirklichkeit vorausgesetzt wird, die zumindest grundsätzlich von jedem Menschen erfahren werden kann. Dabei ist anzumerken, dass er mit dem Terminus «Erfahrung» einen Zugang zur Wirklichkeit beschreibt, der nicht nur jeder reflexen und begrifflichen Erkenntnis vorausliegt, sondern auch deren nie einholbarer Maßstab ist. Da jede Erfahrung die Erfahrung eines Subjekts ist, gibt es, wie Hick erklärt, keine Erfahrung der Wirklichkeit an sich. Es gibt keine ungedeuteten Fakten, sondern alles Wirkliche wird immer schon «als etwas» erfahren. Allerdings gibt es unterschiedlich große Spielräume der Deutung, je nachdem wie die Wirklichkeit in ihrer physikalischen, ethischen oder religiösen Dimension betrachtet wird. Je größer der Spielraum der Deutungsmöglichkeiten ist, desto weniger darf eine Deutung Exklusivität beanspruchen. Und weil die religiöse Dimension der Wirklichkeit dem wahrnehmenden Subjekt ein Höchstmaß an kognitiver Freiheit ermöglicht, wird sie überall dort missdeutet, wo eine Interpretation die einzig zutreffende (Exklusivismus) oder die zumindest überlegene (Inklusivismus) zu sein beansprucht.

In eklektischer Weise komponiert Hick seine Religionsphilosophie wie ein Patchwork aus unterschiedlichen Einzelteilen. Was Wittgenstein an jener berühmten Skizze erklärt, die einige als Hasen, andere als Ente wahrnehmen, beschreibt Hick als Kontextgebundenheit allen Erfahrens und Wahrnehmens. Clemens Sedmak unterscheidet im einzelnen folgende Elemente der Wittgenstein-Rezeption von John Hick: «der Ausgangspunkt beim menschlichen Handeln (der religiösen Erfahrung), die Einbettung von religiösem Handeln in eine Lebensform und die Verankerung von religiösen Wahrheitsansprüchen in der Handlungspraxis, das Konzept der Familienähnlichkeit für die Religionen, die Pluralität abgegrenzter Sprach-/Handlungskontexte, die kontextuelle Abhängigkeit von Interpretationen und Wahrnehmungen»<sup>20</sup>. Hick folgt Wittgenstein nicht bis in die These des Ausschlusses jeder Metaperspektive bzw. jedes Metasprachspiels. Vielmehr postuliert er mit Kant jenseits der Sprachspiele, innerhalb derer die Wirklichkeit «als dieses» oder «als jenes» interpretiert wird (*Real as humanly experienced*), die Sphäre des an und für sich Wirklichen (*Real in itself*). Hick begründet seine Kombination der Wittgensteinschen Sprachspieltheorie mit dem Kantschen Postulat eines «Dings an sich» rein pragmatisch. Er hält eine Religion, die nicht wahr ist, für Betrug; und er hält die Gleichsetzung einer einzigen Religion mit der Wahrheit für vermessen. Deshalb, so argumentiert er, muss die Wahrheit auf einer transzendenten Ebene angesiedelt werden – allerdings so, dass die verschiedenen Interpretationen dieser einen Wahrheit miteinander in Konkurrenz treten können.

Hick verwendet die philosophischen Entwürfe der Transzendental- und Sprachphilosophien wie Versatzstücke. In keinem Buch oder Artikel erwähnt er die Gründe, die Kant dazu führen, Gott von den «Gegenständen»

zu unterscheiden, die empirisch erfahrbar sind. Er betont zwar durchgehend, dass «the Real» bzw. Gott an sich erkenntnistranszendent ist, unterscheidet aber in keiner Weise zwischen der Erkenntnistranszendenz Gottes und der jedes anderen «Gegenstandes». «An sich» ist Gott genauso erfahrbar wie jeder andere «Gegenstand»; nur weil der Mensch immer schon die Anschauungsformen und Kategorien seiner wahrnehmenden Vernunft an die empirisch vermittelten Gegenstände heranträgt, bleibt ihm das «An sich» nicht nur Gottes, sondern jedes Gegenstandes verborgen. Einmal abgesehen von der Ausblendung des von Fichte und Hegel reflektierten Problems, was denn das vom Menschen gedachte «An sich» eines Gegenstandes außerhalb des Denkens – also unabhängig von seinem Gedachtsein durch den Menschen – ist, subsumiert Hick «the Real an sich» bzw. Gott unter die empirisch wahrnehmbaren Gegenstände. Die Unerkennbarkeit Gottes liegt für Hick auf derselben Ebene wie die Unerkennbarkeit jedes anderen Gegenstandes. Er ist deshalb nur scheinbar ein Anwalt der negativen Theologie. Denn aus seiner Sicht gehört es zu dem «Gegenstand», den er Gott nennt, ebenso wie zu jedem anderen Gegenstand, dem Menschen zu erscheinen. «Trivial ausgedrückt: Gott kann gar nicht anders als dem Menschen zu erscheinen, ihm erfahrbar zu sein, weil er für die Erfahrung einfach vorkommt»<sup>21</sup>. Wo Hick die Relativität unseres *Gotterkennens* und die Relativität unserer theologischen *Begriffe* beschwört, depotenziert er Gott selbst zu einem ständig und überall erscheinenden Wesen, dem es nie gelingt, sich seinen Adressaten eindeutig mitzuteilen. Obwohl Hick verbal zwischen «the Real an sich» (*Nooumenon*) und den Erscheinungen (*Phainomena*) des Transzendenten unterscheidet, ist Gott ontologisch von seinen Erscheinungen in Schöpfung und Geschichte untrennbar. Alles Seiende ist aus seiner Sicht Erscheinung des Transzendenten. Deshalb spricht Gerd Gäde in seiner Hick-Analyse mit Recht von einem Rückfall in mythisches Denken<sup>22</sup>. In der Welt des Mythos ist bekanntlich jedwede Kausalität göttliche Wirksamkeit, gleichgültig, ob sie eine Ortsbestimmung betrifft oder eine qualitative Umwandlung (Metamorphose). Der Wurf einer Lanze, das Aufkommen von Sturm und Wind, die Bewegung der Wolken, der Sterne, des Meeres – in all dem äußern sich die Kräfte der Götter. Diese sind aber auch im Wandel der Jahreszeiten tätig, in dem Ausbrechen einer Krankheit, in der Erleuchtung; oder wenn jemand einen Einfall (eine geniale Idee) hat; wenn jemand weise spricht; wenn jemand selbstbeherrscht, krank oder schwach ist<sup>23</sup>. Hick erkennt nicht einmal den Widerspruch zwischen seinem verbalen Bekenntnis zur Transzendenz des Göttlichen und seiner gleichzeitigen Behauptung, es gehöre zum Wesen des Göttlichen, in jedwedem Seienden zu erscheinen. Was er «Gotteserfahrung» nennt, ist nichts anderes als die Erfahrung eines innerweltlichen Phänomens, insofern dieses Gott zur Erscheinung bringt. Wenn aber der erscheinende Gott von dem Medium seiner Erscheinung gar nicht unter-

schieden werden kann, wird nicht Gott selbst, sondern nur ein zum Gottesymbol deklariertes Geschöpf «erfahren».

Das Kriterium, das John Hick formuliert, um so etwas wie eine Hierarchie der Religionen zu begründen, entspringt der Perspektive des westlichen Anthropozentrismus. Was die Religionen über Gott und das Verhältnis von Gott und Mensch sagen, soll nützlich sein für die zunehmende Vermenschlichung des Menschen. Unter zunehmender Vermenschlichung versteht er die Überwindung des Egozentrismus zugunsten eines mit der biblisch bezeugten Nächstenliebe identischen Altruismus<sup>24</sup>. Ohne diese Auffassung phänomenologisch zu begründen, sieht Hick alle Weltreligionen auf dem Weg zu einer fortschreitenden Transformation in Richtung auf die besagte Vermenschlichung des Menschen<sup>25</sup>. Nachdem Hick im Zuge seiner eigenartigen Kant-Rezeption Gott unter die «Gegenstände» der menschlichen Wahrnehmung eingereiht und die Vieldeutigkeit Gottes mit dem Kantschen Graben zwischen dem «Ding an sich» (Nooumenon) und dem «Ding für uns» (Phänomenon) begründet hat, schließt er von dem je effektiveren Beitrag einer religiösen Tradition zur Vermenschlichung des Menschen auf deren je größere oder geringere Wahrheit<sup>26</sup>. Dass Jesus Christus auch dann der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten sein könnte, wenn nur wenige Menschen an ihn glauben, hält Hick für einfachhin ausgeschlossen.

Auf der einen Seite betont Hick die Transzendenz des Unbedingten so sehr, dass selbst die auf «the Real» angewandte Kategorie des Personalen aus seiner Sicht nicht mehr aussagt als die Vorstellung eines impersonalen Absoluten. Auf der anderen Seite aber soll die apriorische, vorreflexive, unthematische Bezogenheit aller Menschen auf diese transzendente Wirklichkeit nicht völlig inhaltslos sein. Im Gegenteil: Es ist ja ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit, die sich aus Hicks Sicht in allen großen Traditionen der Menschheit offenbart bzw. manifestiert. Das berühmte gewordene Gleichnis von dem einen Elefanten<sup>27</sup>, der von mehreren Menschen mit verbundenen Augen an verschiedenen Stellen betastet und immer zutreffend, wenn auch nur partiell beschrieben wird, soll erklären, warum das Ergebnis der Offenbarung jeweils mehr Rätsel aufgibt als entschlüsselt. Einmal abgesehen von der Fragwürdigkeit eines göttlichen Offenbarers, dem es nicht gelingt, sich eindeutig verständlich zu machen<sup>28</sup>, bleibt Hick bei der Gleichwertigkeit aller theologischen Interpretationen. Die dennoch aufrecht erhaltene Behauptung, alle religiösen Traditionen seien Trägerinnen einer korrespondenztheoretisch verstandenen Wahrheit, nährt er mit der Fiktion einer Lichtung der transzendenten Wirklichkeit nach dem Grad der je effektiveren Soteriopraxis. Doch der logische Zusammenhang zwischen «the Real an sich» und dem besagten Wahrheitskriterium wird nur vorausgesetzt und also nicht begründet.

### 3. Die Einzeichnung der Christologie in die Pluralistische Religionstheologie

Die «Pluralistische Religionstheologie» entsteht mit der teils historisch-kritischen, teils philosophisch bestimmten Kritik an jener trinitätsvergessenen Identifikation Jesu mit Gott, die als radikale Unio-Theologie der Oxforder Tradition<sup>29</sup> in die Geschichte eingegangen ist. Aber die «Pluralistische Religionstheologie» will mehr sein als eine deabsolutierte Christologie. Sie versteht sich als Theorie aller Religionen und entwickelt deshalb eine universale Religionsphilosophie bzw. «Welttheologie». Erst nachdem dieser Schritt getan ist, kann die Christologie so konzipiert werden, dass sie nicht nur dem biblischen Zeugnis, sondern auch den Geltungsansprüchen der anderen Religionen gerecht wird. Hick verkörpert geradezu exemplarisch den Weg von der Christologie zur «Pluralistischen Religionstheologie» und zurück zur Christologie. Aber nicht nur er, sondern auch Leonard Swidler, Paul F. Knitter oder Raimundo Panikkar stehen für den Versuch einer Einzeichnung der Christologie in die Religionsphilosophie der «Pluralistischen Religionstheologie».

#### 3.1 John Hick

Wie beschrieben, bezeichnet Hick «the Real *an sich*» als bewusstseinsunabhängige Realität, die nur im Glauben (*faith*) erfahren, und von den vielen begrifflichen und metaphorischen Veranschaulichungen (*beliefs*) lediglich bezeichnet, nicht aber erkannt werden kann<sup>30</sup>. Im Einzelnen unterscheidet er drei Weisen der Gottesrede, die wörtliche, die analoge und die mythische<sup>31</sup>. Hicks Paradebeispiel für das mythische Sprechen über «the Real» ist die christliche Inkarnationschristologie<sup>32</sup>. Weil er den trinitätstheologischen Hintergrund einer wörtlich verstandenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus von vornherein ausklammert, besteht aus seiner Sicht die Bezeichnung des Menschen Jesus als Gott in einer Verwechslung der mythischen mit der wörtlichen Redeweise. Im Rahmen der mythischen Denkform kann man, so betont er, durchaus von einem Geschöpf behaupten, es sei wahrer Gott und wahrer Mensch. Falsch werde diese Aussage aber, wenn man sie wörtlich nehme und mit dem Wörtlichnehmen auch noch den Anspruch von universal bedeutsamer Einzigkeit beanspruche<sup>33</sup>.

Um das Ziel einer deabsolutierten Christologie argumentativ abzustützen, sammelt Hick alle Argumente der jüngeren Theologiegeschichte, die den historischen Jesus von dem Christus der griechischen Metaphysik trennen, die Verknüpfung des Inkarnations- mit dem Präexistenzgedanken als relativ späte Überhöhungsstrategie ausweisen und Jesu Erlöserfunktion von der Zwei-Naturen-Lehre abkoppeln. In einem frühen Aufsatz des Jahres 1966 hat Hick vorgeschlagen, den nicänischen Begriff der Homoousie durch den

Begriff der Homoagape zu ersetzen<sup>34</sup>. Obwohl Jesus ganz und gar nur Mensch gewesen sei, dürfe das Phänomen seiner Agape als Ereignis der noumenalen göttlichen Liebe bezeichnet werden. Gottes Liebe und Jesu Liebe würden somit eine kausale Ereigniskontinuität bilden («continuity-of-agapéing»<sup>35</sup>) und also die Bezeichnung des Handelns Jesu als nicht nur qualitativ, sondern auch numerisch identisch mit dem Handeln Gottes erlauben. Hick hat wohl selbst gespürt, dass er mit der bloßen Behauptung, die Liebe des Menschen Jesus sei identisch mit der Liebe Gottes, die Frage nach den Voraussetzungen einer solchen Identität nicht geklärt hat. Deshalb wendet er sich in einer späteren Phase seiner Christologie der logischen Analyse des Bekenntnisses «Jesus ist der Sohn Gottes» zu. Er spricht von einem Wechsel der Blickrichtung: weg von dem biblisch bezeugten Jesus der Geschichte hin zu dem präexistenten bzw. innertrinitarischen Sohn. Aus seiner Sicht ist der Satz «Jesus ist Gottes Sohn» eine metaphorische, der Satz aber «Jesus ist Gott der Sohn» eine metaphysische Aussage. Der Übergang von der metaphorischen zur metaphysischen Identifikation Jesu mit dem innertrinitarischen Sohn ist aus seiner Sicht der sich schon im vierten Evangelium ankündigende und von den christologischen Konzilien zur Norm erhobene Sündenfall der christlichen Theologiegeschichte mit ihren Tendenzen zur Verabsolutierung eines sich imperialistisch gebärdenden Christentums<sup>36</sup>. Hick trifft sich mit seinem amerikanischen Mitstreiter Leonard Swidler<sup>37</sup> nicht nur auf dem Felde der historischen Kritik, sondern auch in der Sprachanalyse der christologischen Lehraussagen. Doch während er die metaphysischen Termini von Nicäa und Chalkedon eliminiert, will Swidler auf dem Boden der alten Bekenntnisformeln bleiben und diese selbst deabsolutieren. Dies soll u.a. durch eine attributive Reformulierung der dogmatischen Definitionen geschehen, z.B. durch die Ersetzung der Seinsaussagen «wahrer Gott und wahrer Mensch» durch die Eigenschaftsaussagen «wahrhaft göttlich und wahrhaft menschlich»<sup>38</sup>.

Der schmale Sammelband, in dem John Hick mit weiteren sechs Theologen 1977 zum Gründer der «Pluralistischen Religionstheologie» wurde, geht aus von der Grundthese, dass das in allen Weltreligionen beschriebene Inkarnationsgeschehen von der christlichen Inkarnationschristologie mythologisch dargestellt wird. Inkarnation ist aus dieser Sicht ein anderer Ausdruck für Offenbarung. Und Offenbarung ist, wie beschrieben, ein Wesenszug Gottes bzw. des Göttlichen. Dieser Wesenszug kann durchaus anders als in den Metaphern der christlichen Inkarnationschristologie beschrieben werden. Wenn er aber inkarnationschristologisch dargestellt wird, dann ist – so betonen die Autoren der Magna Charta der «Pluralistischen Religionstheologie» unisono – zu beachten, dass alle Rede von der Menschwerdung eines Gottes mythologische und also nicht deskriptive Rede ist. Mythologische Rede aber wolle nicht das «An sich» einer Wirklichkeit,

sondern dessen Bedeutung «für uns» freilegen. Jesu Bedeutung liege folglich nicht in einer ontologischen Qualität, sondern in seiner erlösenden bzw. befreienden Wirkung auf seine Gläubigen<sup>39</sup>.

Hick versteht die traditionelle Rede von zwei ungetrennten und unvermischten Naturen einer einzigen Person als Verletzung des logischen Grundsatzes vom auszuschließenden Widerspruch. Er vergleicht die zentrale Aussage des Konzils von Chalkedon mit der Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat. Dabei übersieht er, dass die beiden Attribute «unvermischt» und «ungetrennt» nur dann einander widersprechen, wenn man die personale Einheit zweier verschiedener Wesenheiten als zumindest partielle Identität denkt.

Entscheidend für Hicks Chalkedon-Interpretation<sup>40</sup> ist die Ausblendung des denkbaren Zusammenhangs zwischen dem Dogma von der hypostatischen Union zweier unvermischter und ungetrennter Naturen mit dem Trinitätsdogma. Denn das Trinitätsdogma versteht Gott nicht als monolithische, sondern als relationale Einheit. Was Gott in dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu mitteilt, ist die Beziehung, die er selber ist als Vater zum Sohn und als Sohn zum Vater. Mit anderen Worten: Jesu Menschheit ist nicht identisch mit Gott. Das wäre allerdings eine absurde Behauptung. Jesu menschliche Natur ist auch nicht teilweise identisch mit der göttlichen Natur. Diese Meinung ist als Apollinarismus ausdrücklich verurteilt worden. Jesus lebt als wahrer Mensch – in allem uns gleich außer der Sünde – in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zum Vater, die Inbegriff der Personalität des innertrinitarischen Sohnes ist. Oder kürzer und prägnanter formuliert: Jesu Personalität ist die des ewigen Logos. Und weil keine Person eine andere Person werden kann, bezeichnet das Konzil von Ephesus den Menschen, den Maria nach der Empfängnis unter ihrem Herzen trägt, als göttliche Person von Anfang an.

### 3.2 Paul F. Knitter

Paul F. Knitter<sup>41</sup> – neben John Hick der im deutschen Sprachraum wohl bekannteste Repräsentant der «Pluralistischen Religionstheologie» – affirmiert die meisten der von Hick vorgetragenen Positionen, bezweifelt aber, dass es so etwas wie eine allen Interpretationen der Religionsgeschichte vorgelagerte Erfahrung des «Real an sich» bzw. des transzendenten Absoluten gibt. Das Absolute, so betont er, wird nicht vom Menschen ergriffen, sondern umgekehrt: Das Absolute ergreift den einzelnen Menschen im Medium unterschiedlicher Traditionen, Riten und Erfahrungen<sup>42</sup>. Knitter sieht in allen Religionen Kommunikationsgemeinschaften, die den einzelnen Gläubigen in Gestalt bestimmter Deutungssysteme zu einem Leben befähigen, das in unzähligen kategorialen Entscheidungen den geglaubten Sinn «tut».

Dogmen, Riten und Institutionen sind also kristallin gewordene Praxis und nur dann vor der Gefahr des Autoritarismus, des Fundamentalismus und des Traditionalismus gefeit, wenn sie gleichsam erneut verflüssigt werden in die befreiende Praxis erlösten und erlösenden Handelns. Wer sich im Medium einer soteriozentrischen Praxis unbedingt beanspruchen lässt, erfährt «das Göttliche», ja mehr noch, wird selbst zur Inkarnation des Absoluten in Welt und Geschichte.

Jesus Christus ist für Knitter nicht die einzige Inkarnation des unbedingten Sinns, wohl aber einzigartig. Jesus ist der eschatologische Prophet, der Gottes Gegenwart in diese Welt trägt, indem er Menschen bewegt, die Umkehr des Herzens zu wagen und so die Inkarnation des Göttlichen (das Ankommen der Gottesherrschaft) selbst zu vollziehen. Wenn die Mitglieder der von Jesus initiierten Kommunikationsgemeinschaft ihren Gründer als «den Einen», als «den Sohn Gottes», als «den Christus» bekennen, dann in einer Sprache, die Liebende sprechen, wenn sie einander beteuern: «Du bist mein ein und alles; Du bist der einzige Mann bzw. die einzige Frau für mich!». Knitter unterscheidet zwischen der «Einzigkeit an sich» und der «Einzigartigkeit für mich»; einzig «an sich» ist nur das Absolute; und das Absolute ist transzendent<sup>43</sup>. Wer Jesus aus Nazareth mit dem Absoluten im ontologischen Sinne identifiziert, «neigt nicht nur dazu, Jesus zu entmenschlichen, sondern auch Gott so zu vermenschlichen, dass sich das Gottsein auf Jesus beschränkt»<sup>44</sup>.

Für praktizierende Christen ist Jesus Christus das Medium, durch welches sie vom Absoluten ergriffen werden<sup>45</sup>. Wer nach dem Beispiel des Apostels Paulus Christus «anzieht» bzw. den kenotischen Altruismus des Nazareners mitvollzieht, erfährt – in der geschichtlich bzw. kategorial gelebten Orthopraxie – und keinesfalls in einer geschichtsunabhängigen Orthodoxie – den unbedingten Sinn, der alles Bedingte «einholt». Knitter wendet sich gegen das Identitätsdenken der Philosophie des Deutschen Idealismus und damit gegen das angeborene Streben des erkennenden Subjekts, alles begreifend «bewältigen» zu wollen. Mit den Vertretern der Frankfurter Schule kritisiert er die Begriffe des transzendentalen Subjekts als Verabsolutierungen der eigenen Projektionen und Zwecke. Er plädiert stattdessen für die Entdeckung des Absoluten im ganz Anderen. Der Andere kann nicht begriffen, wohl aber anerkannt werden. Oder anders gesagt: Das Absolute ist niemals Objekt eines Subjekts, sondern die stete Verneinung aller Objektivationen des Subjekts. Das Absolute ist aber auch nicht das dem Subjekt schlechthin Entzogene; denn es begegnet dem Einzelnen im Anruf des Anderen durchaus innerweltlich und geschichtsimmanent<sup>46</sup>.

Paul F. Knitter bezeichnet Jesus nicht deshalb als den Christus, weil dieser eine Mensch mit dem Absoluten identisch ist, sondern weil er jeden, der sich von ihm ergreifen lässt (den Christen), unbedingten Sinn erfahren lässt.



Also liegt der Absolutheitsanspruch Christi oder des Christentums nicht in der hypostatischen Union Jesu mit dem innertrinitarischen Logos, sondern ganz im Gegenteil in der von Jesus selbst bezeugten Differenz zwischen ihm, der sich vom Absoluten ergreifen lässt, und dem Absoluten, das ihn ergreift. Jesus ist für Knitter gerade deshalb der Christus, weil das Absolute in ihm nicht als raumzeitlich fixierbares Objekt, sondern als Sinn begegnet. Anders gesagt: Wer Jesus als den Christus glaubt, kann das Absolute nicht objektivierend begreifen oder «haben», wohl aber tun. Knitter sieht den eigentlichen Grund für die langen Perioden eines weltflüchtigen Heilsindividualismus in einer Christologie, die den Erlöser in Begriffe fasst, statt ihn in das eigene Leben zu übersetzen, die also den Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie in sein Gegenteil verkehrt<sup>47</sup>.

Und was für das Christentum gilt, gilt entsprechend auch für alle anderen Religionen<sup>48</sup>: Wenn sie ihren Absolutheitsanspruch nicht mehr als Besitz absoluter Wahrheit, sondern als Anspruch des Absoluten an die eigene Wahrhaftigkeit verstehen, ihre Dogmen, Normen und Riten als Wege befreiender Praxis interpretieren, sind sie gerade in der Treue zur eigenen Tradition zunehmend authentische Offenbarungen des Absoluten.

Obwohl Knitter immer wieder unterstreicht, dass das Absolute den einzelnen Gläubigen stets konkret bzw. geschichtlich – d.h. mittels der kognitiven Gehalte einer bestimmten Konfession – beansprucht, sagen doch diese kognitiven Gehalte über das Absolute nichts aus; sie sind das bloße Medium des Absoluten. So gesehen kann auch eine Psychotherapie oder der Marxismus das Medium sein, durch welches ich mich unbedingt beanspruchen lasse. Die Frage, warum ich mich überhaupt von etwas Bedingtem – z.B. von einem Ereignis, einer Tradition oder dem Menschen Jesus – zu unbedingtem Engagement verpflichten lassen darf und soll, wird von Knitter nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet. Knitter begnügt sich mit der Behauptung, dass jeder Gläubige, der die Traditionen seiner Religion nicht nur bekennt, sondern auch in das eigene Tun übersetzt, unbedingten Sinn erfährt.

### *3.3 Raimundo Panikkar*

Raimundo Panikkar, 1918 als Sohn einer spanischen Katholikin und eines indischen Hindu geboren, beschreibt die Wirklichkeit, die Hick «the Real an sich» und die Knitter «das Absolute» nennt, als «das Mysterium», das allem Seienden zugleich immanent und transzendent ist. Mit Hick spricht Panikkar von einer vorreflexen Erlebnisebene reiner Erfahrung. Aber im Unterschied zu Hick bezeichnet er dieses reine Erfahren oder Erleben nicht als kognitiv blind. Denn wo immer ein Hindu, ein Moslem oder ein Christ seinen Weg konsequent geht<sup>49</sup>, erschließt sich ihm dieselbe «kosmotheandrische Einheit

der Wirklichkeit». Unter Anwendung der Terminologie des Konzils von Chalkedon spricht Panikkar von einer untrennbaren und zugleich unvermischten Einheit zwischen Gott und Mensch und Kosmos. Die direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit alles Seienden wird dem Christen durch den trinitarisch verstandenen Christus erschlossen. Denn die Trinitätslehre erklärt, wie Gott und Mensch und Kosmos trotz unbedingter Verschiedenheit untrennbar sind<sup>50</sup>. In der sich nicht vermischenden Durchdringung von Kosmos, Mensch und Gott sieht Panikkar «das Mysterium», das in jeder echten religiösen Erfahrung berührt wird. «Wahr» – so betont er – ist eine religiöse Erfahrung dann zu nennen, wenn sie den «kosmotheandrischen» Einheits- und Konstruktionspunkt der Wirklichkeit berührt.

Vor dem Hintergrund seiner Begegnung mit den asiatischen Religionen will Panikkar nicht entscheiden, ob das «kosmotheandrische Prinzip» personal oder impersonal zu verstehen ist. Offenbarung geschieht überall, wo sich einem einzelnen Gläubigen oder einer Glaubensgemeinschaft das besagte Prinzip nicht nur kognitiv, sondern auch intuitiv und existenziell erschließt. Von der christlichen Tradition herkommend, gibt Panikkar dem kosmotheandrischen Prinzip den Namen «Christus», den er aber ebenso wenig wie Hick und Knitter mit dem historischen Jesus identifiziert. Vielmehr ist dieser Name «ein lebendiges Symbol für die Totalität der Wirklichkeit: menschlich, göttlich und kosmisch»<sup>51</sup>. Jeder Name kann ein neues «Realsymbol» des trinitarischen bzw. kosmotheandrischen Prinzips werden. Dabei ist zu beachten: Das Mysterium hat nicht viele Namen, als ob es auch außerhalb seiner Namen existierte. «Diese Wirklichkeit ist viele Namen, und jeder Name ist ein neuer Aspekt, eine neue Manifestation und Offenbarung der Realität.»<sup>52</sup>

Panikkar betont: «Nur für den Christen ist «das Mysterium» untrennbar mit Christus verbunden; nur für den Vishnu-Gläubigen ist das Mysterium ohne Zweifel mit Vishnu verbunden, oder mit der Form des Göttlichen, die ihn zur Befreiung, moksa, geführt hat.»<sup>53</sup>. Außerhalb des je konkreten Glaubensvollzugs ist «das Mysterium» durchaus trennbar von seinen vielen Namen. Aber da, wo der Einzelne oder die konkrete Glaubensgemeinschaft glaubt, ist das Mysterium untrennbar von jeweils einem seiner bestimmten Namen.

Wie Hick wirft auch Panikkar den christologischen Konzilien der alten Kirche eine Vergöttlichung des Endlichen, eine Verabsolutierung des geschichtlichen Jesus und – damit verbunden – eine imperialistische Universalisierung der eigenen Deutungsmuster und Traditionen vor. Und wie Swidler versucht auch Panikkar, die vertrauten Termini der christlichen Tradition durch Neuinterpretation zu retten. Dabei entgeht ihm die eigentliche Sinnspitze des Horos von Chalkedon, der ja gerade nicht behauptet, dass Jesu Menschsein identisch sei mit dem Gottsein des innertrinitarischen



Sohnes, sondern im Gegenteil das unverkürzte Menschsein des Erlösers als Ort der realen Offenbarkeit Gottes (näherhin der Beziehung des Sohnes zum Vater) bezeichnet. Deshalb ist er – aber auch nur er – viel mehr als ein Name «des Mysteriums». Deshalb ist er nicht nur für die, die ihn glauben, untrennbar vom Mysterium, sondern auf Grund seiner hypostatischen (personalen) Union mit dem innertrinitarischen Logos der eine und einzige Mensch, der von sich sagen kann: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 12,21.45).

### *3.4 Perry Schmidt-Leukel*

Perry Schmidt-Leukel – im deutschen Sprachraum der wohl entschiedenste Verfechter der «Pluralistischen Religionstheologie» – hat sich Hicks Thesen fast durchgehend zueigen macht. Ja, er empfiehlt<sup>54</sup> mit den Geist-Christologien u.a. von Geoffrey Lampe, Paul W. Newmans<sup>55</sup> und Roger Haight<sup>56</sup> eine noch konsequentere Abkehr von der traditionellen Zwei-Naturen-Christologie als sein Lehrmeister<sup>57</sup>. Wörtlich bemerkt er: Jesus «ist wahrer Gott, weil und insofern es wirklich Gott ist, der in ihm und durch ihn wirkt, und er ist wahrer Mensch, weil es ein echter und wirklicher Mensch ist, in dem und durch den Gott handelt. Doch ist dieses paradoxe Verhältnis von Gottheit und Menschheit nicht exklusiv dem Menschen Jesus zueigen, sondern eine unausweichliche Bestimmung jeglicher Form von göttlicher Immanenz. Ihre Besonderheit hinsichtlich des Menschen Jesus erhält sie zum einen dadurch, dass hier göttliche Immanenz näherhin als soteriologische und revelatorische Wirksamkeit bestimmt ist, und zum anderen durch die weiteren spezifischen Züge, die die Offenbarung und das Heilswirken Gottes durch Jesus in der christlichen Tradition hervorgerufen haben. In diesen spezifischen Zügen ist Jesus zweifellos einzigartig. Aber er ist nicht einzig in dem Sinne, dass Gott nur hier der endlichen Wirklichkeit immanent wäre.»<sup>58</sup>

In Anlehnung an sein Vorbild John Hick verweist Perry Schmidt-Leukel auf die Tatsache, dass die große Mehrheit der Exegeten den Terminus «Auferstehung» zugunsten der für ursprünglicher gehaltenen Bezeichnung «Auferweckung» eliminiert und das Osterereignis als ausschließliches Handeln Gottes an dem toten Jesus darstellt. Kommentierend bemerkt er: «Jesus erhebt sich nicht etwa aus eigener – göttlicher – Wesenskraft aus dem Tod, vielmehr wird er von Gott aus dem Tod erweckt. Genau in diesem rettenden Handeln, durch das Gott seinen Knecht nicht im Tod belässt, bekennt sich Gott zu Jesus. Gott hat sich nicht von Jesus abgewendet. Jesus ist kein von Gott Verfluchter. Im Gegensatz zu der Verwerfung durch die politischen und vermutlich auch religiösen Autoritäten bestätigt Gott Person und Verkündigung Jesu.»<sup>59</sup>

Schmidt-Leukel kennt die fast fünfzehn Jahrhunderte lang unangefochtene Gegenthese, dass die hypostatische Union des ewigen Logos mit dem

Geschöpf Jesus auch durch dessen physischen Tod nicht beendet wird. Und er weiß auch, dass die meisten Exegeten zwischen dem Sach- und dem Erkenntnisgrund des Jesus als des Christus unterscheiden. Sie verlegen zwar den entscheidenden Offenbarungsakt in ein transgeschichtliches Handeln des Vaters an dem toten Sohn, leugnen aber im Unterschied zu den genannten Vertretern der «Pluralistischen Religionstheologie» nicht, dass Jesus dem ewigen Logos von Anfang an hypostatisch geeint war.

Schmidt-Leukel beruft sich auf prominente Theologen wie Karl Rahner oder Hansjürgen Verweyen. Sogar Thomas von Aquin wird von ihm als Kronzeuge vorgeführt<sup>60</sup>. Doch diese Instrumentalisierung ist nur möglich, weil er jeweils einen Aspekt der genannten Autoren herausgreift und mit völlig verändertem Vorzeichen in sein System der «Pluralistischen Religionstheologie» einbaut. Im Kontext seiner Ausführungen über das Ostergeschehen beruft er sich auf die These von Hansjürgen Verweyen, dass Jesus nicht erst durch die Auferweckung zum Offenbarer Gottes werde<sup>61</sup>. Doch er verschweigt, dass gerade Verweyen an der Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (an der Einzigkeit der hypostatischen Union) festhält und mit dem Begriff Offenbarung nicht eine graduell zu bestimmende Immanenz des göttlichen im menschlichen Handeln, sondern die strikt singuläre und daher unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in den dreiunddreißig Jahren des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu bezeichnet<sup>62</sup>. Unerwähnt bleibt ferner, dass Verweyen Ostern als historisches Ereignis versteht, weil dieses Geschehen aus seiner Sicht kein einseitig transgeschichtliches Handeln des Vaters an dem toten Jesus, sondern zumindest auch ein Handeln Jesu selbst auf Grund seiner völlig singulären Beziehung (hypostatische Union) zum Vater ist. In Verweyens Darstellung ist das Ostergeschehen keine bloße Bestätigung des Menschen Jesus durch seinen göttlichen Vater, sondern Konsequenz seiner ontologisch zu bestimmenden Einzigkeit<sup>63</sup>.

Besonders gern beruft sich Schmidt-Leukel auf Karl Rahner<sup>64</sup>, weil dieser das Inkarnationsereignis als «einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit»<sup>65</sup> bezeichnet. Er bemerkt dazu: «Der Gedanke eines höchsten Falls menschlichen Wesensvollzugs setzt voraus, dass es in abgestuften Graden andere, weniger hohe, weniger geglückte, aber durchaus ebenfalls echte Fälle eines solchen Wesensvollzugs gibt. Könnte es dann nicht aber prinzipiell auch andere gleichermaßen hohe, gleichermaßen geglückte Fälle dieses Wesensvollzugs geben? Ja, ist, wenn es sich denn wirklich um Fälle eines menschlichen *Wesensvollzugs* handeln soll, nicht geradezu mit dieser Möglichkeit zu rechnen? Wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn es unter allen Menschen nur bei einem einzigen von ihnen im vollen Sinn zum Vollzug des menschlichen Wesens gekommen sein sollte? Wäre dies nicht um so merkwürdiger, als dabei vorauszusetzen ist, dass von Gott her den Menschen alles zu einem solchen gelungenen Wesensvollzug

drängt, dass also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen überall und immer schon nach konkreter Gestaltwerdung in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen drängt?»<sup>66</sup>

Mit diesem Kommentar wird die Aussageintention Rahners geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Denn wenn Rahner vom «einmalig höchsten Wesensvollzug» spricht, will er einerseits deutlich machen, dass Gott sich nicht in irgendeiner Kreatur, sondern einzig und allein in einem Menschen aussagen kann. Zugleich aber will er jenseits der problematischen Begriffe «Natur» und «Person» ausdrücken, dass die Einzigkeit des einen Menschen, in dem Gott sich de facto als er selbst aussagt, integraler Bestandteil der Einzigkeit jener Beziehung zum Vater ist, auf Grund deren der Mensch Jesus unter den Bedingungen von Raum und Zeit die Person des ewigen Logos *ist*. Ein Blick in den sechsten Gang von Rahner «Grundkurs» genügt, um die Einseitigkeit der von Schmidt-Leukel gelieferten Interpretation zu entlarven. Rahner selbst nämlich argumentiert aszendenz- und deszendenzchristologisch zugleich. In Bezug auf die Tatsache, dass der Mensch das einzige Geschöpf ist, das aufgrund seiner Geistbegabung sich selbst transzendieren kann, darf man die Inkarnation als höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit beschreiben. Von Gott her betrachtet aber – also deszendenzchristologisch – heißt Menschwerdung, dass Gott nicht nur einen Menschen benutzt, um durch ihn etwas zu sagen, sondern dass er sich selbst als Mensch aussagt<sup>67</sup>. Ein Mensch aber ist immer ein Unikat. Gott kann, wenn die Individualität eines Menschen zu seiner Selbstaussage gehören soll, nicht von der Einzigkeit des Menschen, in dem er sich mitteilt, getrennt werden. Insofern nennt Rahner das Ereignis der Inkarnation des ewigen Logos in dem einen Menschen Jesus ausdrücklich «einmalig» und «unwiederholbar»<sup>68</sup>.

Es ist bezeichnend, dass Schmidt-Leukel das Thema «Offenbarung» in den Mittelpunkt seiner 2005 veröffentlichten Summe stellt, ohne deshalb eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seinen Kritikern zu bieten. Statt einer systematischen Auseinandersetzung mit der Gegenposition von Thomas Pröpper, bietet er auf zwei Seiten eine völlige Verzeichnung dessen, was der Münsteraner Theologe trinitätstheologisch und freiheitsanalytisch als hypostatische Union erklärt. Weil Schmidt-Leukel im Unterschied zu Pröpper auf die Beantwortung der Frage verzichtet, was Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten als Erlöser getan hat, kann er nicht verstehen, warum der Münsteraner Theologe von einer Untrennbarkeit der Liebe Gottes von dem Erlösungswerk Jesu Christi spricht. Er schreibt: «Natürlich ist Pröpper in dem Grundgedanken zuzustimmen, dass Gottes Liebe sich *für uns* erst voll als solche mitteilt, wenn sie uns «offenbar» wird. [...] Aber daraus folgt eben nicht, wie Pröpper offensichtlich unterstellt, dass sich die Liebe Gottes – zumindest für uns – erst durch ihre Offenbarung in Jesus

realisiert oder konstituiert. [...] Wenn Gottes Liebe die eigentliche Triebfeder ihrer sich selbst mitteilenden Offenbarung ist und wenn sie wirklich bedingungslos alle Menschen umfasst, dann ist davon auszugehen, dass sie nicht erst bei Jesus, sondern im Leben eines jeden Menschen nach Aufnahme und Verwirklichung drängt. Dann aber ist auch anzunehmen, dass sich hiervon bereits vor und unabhängig von Jesus zahlreiche Zeichen finden, die es nur zu erkennen und zu lesen gilt: Zeichen, die in anderen kulturellen und kontextuellen Zusammenhängen diese heilstiftende Liebe Gottes repräsentieren und dadurch – wie bei Jesus – mitkonstitutiv werden für das Heil jener, die diese Zeichen vernehmen. Mit Roger Haight<sup>69</sup> gesprochen heißt dies: «Wenn Gott das ist, als was Jesus ihn offenbart, nämlich universaler Erlöser, dann ist in der Tat zu erwarten, dass es noch andere historische Vermittlungen dieser Erlösung gibt».<sup>70</sup>

Die Vereinbarkeit der beiden Pole «bleibende Transzendenz» und «reale Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte» wird von Perry Schmidt-Leukel mit eben den Kategorien erklärt, die sich wie rote Fäden durch die Inspirationschristologien der eingangs genannten Autoren ziehen. Zwischen Logos und Pneuma wird nicht unterschieden. Denn die gesamte Schöpfung und Geschichte ist für Schmidt-Leukel ebenso wie für Geoffrey Lampe oder Piet Schoonenberg ein kontinuierlicher Prozess der Selbsterschließung Gottes durch dessen energetische Außenwirkungen «Logos» und «Pneuma». Die Frage, ob unter dieser Voraussetzung der Schöpfungsbegriff der jüdisch-christlichen Tradition und also der radikale Hiatus zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie christologisch die Unvermischtheit des wahren Menschseins mit dem wahren Gottsein gewahrt bleibt, wird von Schmidt-Leukel nur indirekt mit einer Fußnote zur Habilitationsschrift von Magnus Striet beantwortet. Schmidt-Leukel erspart sich eine Auseinandersetzung mit Striets These über die Unvereinbarkeit jedes Partizipationsdenkens mit dem christlichen Schöpfungsbegriff<sup>71</sup> und weicht auch jeder Diskussion mit der großen Arbeit von Georg Essen über eine freiheitsanalytische Reformulierung der Enhypostasielehre aus<sup>72</sup>. Seine Fußnote zu Striet erschöpft sich in dem Hinweis auf die tiefe Verankerung des neuplatonischen Partizipationsdenkens in der christlichen Tradition<sup>73</sup>.

Entscheidend bleibt in der Auseinandersetzung mit allen Repräsentanten der «Pluralistischen Religionstheologie» die Bestimmung des Begriffs der Selbstoffenbarung des Absoluten, der transzendenten Wirklichkeit bzw. «des Mysteriums». Hick und Schmidt-Leukel sprechen von dem Gott, der als Geistwesen allem Seienden immanent sein kann. Knitter beschwört die Erfahrung dessen, was mich unbedingt angeht. Und Panikkar bezeichnet die direkte Proportionalität von Transzendenz und Immanenz als Eigenschaft eines sich überall offenbarenden und gleichzeitig entziehenden Mysteriums. Von einer Trinitätslehre kann bei keinem von ihnen die Rede



sein. Deshalb kann auch keiner von ihnen verstehen, dass ein Mensch, dessen Persönlichkeit (Einzigkeit) die des innertrinitarischen Sohnes ist, als wahrer Mensch die Offenbarkeit des einzigen Sohnes beim Vater und also – bezogen auf die gesamte Menschheitsgeschichte – ein streng singuläres Ereignis ist.

Das Herz des Christentums liegt in dem Anspruch Jesu, als wahrer Mensch in Raum und Zeit dieselbe Beziehung zu dem als «Vater» bezeichneten Gott zu leben, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist. Jesu Beziehung zu Gott ist wesentlich verschieden von jedem in geschöpfliche Worte oder Zeichen gekleideten Versuch, den Unaussprechlichen auszusprechen. Weil Jesu Beziehung zum Vater nicht die Beziehung eines von Josef gezeugten und von Maria geborenen Menschen zu Gott, sondern von Anfang an Konstitutivum seiner Persönlichkeit ist, darf Jesus als einziger Mensch der Welt- und Religionsgeschichte von sich sagen: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 12,45). Der Kern und die Mitte des christlichen Glaubens liegt in der hypostatischen (personalen) Union des Menschen Jesus mit dem innertrinitarischen Logos<sup>74</sup>. Wenn diese Mitte aufgegeben wird, ist das Grunddogma der «Pluralistischen Religionstheologie», dass alle mit dem Wort «Offenbarung» versehenen Geltungsansprüche gleichgültig<sup>75</sup> sind, die logische Konsequenz. Dann nützt es auch nichts, wenn christliche Theologen Kriterien benennen, an denen gemessen die Offenbarungsreligion Christentum den Offenbarungsreligionen z.B. des Islam oder des Buddhismus überlegen erscheint. Denn solche Kriterien entspringen stets der eigenen Perspektive und können von jeder Weltreligion in Bezug auf konkurrierende Religionssysteme formuliert werden<sup>76</sup>. Es geht vielmehr um die Entscheidung der grundsätzlichen Frage, ob die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sachlich etwas ganz anderes ist als das, was die genannten Vertreter der «Pluralistischen Religionstheologie» das graduell mehr oder weniger intensive Erscheinen der transzendenten Wirklichkeit nennen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> M. Doss, Geist-Christologie, in: LThK <sup>3</sup>XI, 87.

<sup>2</sup> Vgl. bes. P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, ins Deutsche übers. v. W. Immler, Regensburg 1992. – Über die Genese von Schoonenbergs Geist-Christologie informiert umfassend und kritisch zugleich: B. Blankenberg, Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs, Mainz 2000.

<sup>3</sup> Zunächst hat sich Schoonenberg nur gegen die traditionelle Lehre von der «Anhypostasie» der menschlichen Natur Jesu Christi gewandt und eine Umkehrung dieser Lehre in dem Sinne gefordert, dass man von der «Enhypostasie» der göttlichen Natur in der Person des Menschen Jesus statt umgekehrt von der «Enhypostasie» der menschlichen Natur in der Person des Logos sprechen solle. Da jedoch die Behauptung, der Logos finde seine Persönlichkeit durch das In-Sein in der Person des Menschen Jesus, die Frage aufwirft, wie eine geschöpfliche Person Konstitutivum einer göttlichen

Qualität sein könne, gelangt Schoonenberg zu einer neuen These, nämlich der von der «wechselseitigen Enhypostasie». Erst in den jüngsten Veröffentlichungen wird ihm bewusst, dass dieses Etikett die Grundfrage nach der Präexistenz des Logos nur verdeckt, aber nicht klärt. Also entschließt er sich zu einer «Trinitätslehre», die nur noch dem Vater Personsein im strengen Sinne zuspricht und dessen «Außenformen» als Logos und Pneuma charakterisiert. Vgl. dazu die aufschlussreiche Analyse von: G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio Fidei 5), Regensburg 2001, 85–95.

<sup>4</sup> In Kaspers christologischen Handbuch ist der Heilige Geist keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der im Logos und erst recht keine zweite Bezeichnung für die «Beziehung Gottes nach außen». Dass Gott Geist ist, bedeutet aus der Sicht Walter Kaspers: Gott ist als Vater ganz im Sohn, und Gott ist als Sohn ganz im Vater, ohne dass der Vater den Sohn in sein Vatersein und ohne dass der Sohn den Vater in sein Sohnsein aufhebt. Die Frage, woher wir das wissen, lässt sich kurz und prägnant beantworten: «Durch Jesus Christus.» Er war der Mensch, der ganz im Anderen seiner selbst sein konnte – Geheimnis des Heiligen Geistes! Er war so sehr in seinem Vater, dass er von sich sagen durfte: «Wer mich sieht, sieht den Vater.» (Joh 10,30; 16,15) Und er war so sehr in den Menschen, denen er begegnete, dass er sagen durfte: «Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der hat das Leben, das nicht sterben kann.» (Joh 6,56). Vgl. W. Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311–341.

<sup>5</sup> Der Sammelband «Lux Mundi» (1889) ist der wichtigste in einer ganzen Reihe von Bänden: z.B. *Essays and Reviews* (1860); *Foundations* (1912); *Essays Catholic and Critical* (1926); *Soundings* (1962). Die elf Autoren des Sammelbandes «Lux Mundi» – u.a. Charles Gore und John R. Illingworth – waren ausnahmslos mit der Universität Oxford verbunden. Vor dem Hintergrund der griechischen Patristik und der idealistischen Philosophie T.H. Greens (1836–1882) ging es ihnen vor allem um die Versöhnung der Inkarnationschristologie mit der historisch-kritischen Exegese und der Evolutionstheorie.

<sup>6</sup> Im Kern beruht die kenotische Christologie auf der Annahme, dass der präexistente Sohn gemäß Phil 2,6ff alle göttlichen Eigenschaften so weit abgelegt hat, dass er im Ereignis der Inkarnation nur in Bezug auf seine Personalität (Beziehung zum Vater) ein und derselbe blieb. Vgl. dazu: M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

<sup>7</sup> Von Frank Weston (*The One Christ. An Enquiry into the Manner of the Incarnation*, London 1907) bis zu Thomas V. Morris (*The Logic of God Incarnate*, Ithaca/London 1986) lässt sich die These verfolgen, das göttliche Bewusstsein Jesu habe jederzeit vollen Zugang zu seinem menschlichen Bewusstsein gehabt, umgekehrt jedoch das menschliche nur einen sehr eingeschränkten Zugang zum göttlichen Bewusstsein.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Analyse von Ulrike Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (FSÖTh 84), Göttingen 1998, bes. 236–297.

<sup>9</sup> Wenige Wochen nach Erscheinen dieses Sammelbandes erschien eine von Michael Green edierte Gegenschrift: *The Truth of God Incarnate*, London 1977. Wichtige Beiträge zur Debatte lieferten: N. Anderson, *The Mystery of the Incarnation*, London 1978; D. Cupitt, *The Debate about Christ*, London 1979; M. Goulder (Hg.), *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, London 1979; C.E. Cunton, *Yesterday and Today. A Study of Continuities in Christology*, London 1983; A.E. Harvey (Hg.), *God Incarnate. Story and Belief*, London 1981; R.T. Herbert, *Paradox and Identity in Theology*, Ithaca 1979; J. Hick, *God has many Names*, London 1980; J.P. Mackey, *Jesus the Man and the Myth. A Contemporary Christology*, London 1982; T.F. Torrance (Hg.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, Edinburgh 1981; K. Ward, *Holding fast to God. A Reply to Don Cupitt*, London 1983; M. Wiles, *Faith and the Mystery of God*, London 1982; J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster 1994.

<sup>10</sup> «Das Buch löste einen Schock aus. Schon am Erscheinungstag war die erste Auflage vergriffen. Innerhalb der ersten acht Monate wurden über 30000 Exemplare verkauft. Die Diskussion in der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit schlug so hohe Wellen, wie es seit J.A.T. Robinsons Buch «Honest to God» fünfzehn Jahre zuvor nicht mehr der Fall gewesen war.» (I.U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 1).

<sup>11</sup> Vgl. J.R. Illingworth, *The Incarnation in Relation to Development*, in: Ch. Gore (Hg.), *Lux Mundi*, London 1889, 132-157; ders., *Divine Immanence. An Essay on the Spiritual Significance of Matter*, London 1898, bes. 23-81.151-165.

<sup>12</sup> Vgl. C. Raven, *The Creator Spirit*, London 1928.

<sup>13</sup> Vgl. J. Caird, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Edinburgh 1880, bes. 16-38; ders., *The Fundamental Ideas of Christianity. Being the Gifford Lectures on Natural Theology 1892-93 and 1895-96*, 2 Bde., Glasgow 1899, bes. Bd. I, 140-165; Bd. II, 100-146.

<sup>14</sup> Vgl. W.R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought (The Hulsean Lectures at Cambridge 1925-26)*, London 1926, bes. 27-76.

<sup>15</sup> Auf das Wesentliche konzentrierte Analysen bieten: Link-Wieczorek (Anm. 8) 248-265; M. Preß, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2001, 5-13.

<sup>16</sup> Vgl. W.C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, bes. 107-129. – Ein vollständiges Werksverzeichnis und einen Überblick über die Genese des Denkens von Smith bietet Andreas Grünschloß: *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik [FSÖTh 71]*, Göttingen 1994, 321-341.

<sup>17</sup> In seinem wohl bekanntesten Werk *«The Meaning and End of Religion»* (1963) plädiert Smith für eine Reduktion aller Objektivationen (Religionen) auf die zugrunde liegende Erfahrung. So kommt er zu der These, der Begriff Religion «sei irreführend und unnötig, da die ursprüngliche Lebendigkeit persönlichen Glaubens, sowie ein angemessenes Verstehen dieses religiösen Erlebens, durch seine reifizierenden, abstrahierenden und entpersonalisierenden Konnotationen ernsthaft verhindert wird. Dies zeige sich auch in dem massiven Protest religiöser Menschen in West und Ost gegen den Gebrauch des Begriffs. Es sei daher geradezu die Aufgabe moderner religiöser Reformen, den Menschen zu helfen, dass ihre Religion nicht zwischen sie und Gott tritt». Die akademische Religionswissenschaft müsse die «Religiosität» (religiousness) der Menschen zu verstehen suchen, d.h. die jeweilige Art und Weise, «sich im Universum zuhause zu fühlen». [...] Smith schlägt anstelle des Religionsbegriffs ein bipolares Konzept von personal faith und cumulative tradition vor und verbindet damit einen hohen Anspruch: Mit diesem polaren Instrumentarium soll es möglich sein, alles zu beschreiben, was jemals in der religiösen Menschheitsgeschichte geschehen ist – sei es innerhalb oder außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, sei es aus der Sicht von Skeptikern oder aus der Sicht von Glaubenden.» (Grünschloß [Anm. 16] 161f).

<sup>18</sup> Eine vollständige Auflistung der Werke von John Hick findet sich bei Gavin D'Costa (*John Hicks Theology of Religions. A Critical Evaluation*, London 1987, 215-231) und bei Joseph Thanavelil Kurian (*Language, Faith and Meaning. A Critical Study of John Hicks Philosophy of Religion. Towards a Metaphilosophical Approach to Philosophical Theology [Diss. Pontificia Univ. Gregoriana]*, Rom 1990, 105-135). Eine umfassende Bibliographie zum Werk von John Hick für den Zeitraum von 1952 bis 1991 bietet: Arvind Sharma (Hg.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London 1993, 247-265; darüber hinaus: K. Joswowitz-Schwellenbach, *Zwischen Chalkedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 5)*, Martinsried 2000, VI-XXII; B.E. Koziel, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien 17)*, Frankfurt 2001, 872-891; C. Heller, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption, Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 28*, Münster 2001, 485-503.

<sup>19</sup> Eine erste Gestalt findet Hicks Religionsphilosophie in dem kleinen Bändchen: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1963, <sup>4</sup>1990. Darauf baut jenes Werk auf, das man als Summe von Hicks Denkweg bezeichnen darf: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, <sup>2</sup>1992.

<sup>20</sup> C. Sedmak, *Wittgensteins Sprachspielmodell und die Pluralistische Religionstheologie*, in: *ZKTh 117* (1995) 393-415; hier: 399.

<sup>21</sup> G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 107.

<sup>22</sup> Vgl. Gäde (Anm. 21) 129f.

<sup>23</sup> Vgl. K. Hübner, *Mythos I. Philosophisch*, in: TRE XXIII (Berlin 1994) 597-608.

<sup>24</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, 45.

<sup>25</sup> Hick [Anm. 24] 300f.

<sup>26</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 96.

<sup>28</sup> J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London 1993, 177.

<sup>29</sup> Man kann vier Perioden der Oxforder Tradition unterscheiden: a) die Periode der Traktate (1833-1841), während der die führenden Köpfe ihre Vorstellungen in volkstümlichen Abhandlungen (tractarians, tractarianism) darstellten; b) die Periode des Ritualismus, die bis 1870 anhält und während der viele katholische Riten in der Kirche von England wieder eingeführt wurden; c) die Periode von 1870-1960, während der der Anglo-Katholizismus zunehmend zur dominierenden Kraft in der Kirche von England wurde; d) die Zeit nach 1960, in der es zur fast unüberwindbaren Kluft zwischen den konservativen Anglikanern der Oxforder Tradition und den liberalen Anglikanern um den Bischof John A.T. Robinson kommt.

<sup>30</sup> Hick [Anm. 24] 369f.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 350f.

<sup>32</sup> Vgl. J. Hick, *Christ and Incarnation*, in: Ders., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 148-164; ders., *Jesus and the World Religions*, in: Ders. (Hg.) *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia 1977, 167-185 (deutsch: *Jesus und die Weltreligionen*, in: Ders. [Hg.], *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194); ders., *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. Davis (Hg.), *Encountering Jesus*, Atlanta 1988, 5-22.

<sup>33</sup> Hick [Anm. 24] 372.

<sup>34</sup> Vgl. J. Hick, *Christ and Incarnation*, in: Ders., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 148-164. – Dazu: Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 7-22.

<sup>35</sup> Hick (Anm. 34) 164.

<sup>36</sup> Hick, *Jesus and the World Religions* [Anm. 32] 175.

<sup>37</sup> Dazu: L. Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990; ders., *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit*, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 104-119; ders., *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1993; ders., *Heutige Implikationen des jüdisch-christlichen Dialogs über Jesus Christus*, in: ZRGG 46 (1994) 333-351.

<sup>38</sup> Vgl. Swidler, *Eine Christologie* (Anm. 37) 110. – Dazu ausführlich: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: M. v. Brück u. J. Werbick (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? (QD 43)*, Freiburg 1993, 144-200; bes. 156-165.

<sup>39</sup> J. Hick, *Jesus and the World Religions*, in: Ders. [Hg.], *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 167-185; hier: 178.

<sup>40</sup> Dazu umfassend: G.H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990, bes. 263-309; Joswowitz-Schwellenbach (Anm. 18) 149-200.

<sup>41</sup> Als Summe von P.F. Knitters PRT gelten die folgenden beiden Bände: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985 (ins Deutsche übers. v. J. Wimmer: *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988); *Jesus and the Other Names, Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll/New York 1996.

<sup>42</sup> Mit Berufung auf die sprachphilosophischen Reflexionen von George Lindbeck wendet sich Knitter gegen Hicks These, die vielen Religionen seien unterschiedliche Interpretationen einer einzigen Wirklichkeit, auf die alle Menschen in Gestalt einer vorreflexiven Erfahrung verwiesen sind. Lindbeck wörtlich: Es kann «keine innere Erfahrung von Gott geben, die allen Menschen und allen Religionen gemeinsam ist. Es kann keine Erfahrungsmitte geben, weil [...] die Erfahrungen, die Religionen hervorrufen und formen, so verschieden sind wie die Interpretationsmuster, die sie umfassen. Anhänger verschiedener Religionen thematisieren die gleiche Erfahrung

nicht auf unterschiedliche Art und Weise, sie machen vielmehr unterschiedliche Erfahrungen» (G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, 40 [hier zit. nach: P.F. Knitter, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 203-219; 207].

<sup>43</sup> Vgl. Knitter, *Ein Gott* (Anm. 41) 119.

<sup>44</sup> Ebd. 132.

<sup>45</sup> Vgl. P.F. Knitter, *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?*, in: *Conc(D)* 16 (1980) 397-405; hier: 398f; ders., *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49 (1989) 505-516; hier: 509f; ders., *Katholische Religions-theologie am Scheideweg*, in: *Conc(D)* 22 (1986) 63-69.

<sup>46</sup> Vgl. Knitter, *Ist das Christentum* (Anm. 45) 399f.

<sup>47</sup> «Wir können in der Tat nur dann erfahren, was unsere christologischen Bekenntnisse und Titel wirklich bedeuten, wenn wir Jesus folgen und für Gerechtigkeit und Liebe arbeiten. Wie die Befreiungstheologen uns sagen, kommt Orthopraxie (d.h. für das Reich Gottes zu arbeiten) vor Orthodoxie (d.h. bekennende oder theologische Feststellungen über die Natur Jesu zu treffen) – obwohl die beiden Aspekte religiösen Lebens nicht voneinander getrennt werden können.» (Knitter, *Religion und Befreiung* [Anm. 42] 218).

<sup>48</sup> Vgl. P.F. Knitter, *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991) 230-237.

<sup>49</sup> Wie Knitter reduziert Panikkar den Anspruch jeder «Einzigkeit an sich» auf die relative «Einzigkeit für mich». Da, wo der einzelne Gläubige sich auf einen bestimmten religiösen Weg, eine bestimmte religiöse Erfahrung ganz einlässt, gibt es für ihn nur diesen einen Heilsweg, der nicht relativierbar oder überbietbar ist. Sobald man aber darüber mit anderen sprechen will und sie von ihrer ebenso einmaligen, einzigartigen und unüberbietbaren religiösen Erfahrung berichten, also auf der objektivierenden und reflektierenden Ebene, sieht man, dass es offensichtlich mehrere solcher unüberbietbaren und unrelativierbaren Heilserfahrungen gibt. Wörtlich bemerkt Panikkar: «Obgleich Christus in dem Sinne das Mysterium ist, als die Christuserfahrung das Erreichen des Mysteriums bedeutet, ist das Mysterium doch nicht vollkommen mit Christus identisch. Christus ist nur ein Aspekt des ganzen Mysteriums, obgleich er der Weg ist, wenn wir auf diesem Weg sind. Nur wenn wir nicht auf diesen Wegen wandeln, d.h., wenn wir nur Linien auf der Landkarte sind, gibt es auch «viele» Wege. Für den eigentlichen Wanderer gibt es nur einen Weg.» (R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, 32f).

<sup>50</sup> «Der Name Christi wird weder den Gedanken an eine unpersönliche, undifferenzierte (letzten Endes inhumane) Einheit zulassen noch eine letzte Dualität [...] Innerhalb der christlichen Tradition ist Christus ohne die Trinität nicht denkbar. [...] Ich gebe die christliche Tradition nur dann wieder, wenn ich berücksichtige, dass das Christus-Symbol das Symbol ist, das die Wirklichkeit in ihrer Totalität – geschaffen oder ungeschaffen – zusammenfasst.» (Ebd. 35f).

<sup>51</sup> Ebd. 35.

<sup>52</sup> Ebd. 37.

<sup>53</sup> Ebd. 33.

<sup>54</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 513-576.

<sup>55</sup> Deutlich von Lampe beeinflusst, stellt der kanadische Protestant Paul W. Newmans (*A Spirit Christology. Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Atlanta 1987) die Inspirationschristologie unter den hohen Anspruch eines Paradigmenwechsels. Damit meint er die konsequente Abkehr von allen Theologumena, die in Jesus mehr sehen als den Ort einer außerordentlichen Erfahrung der Einheit mit Gott. Das Reich Gottes ist für Newmans mit der Gegenwart Gottes als Geist identisch, während es bei Lampe erst als Ziel des Geistwirkens angestrebt wird. Damit will Newmans die Exklusivität eines christologischen Heilsweges und auch den von Lampe festgehaltenen Jesuzentrismus hinter sich lassen. Vgl. dazu die entlarvende Analyse von Preß (Anm. 15) 13-18.

<sup>56</sup> Eine knappe Zusammenfassung der Inspirationschristologie des amerikanischen Jesuiten Roger Haight (*Jesus, Symbol of God*, Maryknoll/New York 1999; ders., *The Case for Spirit Christology*,

in: *Theological Studies* 53 [1992] 257–287), bietet: H. Wagner, *Dogmatik*, Stuttgart 2003, 210–218. Er bemerkt: «Jesus Christus wird darin zum geschichtlich einzigartigen (für Haight aber keineswegs einzigen!) Vermittlungs- und Offenbarungssymbol einer ins Licht des menschlichen Bewusstseins gehobenen allgemein wirkenden Gottesgegenwart in Mensch und Welt» (215).

<sup>57</sup> Wo Hick die Simultaneität des göttlichen und des menschlichen Handelns als erfahrbares Faktum, das Paradox der Gott-Mensch-Einheit Jesu aber als nichtintelligibles Theorem bezeichnet, spricht Schmidt-Leukel (*Theologie der Religionen* [Anm. 54], 517f) von einer nicht befriedigenden Erklärung. Doch in der Sache verteidigt er seinen Helden auch da, wo dieser nach Ansicht seines Schülers verbal über die Stränge schlägt. So bemerkt er im Rahmen seiner jüngst erschienenen Systematisierung der zuvor veröffentlichten Einzelanalysen: «Mit der Deutung der Inkarnationsaussage als einer Metapher ist nach Hick die Formel von Chalkedon im Grunde überflüssig und nicht mehr relevant. Chalkedon will ja etwas dazu sagen, wie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus konzipiert werden muss, wenn man die Inkarnationsaussage als wörtliche Tatsachenbehauptung versteht. Interpretiere man die Inkarnationsaussage jedoch lediglich als Metapher, dann entfalle mit dieser Voraussetzung die Basis für die paradoxen Bestimmungen von Chalkedon. Aber ist dem wirklich so? Meines Erachtens geht Hicks Kritik in diesem Punkt zu weit. Denn mit dem, was Hick selbst als den wörtlichen Sinn hinter der Metapher der Inkarnation versteht, hält er an zwei fundamentalen Behauptungen fest: Zum einen an der Behauptung, dass es wirklich Gott war, den Jesus erfuhr, für den Jesus offen war und dem er in seinem Leben entsprach. Und zum anderen daran, dass Gott gerade dadurch tatsächlich durch Jesus wirken konnte.» (P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 287).

<sup>58</sup> Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 521.

<sup>59</sup> Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 553.

<sup>60</sup> Wie einseitig bzw. falsch Thomas durch Schmidt-Leukel interpretiert wird, zeigen: G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 253–257; M. Schulz, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: *MThZ* 51 (2000) 125–150; Koziel (Anm. 18) 819–825.

<sup>61</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 546–562.

<sup>62</sup> «Gegenüber der gnostischen Vorstellung von einem Scheinleib Jesu, den das Gottwesen gleichsam als Maskerade angenommen habe, hat die frühe Kirche zäh am Grunddogma der Inkarnation festgehalten: Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen ›Im Fleische‹ zu offenbaren, d.h. in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemeinsam hat. Wäre das ›Ein-für-allemal‹ Jesu erst in Ereignissen *nach* dem Tode Jesu begründet, dann wäre der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der *Inkarnation* in Richtung *Inspiration* verschoben.» (H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000, 344).

<sup>63</sup> Dazu: P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (Ratio Fidei 19)*, Regensburg 2003, 266–372.

<sup>64</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, *Theologie der Religionen* (Anm. 54) 532–542; ders., *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 270–304.

<sup>65</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg <sup>9</sup>1977, 216.

<sup>66</sup> P. Schmidt Leukel, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: *MThZ* 49 (1998) 307–334; 324.

<sup>67</sup> Solange die «endliche Vermittlung der göttlichen Selbstaussage nicht streng und im eigentlichen Sinne eine Wirklichkeit Gottes selbst darstellt, ist sie immer noch grundsätzlich vorläufig, überholbar, weil sie endlich und in dieser Endlichkeit nicht einfach Gottes Wirklichkeit selber ist und so von Gott selbst durch neue Setzung von Endlichem überholt werden kann. Soll also die Wirklichkeit Jesu, in der als Zusage und Annahme die Selbstmitteilung Gottes absoluter Art an die Gesamtmenschheit für uns (da ist), wirklich die unüberholbare und endgültige Zusage und Annahme sein, dann muß gesagt werden: sie ist nicht nur von Gott gesetzt, sondern ist Gott selbst. Ist diese



Zusage aber selbst eine menschliche Wirklichkeit als absolut begnadete und soll diese Zusage wirklich absolut Gottes selbst sein, dann ist sie die absolute Zugehörigkeit einer menschlichen Wirklichkeit zu Gott, also eben das, was wir, richtig verstanden, *unio hypostatica* nennen.» (Rahner [Anm. 65] 202). Weil die reale Selbstzusage Gottes an uns die menschliche Wirklichkeit bzw. das Faktum Jesus von Nazaret ist, «kann die Einheit zwischen dem Zusage und der Zusage nicht nur «moralisch» gedacht werden, wie etwa die zwischen einem menschlichen Wort (bloß Zeichenhaftem) einerseits und Gott andererseits, sondern nur als eine Einheit unwiderruflicher Art zwischen dieser menschlichen Wirklichkeit mit Gott, als eine Einheit, die eine Trennungsmöglichkeit zwischen der Verlautbarung und dem Verlautbarenden aufhebt, also das real menschlich Verlautbarte und die Zusage für uns zu einer Wirklichkeit Gottes selbst macht. Und eben dies sagt die *unio hypostatica*, dies und eigentlich nichts anderes» (ebd.).

<sup>68</sup> Michael Schulz (Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler, in: MThZ 51 [2000] 125-150) betont, dass Karl Rahner im Unterschied zu Perry Schmidt-Leukel die gesamte Menschheit als Unheilskollektiv auf den einen Mittler bezieht, der die Sünde der ganzen Welt getragen hat (vgl. ebd. 143f). Und wie Rahner nicht als Kronzeuge für die Christologie der PRT taugt, so auch Thomas von Aquin nicht. Denn: «Für Thomas ist die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur durch ihren einen und selbigen Existenzträger, die Person des Logos, die höchste Einheit, die überhaupt denkbar ist, von der Einheit Gottes abgesehen. Darum ereignet sich Inkarnation nur in dieser höchsten Form von gottmenschlicher Einheit» (ebd. 143).

<sup>69</sup> R. Haight, *The Case for Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 257-287; 281.

<sup>70</sup> Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 282f.

<sup>71</sup> Vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (Ratio Fidei 14), Regensburg 2003, bes. 47-74.213-264.

<sup>72</sup> Vgl. G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio Fidei 5), Regensburg 2001, bes. 192-335.

<sup>73</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 57) 208<sup>33</sup>.

<sup>74</sup> Joseph Ratzinger (*Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, 8) betont, dass Jesus gerade deshalb in vollendeter Weise Mensch (!) war, weil sein Menschsein kein Stehen-in-und-bei-sich-Selber («Hypostase»), sondern im Gegenteil Selbstüberschreitung bzw. Nicht-stehen-bleiben-Können und -Wollen bei sich selber war.

<sup>75</sup> Vgl. J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 120ff.

<sup>76</sup> Dazu: K. v. Stosch, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; G. Gäde, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2003, bes. 39-82.131-190.



BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

## CHRISTUS, DIE KENOSIS GOTTES UND DAS GESPRÄCH ZWISCHEN DEN RELIGIONEN

Obwohl das Thema *Kenosis* im Dialog zwischen Christentum und Buddhismus schon lange eine Rolle spielt<sup>1</sup> und sich christliche Missionswissenschaftler wie auch postmoderne Philosophen – so Gianni Vattimo – je auf ihre Weise darauf berufen haben<sup>2</sup>, scheint für den religionstheologischen Disput die große Stunde dieses Gedankens erst im Anbruch zu sein. Was er diesbezüglich leisten könne, wird inzwischen ausgiebig erörtert, zum Beispiel in einer vielschichtigen Studie des amerikanischen Theologen David H. Jensen. Sein Ansatz: Wer die Präsenz der christlichen Botschaft in der Welt kenotisch verstehe, identifiziere sich – wie der Gott Jesu Christi – vorbehaltlos mit den anderen und überschreite auf diese Weise Grenzen, die bislang unüberwindlich schienen. Dabei werde die eigene Identität nicht zerstört, sondern gestärkt und entfaltet. Denn darin bestehe ja gerade das Unverwechselbare des Gottes Jesu: dass er sich ganz der Welt als dem von ihm gewollten (also erschaffenen) Anderen seiner selbst zugewendet habe, ohne aufzuhören, Gott zu sein und ohne der Schöpfung (dem *beloved Other*) die Eigenständigkeit zu nehmen.<sup>3</sup>

Solche Überlegungen haben, wie ich finde, große suggestive Kraft. Sie sind an der christlichen Heilsauffassung orientiert und erfüllen eine programmatische, wegweisende Funktion. Aber was ist durch sie religionstheologisch konkret gesagt? Jensen bleibt die Antwort nicht schuldig: Es wäre zu wenig, meint er, wenn Christen angesichts ihrer andersgläubigen Mitmenschen lediglich ein Stück aufmerksamer, hilfsbereiter und gesprächsfreudiger würden. Entscheidend sei vielmehr der Verzicht auf jedes Privileg – «auch auf das der eigenen Religion».<sup>4</sup> So entstehe ein «kenotisches Lernpotential» in einem «offenen Haus» der Begegnung; das Christusereignis werde einem weiten interpretatorischen Horizont anheim gestellt und damit vor der Vereinnahmung durch ausschließlich innerchristliche Perspektiven bewahrt. Verweigere man aber diesen Schritt, drohe die Gefahr,

*BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961 in Teugn, 1996-2000 Prof. für Dogmatik an der Theol. Fakultät Trier; 2000-2006 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Wien; seit 2006 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität München.*

dass sich der eingeforderte kenotische Lerneifer «verdunkelt» und die Christusgestalt zum «Götzenbild» verkommt.<sup>5</sup> Ins Praktische übertragen bedeutet das für Jensen: Der Impetus des Kenotischen muss Tag für Tag «gelebt» werden und zwar erklärtermaßen interreligiös und dialogisch. Denn «auszudrücken, was Christen glauben, und diesen Glauben zu praktizieren, das gelingt vollständig nur in der Gemeinschaft mit den anderen».<sup>6</sup>

Nach Martha Th. Frederiks, die sich auf Jensen bezieht und für viele andere Autoren spricht<sup>7</sup>, setzt der in der beschriebenen Weise existenziell verortete Dialog das Bewusstsein voraus, die Gabe des Menschseins nur gemeinschaftlich zu besitzen und deshalb auch nur gemeinschaftlich bedenken zu können (*shared humanity*). Daraus leitet sie die Pflicht zur «radikalen Kontextualisierung» des Christlichen ab und die Bereitschaft, «herausgefordert und verändert zu werden *durch* den anderen, um *mit* dem anderen zu sein».<sup>8</sup> Der interreligiöse Dialog wird im Zeichen der göttlichen Kenosis an einen fortwährenden Inkulturationsprozess geknüpft, dessen Ergebnis offen und unbestimmt bleibt. Klare Vorstellungen äußert Frederiks hingegen, was die Verve betrifft, mit der dieser Prozess vorangetrieben werden soll, beispielsweise im islamischen und von Naturreligionen geprägten Kontext des afrikanischen Landes Gambia: «Die Kenosis ruft Christen zur vollen Teilnahme an den Ereignissen des täglichen Lebens (der Menschen in Gambia – B. St.) auf. Deshalb ist die Teilnahme an religiösen Festen, das Essen von Tobaski-Fleisch, das gemeinsame Beten bei Bestattungen oder das Studium der islamischen Lehre oder anderer traditioneller Religionen keine freiwillige oder fragwürdige Angelegenheit. Nein. Es gehört zum Wesen der christlichen Berufung, bei Schlüsselereignissen im Leben der Menschen dabei zu sein um zu versuchen, deren tiefste Überzeugungen zu verstehen und sie ihrerseits einzuladen, das eigene Leben und den eigenen Glauben zu teilen».<sup>9</sup>

Offen gesagt, die heilsgeschichtlich und existenziell begründete Aufforderung zur kenotisch inspirierten Wahrnehmung fremder Glaubens- und Lebensweisen wird mir nunmehr einigermaßen suspekt: Wohin führt die «radikale Kontextualisierung» des christlichen Glaubens tatsächlich? Ab wann geht der Dialog auf der Grundlage «geteilten Menschseins» in dogmatische Gleichgültigkeit oder religiösen Eklektizismus über? Und was noch einmal Jensen betrifft: Lässt sich die *Identität* des Christlichen von der christlichen *Religion* so ablösen, dass diese als Privileg etikettiert und zu Gunsten des Dialogs verabschiedet werden muss?

Ich möchte im Folgenden, nachdem ich bereits vor Jahren den Versuch einer kenotischen Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen unternommen habe<sup>10</sup>, das Anliegen von damals angesichts der bei Jensen und Frederiks versammelten Gedankenwelt aus jüngerer Zeit neu profilieren und zwar in Form von einigen Thesen.

*Das Staunen und der Gehorsam*

Wie alle Impulse der Schrift wird auch die Denkfigur der Kenosis kontrovers diskutiert – natürlich weitgehend unabhängig von religionstheologischen Überlegungen. Umstritten ist zum Beispiel der Stellenwert des Kenotischen im Gesamtbild des Neuen Testaments: Darf man der Kronstelle Phil 2,5-11 und ihrer Christologie systembildende Kraft zuerkennen? Wie steht es mit der Präexistenz des Gottgleichen, an die sie erinnert? Gefragt wird auch nach dem Gewicht, das die Kirchenväter der Kenosis-Aussage beigemessen haben: War sie verträglich mit dem für sie so wichtigen Grundsatz von Gottes Unveränderlichkeit? Selbst um die Rechtgläubigkeit des Themas macht man sich Gedanken, und immer wieder stehen christologische Konzepte des neunzehnten Jahrhunderts und, natürlich, die Ideen Hans Urs von Balthasars zur Debatte.<sup>11</sup>

Unter denen freilich, die davon überzeugt sind, dass sich mit Hilfe des Kenosisbegriffs das biblisch bezeugte Heilsgeschehen in einer letzten Tiefe beschreiben lässt, gelten zwei ineinander verflochtene, charakteristische Eckdaten als unbestritten. Erstens: Gott hat in Jesus von Nazaret die menschliche Lebenssituation vorbehaltlos geteilt; der ›Sohn‹ war kein auf Erden wandelnder Heroe mit biografischen Sonderbedingungen, sondern einer unter vielen und wie alle anderen. Und das ist auch schon das Zweite: Jesus war eben wirklich Mensch und damit in vielfacher Hinsicht eingeschränkt. Man steht, wie Jensen hervorhebt, «einem Wesen» gegenüber, «das Unkenntnis zeigt, das in der Einsichtnahme wächst und mit Versuchungen zu kämpfen hat».<sup>12</sup>

Ich pflichte dem Gesagten im Grundansatz bei und füge resümierend hinzu: Der Kenosisgedanke spannt den Bogen vom einen, unaussprechlichen Gott, dem Heiligen Israels, zum Bauhandwerker Jesus aus Nazaret. Das Göttliche wird konsequent auf das Menschliche heruntergebrochen – und so geschah Offenbarung; so wollte Gott *abschließend* von sich reden, nachdem er sich bereits viele Male und auf vielerlei andere Weise geäußert hatte (vgl. Hebr 1,1).<sup>13</sup>

Hervorgehoben wird von kenosisorientierten Theologen in der Regel auch, dass der Hymnus im Philipperbrief kein dogmatisch-lehrhafter, sondern ein doxologischer Text ist, und dass er Christen, denen die Verfolgung droht, Mut zuspricht.<sup>14</sup> Gerade so, meine ich, erschließt sich sein theologischer Tiefgang: Der Lobpreis gibt in allen Religionen Antwort auf das Faszinosum des Unbegreiflichen, dem der Mensch allenthalben begegnet. Das Neue Testament macht diesbezüglich keine Ausnahme. Im Philipperbriefhymnus findet sich kraftvolle Poesie; er arbeitet mit Bildern und Metaphern und spielt auf Empfindungen an, die in der hellenistischen Kultur von damals geläufig waren. Aber Paulus hat diesen Text nicht nur wegen seiner



ästhetischen Qualitäten ausgewählt und bearbeitet. Er tat es, weil sich mit ihm auf den Punkt bringen ließ, was die Jesus nahestehenden, jüdischen Männer und Frauen dazu gebracht haben muss, trotz aller Widrigkeiten einen «neuen Weg» (Apg 19,23) zu gehen: Gottes Herrschaft hatte sich im Charakter und im Verhalten eines *Menschen* bekundet und am Kreuz bewährt. Es war völlig angemessen, auf diese Erkenntnis doxologisch zu reagieren. Und es war zugleich über kurz oder lang notwendig und richtig gewesen, von der Doxologie das Dogma abzuleiten, das mit Chalcedon einen intellektuellen Höhepunkt fand.

Der Kenosisgedanke reagiert interpretierend auf ein Widerfahrnis, das als widerständiges Faktum (das Kreuz!) schlicht und einfach entgegengenommen werden musste. Er ist Ausdruck des Gehorsams derer, denen das Geschehen auf Golgota die bislang gewohnten Vorstellungen von Gott buchstäblich durchkreuzt hatte. Er appelliert zugleich an diesen Gehorsam, indem eine Gesinnung eingefordert wird, die noch einmal das Unerhörte, Widerständige spiegelt, dass Gottes Herrschaft ausgerechnet an einer Richtstätte zum Durchbruch kommt. Es kann deshalb nicht der Ausdruck eines triumphalen Überlegenheitsgefühls sein, wenn Christen im kenotischen Sinn vom *einen Gott aller* sprechen. Ihr Absolutheitsanspruch trägt das Signum gehorsamer Selbstbescheidung in sich: Gott ist so zu verkünden, wie er sich gegeben hat – aus Liebe zerschlagen und insofern nicht mehr bloß «für viele» reklamierbar.

#### *Das Universale und das Fanal*

Im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung stand von Anfang an der *eine Gott aller Menschen*. Da dieser Gott nicht Teil der Welt ist, da er also nicht in einen Gott und Mensch übergreifenden Bezugsrahmen hineinverfügt und aus ihm heraus interpretiert werden kann, gibt schon das Phänomen «Offenbarung» an sich etwas universal Gültiges über ihn zu erkennen. Gerhard Gäde hat Recht, wenn er von daher auf die *rational* begründbare Dimension des *trinitarisch* Absoluten schließt: «Eine Beziehung Gottes zur Welt kann nicht anders ausgesagt werden als im Hineingenommensein der Welt in ein Bezogensein Gottes auf Gott. In der Verkündigung Jesu wird offenbar, dass die Welt in eine vorgängig zu ihr «vor Grundlegung der Welt» bestehende innergöttliche Gemeinschaft aufgenommen ist, nämlich in die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn, die der Heilige Geist ist».<sup>15</sup>

Also: *Gott* handelt in Jesus und spricht sich in ihm aus. Und *Gott* ist es, der sich entäußert, der sich buchstäblich ausbeutet, um seine frei gewollte Hinwendung zur Welt mit radikaler Liebe zu vollziehen. Die methodische Abtrennung des Vaters (Gottes) vom Sohn (Logos) und vom Geist (Pneuma) verbietet sich also. Sonst wäre das Bekenntnis widerrufen, dass *Gott selbst* mit letztem, unüberbietbarem Engagement in der Welt tätig geworden ist.

Ich sehe darin den entscheidenden Einwand gegenüber pluralistischen Theorien, die trotz Unterschieden im Einzelnen übereinstimmend behaupten, das Absolute an sich zeige sich nie und nirgendwo, es sei denn vorbehaltlich und prismatisch gebrochen in je subjektiven Manifestationen gemäß der kulturell bedingten Auffassungsgabe des jeweiligen Gegenübers.<sup>16</sup> Der kenotische Christus weist in die entgegengesetzte Richtung: Unter den Bedingungen kreatürlicher Endlichkeit und Vielfalt – unter den Bedingungen der Geschichte also – führt die Offenbarung des Absoluten zur Konzentration auf das einzelne Konkrete. Nur so lässt sich in der Welt Letztgültiges zeigen; denn auf diese Weise wird Wahrheit zur *Tat*, das heißt, sie wird unhintergebar, unableitbar und einmalig.

Die Instanz, Wahrheit konkret zu sagen und unhintergebar zu tun, ist und bleibt freilich der Mensch, das geschichtsmächtige Individuum. Deshalb verweist die christliche Rede von der Inkarnation des Göttlichen nicht auf ein Prinzip (das sich hier so, dort anders vollziehen würde), sondern auf eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit. Hier kommt die Theologie des *Namens* ins Spiel, die im Philipperbriefhymnus an prominenter Stelle begegnet: «Jedes Knie» soll sich «beugen» vor diesem Namen und damit dem Bekenntnis Ausdruck verleihen, dass es der Name «des Herrn ist» (Phil 2,9-10). Wird mit ihm die Universalisierbarkeit des christlichen Glaubens unmöglich gemacht? Pluralistische Theologen haben nicht die geringsten Schwierigkeiten, diesen Namen zu akzeptieren, solange er lediglich ein Name «für viele», für die Christen nämlich, bleibt. Aber *ein* Name oder *der* Name für alle? Das Neue Testament sagt ein klares «Ja»: «Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4,12b).

Allerdings: Der Name Jesu, des Christus, steht – wie jener Adams – für *alle* Menschen. Er steht in diesem Sinn für das universale und lebendige Zeichen des Göttlichen und Religiösen schlechthin, wie es sich weltumspannender und kulturübergreifender nicht denken lässt. Der Mensch, jeder Mensch, ist der Ort, an dem sich «Welt» versammelt, während sich zugleich die Transzendenz in ihm bekundet. Vom «*vultus omnium nodusque et copula mundi*» sprachen große Denker der Renaissance, wenn sie das geistbegabte Geschöpf ins Visier nahmen; das «Bindeglied und der Knoten des Himmlischen und des Irdischen» sei der Mensch, der «Platzhalter Gottes auf Erden, geschaffen, um die Vollkommenheit und Schönheit der Schöpfung und ihres Schöpfers zu erkennen und zu lieben».<sup>17</sup>

Gott hat also gerade mit dem einzelnen Konkreten das *Ganze* in seine Weltzuwendung und damit in die Offenbarung einbezogen. Deshalb bleibt der *religiöse* Mitmensch für Christen ein unverzichtbarer Gesprächspartner. Da auch die Religion des anderen – dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge – in dessen Gewissen verankert ist und da sie umgekehrt sein Ge-



wissen formt, kommt ihr die Würde zu, dem «Heiligtum Gottes im Menschen» (vgl. GS 16) einen öffentlichen und kommunikativen Charakter zu geben. Die Religion des anderen wird so zu einem Indiz für zweierlei: einmal dafür, dass der Mensch tatsächlich die Fähigkeit hat, *capax infiniti*, das heißt seinem Verlangen gemäß für das Absolute empfänglich zu sein; und dann dafür, dass er vom Absoluten her die Kraft und den Auftrag zur Umkehr, zur religiös motivierten Veränderung der Geschichte empfängt. Nicht umsonst äußert sich jede Religion konkret, nämlich phänomenal, nicht bloß transzendental, nicht nur auf Existenziale verweisend. Wenn demnach Christen dialogisch auf Andersgläubige zugehen, dann tritt ihnen die Entschiedenheit des göttlichen, alle erlösenden und alle betreffenden Willens, sich geschichtlich zu offenbaren, in Gestalt numinoser Fanale gegenüber. Durch sie wird entschiedenes Handeln (die Umkehr also) ausgelöst und begleitet.

#### *Der Schöpfer und sein Gegenüber*

In der neueren Literatur zum Kenosisgedanken wird mit gutem Recht auf die gleichwohl nicht neue Einsicht verwiesen, dass der erkenntnisleitende Hintergrund für die Rede von Gottes Fleischwerdung die Lehre von der Schöpfung sei. Jensen bemüht eigens ein programmatisches Wort von Karl Rahner: «Wir können Schöpfung und Inkarnation als zwei Momente und zwei Phasen verstehen in dem einen Prozess der göttlichen Selbsthingabe und Selbstkundgabe».<sup>18</sup>

Wie vorhin beschrieben, schließt Jensen von der als radikal altruistisch interpretierten Weltzuwendung Gottes auf den radikalen Altruismus der christlichen Dialogbereitschaft: Gott habe sich der Kreatur als dem Anderen seiner selbst vorbehaltlos zugewendet, deshalb müssten die Christen dasselbe tun. Auch Martha Frederiks zieht diesen Schluss, wenngleich in ihrer Konzeption das Christentum als Religion unangetastet bleibt: «Die andere Person ist ernst genommen im Licht des Kenosisgedankens – und zwar sowohl als Mitmensch als auch als religiöses Individuum; trotzdem erlaubt es dieses Modell, authentisch von der Person unterschieden zu sein, auf die man sich bezieht, und zwar hinsichtlich der Religion und der Kultur».<sup>19</sup>

Hier komme ich erneut ins Stocken. Denn das Verhältnis von Christen zu Andersgläubigen lässt sich nicht mit dem Gegenüber Gottes zur Welt vergleichen. Das wäre nun wirklich anmaßend. Ist es nicht vielmehr so, dass Gott der Menschheit *als ganzer* kreatorisch und inkarnatorisch gegenüber steht? Natürlich. Deshalb kann es – um wieder an pluralistisches Gedanken- gut zu erinnern – hinsichtlich dessen, was Gott von sich offenbart, keine schiere Vielfalt geben. Die von John Hick und seinen Epigonen vertretene These, dass die eine göttliche Wahrheit in der Welt prismatisch gebrochen

sei und durch den Dialog der Religionen allererst entdeckt und gewürdigt werden müsse, trägt nicht.<sup>20</sup> Sie läuft auf die Unterstellung hinaus, dass sich Gott, sobald er offenbarend tätig wird, selbst widerspricht. Denn die Unterschiede zwischen den Religionen sind nun einmal beträchtlich, und dies anzuerkennen und zu respektieren ist die Voraussetzung für den Dialog.

Vom Kenotischen her gedacht legt sich folgende Überlegung nahe: Die inkarnatorische Zuwendung Gottes zur Welt als dem Anderen seiner selbst bleibt im Mensch gewordenen Logos der Intention nach völlig eindeutig; aber diese Eindeutigkeit ist so gegeben, dass sie erstens als solche erkannt, anerkannt und jeweils neu artikuliert werden muss (sonst dürfte es keine theologischen Diskussionen geben) und dass sie zweitens die ganze Menschheit betrifft, für die der dreifaltige Schöpfergott Sorge trägt. Insofern dient die Welt als einziger, großer Resonanzraum, worin das geschichtsmächtige, durch die Tat ergangene Wort Gottes widerhallt. Als wahrhaft *menschliches* Wort – denn es geht ja vom Mensch gewordenen aus – bleibt es auf die entsprechende Antwort verwiesen. Diese kam zuerst aus dem Mund jener Männer und Frauen, die bewusst und demonstrativ ihre Knie beugten vor dem Namen, der über allen Namen steht. Sie wird seitdem immer wieder neu gegeben und ist flankiert von Menschen anderer Glaubensrichtungen, die durch den Dialog mit der Botschaft Jesu Bekanntschaft machen. Der Gedankenaustausch mit ihnen ermöglicht es den *Christen*, deren Überzeugungen gleichfalls als Antworten zu verstehen, durch die das eine Wort Gottes geschichtsmächtig wird.

Dass der Dialog den Gefolgsleuten Jesu echte Lernbereitschaft abverlangt und höchste Wertschätzung, was den Glauben der anderen betrifft, braucht nach dem Gesagten nicht mehr eigens begründet zu werden. «Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht», schreibt Paulus, bevor er den Hymnus auf die göttliche Kenosis feierlich anstimmt. Gewiss, der Apostel appelliert an das Ethos seiner Schwestern und Brüder, denen die Verfolgung droht. Aber der Hymnus deckt auf, was ihm begründend vorausliegt, nämlich das Staunen über den Gott, der Mensch wird und das Geschöpf an seiner Herrlichkeit beteiligt;<sup>21</sup> davon war bereits die Rede. Nun geht es noch einmal darum klar zu sehen, was die Inkarnation für den, «der am Herzen des Vaters ruht» (Joh 1,18), tatsächlich bedeutet hat: Jesus war begrenzt, wie jeder Mensch es ist. Er hat aus einer bestimmten Kultur heraus gelebt und entsprechend gedacht, so dass ihm manches offengelegt, anderes verstellt wurde. Er ist auf Sympathie, aber auch auf Ablehnung gestoßen. Dazu tritt, dass jede Äußerung Jesu durch die Verständnishorizonte seiner Zeitgenossen gefiltert blieb; sowohl Freunde wie Gegner trugen zum Verstehen seiner Botschaft bei. Und das ist heute, zweitausend Jahre später, nicht anders. Nur haben sich die Horizonte, in die hinein sich sein Wort ausspricht, beträchtlich geweitet. Es gibt im Vergleich zu damals sehr viel



mehr Lebenshaltungen und Denkansätze, die als Resonanzräume für die Botschaft Jesu in Frage kommen. Jensen bemerkt deshalb im Blick auf das Credo der Getauften zu Recht: «Christen brauchen die anderen – deren Weisheit, deren Perspektiven, deren Engagement – um desto gläubigere Jünger des inkarnierten Einen zu sein».<sup>22</sup>

Ich füge hinzu: Christen brauchen die Weisheit der anderen, um tiefer zu verstehen, was in Christus der Welt tatsächlich gesagt ist. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimensionen das Wort Gottes reicht. Sie brauchen die Religionen, um dankbar einzusehen, dass der Mensch als universales Gottessymbol mit seiner Ahnung nicht ins Leere greift.

### *Das Kreuz und das Böse*

Der im Philipperbrief überlieferte Hymnus gipfelt – durch die redigierende Hand des Paulus entscheidend modifiziert – in zwei Aussagen: dass Jesus, sich entäußernd, «gehorsam war bis zum Tod am Kreuz» und dass er gerade deshalb «über alle erhöht» worden ist (Phil 2,8-9).

Gianni Vattimo misst der kenotischen Dimension im biblisch überlieferten Jesusbild besondere Bedeutung bei: Inkarnation und Kreuz, so meint er, hätten zum Ende der überkommenen metaphysischen Ontologie geführt; jedwede transzendent gedachte Substanz, alles «Starke» sozusagen, sei mithin verabschiedet.<sup>23</sup> Vattimos Ansatz richtet sich gegen das Mental-Gegenständliche im traditionellen Gottesglauben. Dem «starken Einen» steht seiner Meinung nach keine Autorität mehr zu – was nicht heißt, dass die religiöse Lebensführung belanglos geworden wäre. Das Gegenteil ist der Fall; Religion kommt nun erst – ihres metaphysischen, ideologiefälligen Korsetts entledigt – zur vollen Geltung. Sie darf und muss sich neu aussprechen in der Weise unpräntiöser Liebe. Diese sei es, so Vattimo, die Gewalttätigkeiten meidet, intolerante, «harte» Identitäten bricht und den Anderen wahrhaft zu akzeptieren lehrt.<sup>24</sup>

Dem Neuen Testament zufolge indiziert der Kreuzestod Jesu, dass durch die Welt, mit der sich Gott – im Sohn Mensch werdend – identifiziert hat, ein Riss geht: Die Verhältnisse sind so, wie sie sich konkret darstellen, nicht in Ordnung. Es gibt das Böse im Leben, und jeder Mensch ist ihm verfallen. Er, der Mensch, kreuzigt den anderen, nicht Gott tut es. Aber Gott ist es, der diese Kreuze verwandelt, der ihnen das letzte Wort nimmt, der sie daran hindert, für immer die Aussicht auf das Heilige zu verstellen. Mit dem kreuzestheologischen Akzent des paulinischen Kenosisgedankens ist also eine Kampfansage verbunden: Dem Bösen wird die Stirn geboten. Der Gott Gleiche, der als Mensch unschuldig war und unschuldig blieb, tritt an die Stelle der Sünder und nimmt *mit* ihnen und *für* sie den Tod, der Sünde Sold

auf sich. An konsequenter, harter Entschlossenheit ist dieser Einsatz nicht zu überbieten; wie sehr Jesus um sie ringen musste, zeigt sein Gebet zum Vater im Garten Getsemani: «Nicht was ich will, sondern was du willst soll geschehen» (Mk 14,36). Wird der *pensiero debole* Vattimos dieser im wahrsten Sinn «konzertierten Aktion» gerecht? Jedenfalls ist das Böse in der Welt keineswegs schwach. Es richtet Unheil an mit verheerenden Folgen. Um seinem Ansturm zu wehren, braucht es den konkreten Gegenstoß. Alle Spannkraft des Guten, wie sie Christen in der Person Jesu von Nazaret versammelt glauben, ist im Einsatz gegen das Böse dringend vonnöten.

Gleichwohl trägt auch dieser Kampf kenotischen Charakter – weil Gott im Sohn mit ausschließlich *menschlichen* Mitteln handelt: Da ist kein donnerndes Machtwort; Jesus steigt nicht vom Kreuz herab, obwohl sich das viele gewünscht hätten. Was er tut, bleibt ebenso schlicht wie wirkungsvoll. Er vergibt – obwohl und gerade, weil er Opfer ist, Gedemütigter, Geschlagener. Und: Er überlässt sich sterbend dem Vater, wobei er nichts hat als sein Vertrauen zu ihm und die gehorsame Entschiedenheit, am Guten gegen den zersetzenden Angriff des Bösen festzuhalten. Jesus hat es nicht zugelassen, dass sein Glaube an den gerechten Gott angesichts der ungerechten Verurteilung aufweicht – «... *darum* hat ihn Gott über alle weit hinausgehoben und einen Namen gegeben, der alle Namen übertrifft» (Phil 2,9).

Die Hinwendung zum anderen – wozu die göttliche Kenosis Christen verpflichtet – muss, staurologisch inspiriert und ermöglicht, helle Wachsamkeit bedeuten: Es darf nicht sein, dass auch die Religion den Triumph gottvergessener Macht anstrebt. Hier steht das Christentum zuerst auf dem Prüfstand; seine Wahrnehmung von Seiten Andersgläubiger, die womöglich besser verstanden haben, was Friede und Gewaltlosigkeit bedeutet, ist als Sehhilfe für die Christen unerlässlich. Sie selbst sollten freilich zugleich dorthin blicken, wo Kräfte der Liebe und der Weisheit gebündelt sind und sich dem Bösen entgegenwerfen. Auf den «schwachen Gedanken» werden sie auch hier nicht stoßen. Im Kampf gegen die zersetzende Macht von Egomane und Hass sind alle Religionen, die von ihren Gläubigen eine harte Stirn verlangen, miteinander verbündet.

Damit nun aber nicht ausgerechnet das *geistliche* Schwert die Religionen zur Gewalttat verführt, bedarf es der Gesinnung Christi: Gott allein entscheidet und bestätigt, wie und wann der Einsatz für das Gute zum Sieg führt. Gläubige können und sollen sich mit den Mitteln, die ihnen ihre Religion im Kampf gegen das Böse in die Hand gibt, identifizieren; die Gewissheit, dass im eigenen Haus *nur* Gutes und Heiliges waltet, haben sie aber nicht. Mit anderen Worten: Das Kreuz Jesu bedeutet die unaufhebbare Krisis jeder Religion. Kein Glaubenssystem darf sich selbst vergöttlichen und damit der Kritik entziehen. Vor dieser Gefahr haben tiefblickende Denker wie Paul Tillich und Karl Barth eindringlich und mit Recht ge-

warnen.<sup>25</sup> Auch der von pluralistischen Theologen empfohlene Soteriozentrismus<sup>26</sup> hat hier seinen Platz. Denn der Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen schärft das öffentliche Bewusstsein dafür, dass sich die Religionen nicht selbst genug sind. Ihr Zweck liegt jenseits von ihnen: im Heil der Menschen und in der Ehre Gottes.

### *Der lange Atem des Geistes*

Die Bereitschaft, dass sich das Christentum zusammen mit anderen Religionen der kritischen Anfrage stellt, schenkt der Geist. Nach dem Johannesevangelium gab sich das Pneuma als die vornehmste Frucht des Kreuzes zu erkennen: «Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war» (vgl. Joh 7,39). Pneumatische Kraft entfaltete sich also gerade dann in letzter Intensität, als sich ein Leben in Liebe und Hingabe vollendet hatte. Vattimo übernimmt einen traditionellen Topos der christlichen Dogmatik, wenn er betont, dass sich im Geist fortsetzt, was mit dem Leben und Sterben Jesu seinen Anfang nahm. Das ist für ihn eine gewissermaßen nihilistische Drift, die religiöses Empfinden fern von aller Dogmatik auf neue Weise möglich macht.

Doch die grundlegende Funktion des Geistes liegt darin beschlossen, jenen Namen immer wieder neu der Menschheit ins Gedächtnis zu rufen, der seit dem *Machtkampf am Kreuz* «größer ist als alle Namen» (Phil 2,9). Wenn er verschwände, vergäße man auch die mit ihm verbundene historische Dramatik von Kreuz und Auferstehung. Es ist ein Widerspruch in sich, wenn Vattimo das Kenotische als Denkfigur an Jesus festmacht und sagt, mit ihm sei etwas Grundstürzendes vor sich gegangen, und zugleich – philosophisch – bestreitet, dass der Glaube an den Nazarener substanziell gehaltvoll ist. Aber Jesu *Tat* bleibt über die Zeiten hinweg gegenwärtig durch seine *Person*. Deshalb muss das Christentum den Namen, der über allen Namen steht, unentwegt verkünden. Und es hat das Recht und die Pflicht, dass es diesen Namen maßgebend und richtend in den Kosmos der Religionen hineinsagt.

Mit Triumphalismus hat auch das nichts zu tun, im Gegenteil. Triumphalistisch wäre es, die anderen Religionen (oder einzelne Elemente daraus) dem eigenen Bekenntnissystem einzuverleiben. Kenotisch hingegen ist es, auf ein solches System zu verzichten. Die Synthese wird eines Tages der Geist erstellen; sie ist eine eschatologische Gabe, die künstlich herbeizuführen eine Gewalttat bedeutete. Den Christen muss es genügen, nach Henri de Lubac, angesichts der vielen Religionen schlicht und einfach auf den Geist Gottes «zu vertrauen»; denn die «Kraft des Glaubens ist es, die diese Integration verwirklicht, unabhängig von Theorien».<sup>27</sup> Kenotisch Gesinnte verzichten also auf ein geschlossenes religionstheologisches System,

aber sie leugnen nicht die alles erhellende und einende Mitte der Religionsgeschichte. Die Diastase, welche zwischen ihr und dem Verzicht auf die theologische Synthese besteht, bleibt der Stachel im Fleisch eines altruistisch gesinnten Christentums; dass es demnach einen Dialog ohne Ende zu führen hat, braucht niemanden zu entmutigen.

Der für das Gespräch angemessene ›Sitz im Leben‹ ist der freundschaftliche Umgang mit Andersgläubigen vor Ort; das sehen Jensen und Frederiks durchaus richtig. Aber man braucht nicht mit Frau Frederiks das so genannte ›Präsenzmodell‹ vom Kenosisgedanken abzusetzen.<sup>28</sup> Dialogische Präsenz ist kenotische Präsenz – nämlich das stille Zeugnis des Glaubens an Jesus von Nazaret in der Mitte von Menschen anderer Überzeugungen, deren Leben man uneingeschränkt teilt.<sup>29</sup> Da muss es tatsächlich dem Geist überlassen bleiben, inwieweit der Name des Gekreuzigten zu leuchten beginnt. Tut er es nicht gerade in dem Maß, in dem die Ehrfurcht vor dem Glauben der anderen wächst?

Von einiger Bedeutung ist übrigens in diesem Zusammenhang die noch im Ausbau begriffene Komparative Religionstheologie. Von ihr wird der Verzicht auf die theologische Synthese zur Methode erhoben. Zwar soll der christliche Absolutheitsanspruch mit «Hilfe des Heiligen Geistes» in «allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar» gemacht werden; aber das geschieht in der «Hinwendung zur Praxis und zum Einzelfall».<sup>30</sup> Das Augenmerk liegt auf der alltäglichen Art und Weise gläubiger Lebensführung hier wie dort, deren Norm, wie Klaus von Stosch zu zeigen versucht hat, von regulativen Sprachspielen im Sinn Wittgensteins abhängt; diese Sprachspiele zu erforschen bedeutet, «vorher verborgene Familienähnlichkeiten zwischen der Regel des Anderen und der eigenen zu entdecken».<sup>31</sup> Dass dabei Fremdes unter Umständen kritisiert werden muss, darf man ebenso wenig fürchten wie den umgekehrten Fall. Doch wie gesagt: Zu einer Synthese kommt es nicht.

### *Die Kirche und das Konkrete*

Kaum eine religionstheologische Studie kommt ohne die Bemerkung aus, dass man im Blick auf andere Bekenntnisse die Christusgestalt von der Kirche zu unterscheiden habe. Dieser Hinweis ist nur dann berechtigt, wenn die Unterscheidung nicht zur Trennung führt. Der Christus des Neuen Testaments bliebe völlig unverständlich ohne sein Volk, das durch ihn zu einem messianischen Volk geworden ist. Die Kirche zeigt das Pleroma des vom Kreuz aus Erhöhten an und stellt es in der Kraft des Geistes dar: «Alles hat er (der Vater) ihm (Christus) zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht» (Eph 1,22 f). Nicht von ungefähr folgt

dieser Vers auf eine Bemerkung, die deutlich an den Philipperbriefhymnus erinnert: «Gott hat seine Kraft und Stärke an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat, hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird» (Eph 1,20f).

Die Kirche macht als messianisches Volk, als der «Leib» des Erhöhten ihren Herrn in Welt und Geschichte präsent. Sie hütet die Keimzelle des Gottesreiches und ist, jedenfalls nach römisch-katholischer Auffassung, selbst Teil der Heilsgeschichte. Insofern hat sie einen pleromatischen, nicht kenotischen Charakter. Trotzdem bleibt ihr das Kenotische zeitlebens auf den Leib geschrieben. Ich meine damit: Als messianisches Volk ist die Kirche verherrlicht in Christus. Doch die Art und Weise, in der sich diese Auszeichnung an sie mitteilt, bleibt ganz und gar inkarnatorisch bestimmt. Und damit schließt sich der Kreis meiner Thesen. Denn unter den Bedingungen einer noch nicht in Gott verklärten Welt braucht die Kirche zur Vergewisserung ihres Auftrags den konkreten Anhalt: die Schrift, das Bekenntnis, das Dogma, die Liturgie, das Recht. In alledem spiegelt sich die unbedingte Entschiedenheit Gottes für die Welt, die mit der Inkarnation des Wortes besiegelt wurde. Schrift, Bekenntnis, Dogma, Liturgie und Recht – vieles daran mag harsch, ungelenkt, überzogen, sogar skandalös erscheinen; doch gerade das Widerständige indiziert den «Gott in Welt» und verhindert, dass man ihn zu Gunsten eines vordergründigen interreligiösen Friedens hinter die Wolken zurückschickt.

Und welches Gewicht hat das Phänomen «Kirche» im Dialog des Christentums mit den Religionen? Worin liegt der Segen ihrer kenotischen Bindung an die Frömmigkeit Palästinas, an die Philosophie der Griechen und das Recht der Römer?

Man entgeht der Versuchung, im Gespräch das «Fleisch» zu vergessen und sich in unverbindliche Allgemeinplätze zu flüchten. Ich halte wenig davon, die Nähe zwischen den Religionen in einer transzendentalen (oder transzendent-mystischen) Rückwelt zu suchen. Auf diese Weise wird das Widerständig-Geschichtliche, gänzlich Unableitbare des Christusereignisses nur allzu schnell zum Modellfall einer Wirklichkeit erklärt, deren Manifestation alle möglichen Gesichter kennt. Und sofort stehen der pluralistischen Doktrin, dass aus dem einen Quellstrom des Transzendenten alle Religionen (sofern sie bestimmte Qualitätskriterien erfüllen) gleichrangig hervorgehen, Tür und Tor offen: «Die Kanalisierung und Gerinnung dieses Stromes zu religiösen Entitäten mit eigenen Traditionsbildungen in Lehre, Kult und Gemeinschaftsleben erfolgte je nach der spezifischen Eigenheit des geschichtlich-kulturellen Bodens, der vom göttlichen Urquell bewässert wurde».<sup>32</sup>

Ich setze dagegen und sage: Ohne den einmaligen Fall der kenotischen Gottespräsenz in Jesus von Nazaret bliebe das Phänomen menschlicher Religiosität in einer rätselhaften Schwebel. Die Religionen sind nicht deshalb gleichwertig, weil sie sich ein- und demselben Quellgrund verdanken. Wie sollte eine solche Behauptung ohne orientierenden Maßstab jemals einsichtig zu machen sein?<sup>33</sup> Den Religionen gebührt vielmehr deshalb höchste Aufmerksamkeit und Wertschätzung, weil es das kenotisch Einmalige tatsächlich gegeben hat – wovon die Kirche kraft ihrer responsorischen Anschaulichkeit Zeugnis gibt. An ihr schärft sich der Sinn für das konkret Anschauliche der anderen Religionen: für die Gebetsfahnen und rituellen Waschungen, die heiligen Flüssen und Orte, für die Mythen, Tempelanlagen und heiligen Schriften. Ich sehe in alledem Bastionen des Protests angesichts einer Welt, die aus den Fugen geraten ist und verändert werden muss. Dass sie – gerade durch die Religionen – verändert werden *kann*, verbürgt das Christusereignis, dessen Segen die Kirche mit allen Menschen guten Willens teilen muss.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. M. VON BRÜCK, W. LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte. Konfrontation. Dialog*, München 1997, bes. 412–478.

<sup>2</sup> Vgl. dazu R.J.C. ODCHIGUE, *The Radical Kenoticism of Gianni Vattimo and Interreligious Dialogue: Studies in Interreligious Dialogue* 16 (2006) 173–189; M. WARREN, *The Meaning of Identification*: G.H. Anderson (ed.), *The Theology of Christian Mission*, London 1961, 231–234.

<sup>3</sup> *The Emptying Christ. A Christological Approach to Interfaith Dialogue: Studies in Interreligious Dialogue* 11 (2001) 5–24, hier 12 f.

<sup>4</sup> Ebd. 17.

<sup>5</sup> Ebd. 20.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. M.TH. FREDERIKS, *Kenosis as a Model for Interreligious Dialogue: Missiology. An International Review* 33 (2005) 211–222, hier 217, mit entsprechender Literatur (eigene Hervorhebung).

<sup>8</sup> Ebd. 217.

<sup>9</sup> Ebd. 218.

<sup>10</sup> Vgl. B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD; 158), Freiburg – Basel – Wien 1995.

<sup>11</sup> Instruktiv dazu C.ST. EVANS (ed.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, bes. 9–24.

<sup>12</sup> EVANS, *Introduction: Understanding Jesus the Christ as Human und Divine: Kenotic Christology*, 7.

<sup>13</sup> G.D. FEE, *The New Testament and Kenosis Christology: Evans*, 35 f.

<sup>14</sup> JENSEN, *Emptying Christ*, 6.14; FEE, *Kenosis Christology*, 30–35.

<sup>15</sup> *Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet. Für eine interioristische Lesart der Konzilsklärung Nostra aetate: Gregorianum* 87 (2006) 727–747, hier 737; dazu ders., *Neuer Inklusivismus und Interiorismus. Erkenntnistheoretische und methodische Überlegungen zur Theologie der Religionen*: L. Messinese, Ch. Göbel (ed.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro* (Studia Anselmiana; 142) 619–635, hier 625–632.

<sup>16</sup> Paradigmatisch dafür J. HICK, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 60-80, bes. 62-69.

<sup>17</sup> Zitate und Kommentar bei W.A. EULER. «Pia philosophia et docta religio». Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola (Humanistische Bibliothek), München 1998, 188-197. 189.

<sup>18</sup> Emptying Christ, 12.

<sup>19</sup> Kenosis as Model, 217.

<sup>20</sup> Vgl. J. HICK, Gotteserkenntnis, 73: «Ohne dieses Postulat würden wir uns einer Vielfalt von *personae* und *impersonae* gegenübersehen, für deren jede in Anspruch genommen würde, die Letztwirklichkeit zu sein, die doch keine von ihnen alleine sein kann».

<sup>21</sup> Vgl. R.R. BROUWER, Kenosis in Philippians 2:5-11 und in the History of Christian Doctrine: O. Zijlstra (ed.), Letting go. Rethinking Kenosis, Bern 2002, 69-108, bes. 75 f.

<sup>22</sup> Emptying Christ, 15.

<sup>23</sup> In seinem Essay «Crede di Crede» von 1996; vgl. dazu ODCHIGUE, Radikal Kenoticism, 184-186.

<sup>24</sup> Vgl. G. VATTIMO, Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy, Stanford 1997, 73; ders., Die Stärken des schwachen Denkens. Ein Gespräch: M.G. Weiß, Gianni Vattimo. Einführung, Wien 2003, 171-182; dazu ZIJLSTRA, Introduction: Letting go, 7-23.

<sup>25</sup> Vgl. P. TILLICH, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen: ders., Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie (Ges. Werke Bd. V), Stuttgart <sup>2</sup>1978, 51-98, bes. 94-98; K. BARTH, Das Problem der Religion in der Theologie: ders., Kirchliche Dogmatik § 17, 1.3.

<sup>26</sup> BERNHARDT, Einleitung I. Kopernikanische Wende in der Religionsgeschichte: ders. (Hg.), Horizontüberschreitungen, 29.

<sup>27</sup> Geheimnis aus dem wir leben (Kriterien; 6), Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 144.

<sup>28</sup> Vgl. FREDERIKS, Kenosis as Model, 214 f.

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

<sup>30</sup> K. VON STOSCH, Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002) 294-311, hier 309. 311.

<sup>31</sup> Ebd. 305.

<sup>32</sup> BERNHARDT, Einleitung, 20; es handelt sich um eine zusammenfassende Beschreibung der von W.C. Smith angestoßenen Richtungen.

<sup>33</sup> Ich schließe mich mit dieser rhetorischen Frage einem Argument von G. D'COSTA an: Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 221-231, hier 225: «Auf welcher Basis kann man behaupten, dass es «einen gemeinsamen Grund und ein gemeinsames Ziel aller Religionen» gibt und dass «derselbe Gott ... in allen Religionen am Werk ist», wenn man dies nicht durch die Offenbarung *Gottes in Christus* weiß, die damit universale und normative Bedeutung erhält?» (Hervorhebungen im Original).



HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

## KONKRETE WAHRHEIT UNTER ESCHATOLOGISCHEM VORBEHALT

*Jenseits der abstrakten Alternativen von Exklusivismus,  
Inklusivismus und Pluralismus*

### *Gott und die Vielfalt der Religionen*

Wie viele Wege führen zu Gott? Man mag antworten, dass es so viele Wege gibt, wie es Menschen gibt. Jeder Mensch geht seinen eigenen Weg zu Gott. Und jeder Mensch geht seinen eigenen Weg mit Gott. Mit dieser Antwort könnte man zufrieden sein – wenn, ja wenn es denn so einfach wäre. Denn der Vielfalt der Wege (das heißt der Weltanschauungen und Religionen) stehen verschiedene Ansprüche entgegen: Der Anspruch, dass einige Wege besser als andere Wege seien und dass es in ganz besonderer Weise ausgezeichnete Wege – und auch Irrwege – gebe. Der Dialog der Religionen scheint hier Grenzen zu finden. Vor allem für den Islam und für das Christentum gilt, dass der Religionsdialog seinem eignen Selbstverständnis nach weder das letzte Wort haben noch sein darf.

Aus diesem Grund melden sich im Christentum immer wieder Stimmen, die neue missionarische Bemühungen fordern, da Jesus Christus ja von sich selbst gesagt habe, er sei, als Sohn Gottes, der Weg, die Wahrheit und das Leben und nicht nur ein beliebiger Prophet oder Rabbi. Das Christentum sei daher vielleicht nicht der einzige Weg des Menschen zum Heil, aber der vor allen anderen Wegen ausgezeichnete. Diesem Anspruch entgegen steht das Bemühen der pluralistischen Religionstheologie, wie sie in Anlehnung an den englischen Theologen John Hick etwa von Perry Schmidt-Leukel weiter entwickelt wurde.

Innerhalb des Christentums bewegt man sich in dieser Diskussion auf höchst umstrittenem Terrain. Denn die pluralistische Religionstheologie lehnt nicht nur die exklusivistische These, dass das Christentum der einzige Heilsweg sei, ab. Sie lehnt auch die heute weithin vertretene inklusivistische

*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.*



These ab, dass das Christentum der vor anderen Wegen ausgezeichnete Heilsweg sei und andere Religionen bestenfalls über bestimmte Teilwahrheiten verfügten, während das Ganze, die Fülle der Wahrheit nur im Christentum offenbar geworden sei. Argumentativ scheint man in einem Patt gefangen zu sein. Pluralismus und Inklusivismus sind miteinander genauso wenig zu vereinbaren wie Pluralismus und Exklusivismus. Ein Kompromiss scheint nicht möglich. Oder gibt es eine Möglichkeit jenseits der abstrakten Alternativen von Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus?

*Die Wahrheit der Religion – eine Wahrheit der Wissenschaft?*

Das Patt scheint es zu geben – wenn, ja wenn sich denn diese Frage rein argumentativ angehen ließe und wenn sie sich so angehen ließe, wie sie auf beiden Seiten, den Gegnern und Verfechtern der pluralistischen Religions- theologie, oft diskutiert wird. Denn sowohl viele Gegner als auch viele Verfechter der pluralistischen Religionstheologie setzen voraus, dass sich Religionen und ihre Wahrheitsansprüche bewerten und miteinander begrifflich vergleichen lassen. Damit verwechselt man allerdings Religionen mit wissenschaftlichen Hypothesen oder Theorien, zwischen denen in der Tat ein Konkurrenz- oder Wettbewerbsverhältnis herrschen kann und die einander auch ablösen können. Bestimmte Theorien etwa über die Entstehung oder Gestalt des Weltalls haben sich als falsch erwiesen, obwohl sie Momente einer späteren, wahreren Theorie enthalten. Die Wahrheit, in der es in den Religionen geht, ist allerdings keine objektivierbare Wahrheit, die sich wissenschaftlich-begrifflich voll einholen ließe.

*Die Wahrheit der Religion – eine existentielle Wahrheit?*

Worum handelt es sich aber dann bei religiösen Wahrheitsansprüchen? Die Antwort, die nahe liegt (und oft geäußert wird), besteht darin, diese Wahrheitsansprüche zu subjektivieren: In ihnen finden je eigene subjektiv-existenzielle Wahrheiten ihren Ausdruck. Man vergleicht religiöse Wahrheiten und Wahrheitsansprüche dann mit den Wahrheiten über zwischenmenschliche Beziehungen. Wer «Du bist der beste Freund, den man sich vorstellen kann» sagt, erhebt kaum einen universalen, für alle Menschen gültigen Anspruch. In solchen Sätzen drückt sich die Wahrheit der eigenen Existenz aus. Damit wird diese Wahrheit nicht weniger wahr oder weniger wichtig. Es handelt sich um eine andere, für unser eigenes Leben oft wesentlichere Wahrheit als die wissenschaftliche Wahrheit.

In den Wissenschaften geht es letztlich um Wahrheiten, die den Status einer Theorie oder Hypothese haben: Diese erklären in unterschiedlichem Grad Wirklichkeit und können durch bessere Erklärungen ersetzt werden.

In unserem eigenen Leben können wir letztlich aber nicht nur mit rein hypothetischen oder theoretischen Wahrheiten leben. Unsere Gesellschaft mag zwar dahin tendieren, alles unter den rein geschichtlich oder vielleicht auch relativistisch verstandenen Vorbehalt besserer Wahrheiten zu stellen: «Du bist der beste Freund – bis ich einen besseren finde». Wirklich menschlich leben wir aber nur, wenn ein Wort für ein Wort steht, wenn unser Ja wirklich ein Ja ist. Deshalb werden ja selbst staatliche Trauungszeremonien nicht unter Vorbehalt gestellt. Es käme uns taktlos oder unromantisch vor, wenn der Standesbeamte gleich auf die Möglichkeit der Scheidung hinweisen würde.

#### *Die Wahrheit der Religion – die Wahrheit der Religion*

Haben wir uns mit diesen Überlegungen unserem Thema angenähert? Zumindest teilweise. Religiöse Wahrheiten sind auch Wahrheiten unserer eigenen Existenz. Sie sind Wahrheiten für uns. Aber hier zeigen sich sofort die Unterschiede, die zwischen den religiösen Wahrheiten und den subjektiv-existenziellen Wahrheiten liegen. Zumindest nach dem Selbstverständnis einiger Religionen – wie etwa des Christentums – finden sich in ihnen Wahrheiten, die auch an sich Geltung beanspruchen und die sich im vollen Sinne nicht anderswo finden. So ist die Heilsrelevanz des Christentums nicht nur eine rein subjektive Heilsrelevanz für mich. Das Christentum beansprucht Wahrheit – sowohl für mich als auch an sich.

Was sich hier zeigt, ist vor allem die Notwendigkeit, den religiösen Wahrheitsanspruch nicht von anderen Wahrheitsansprüchen her zu begreifen, sondern als einen Wahrheitsanspruch eigener Art, der mit dem wissenschaftlichen und dem (subjektiv-)existenziellen Wahrheitsanspruch gemeinsame Momente hat, aber nicht mit ihnen zusammenfällt. Die Wahrheit der Religion ist zunächst einmal – die Wahrheit der Religion, so wie auch die religiösen Vollzüge des Menschen zunächst einmal religiöse Vollzüge sind. Wie aber ist dieser Wahrheitsanspruch zu verstehen? Hier, bei der Bestimmung des religiösen Vollzuges und des in ihm vorausgesetzten Wahrheitsanspruches, wäre von der Theologie, der Religionswissenschaft und der Philosophie noch wesentlich mehr begriffliche Arbeit zu leisten. Beschränken wir uns an dieser Stelle auf einige Grundzüge.

#### *Wahrheit – und der Weg und das Leben*

Wenn Christus von sich sagt, er sei die Wahrheit, so geschieht dies im unmittelbaren Kontext von zwei anderen Aussagen: dass er nämlich der Weg und das Leben sei (Joh 14,6). Christus ist keine abstrakte Wahrheit, er ist die Wahrheit, die ein Gesicht hat und den Weg und das Leben des Menschen bestimmt. Christsein bedeutet daher, einen Weg zu gehen, eine Le-

bensentscheidung zu treffen, frei sich zu entscheiden und darin Leben zu finden.

Nun gibt es bestimmte Entscheidungen, die sich letztlich nicht zur Diskussion stellen lassen. Dies sind gerade die Entscheidungen, in denen unsere Freiheit in besonderer Weise herausgefordert ist. Die Entscheidung, den Urlaub in Nordfrankreich und nicht in Süditalien zu verbringen, läßt sich zumeist diskutieren. Ein Urlaub in Süditalien mag zu teuer sein, das Wetter mag zu heiß oder die Reise zu anstrengend sein. Andere Entscheidungen lassen sich kaum derart diskutieren. In gewisser Weise haben wir es hier mit absoluten Entscheidungen zu tun, mit Entscheidungen, die zwar Gründe haben, sich allerdings nicht in allem auf diese Gründe zurückführen lassen, mit Entscheidungen, die vielleicht sogar ziemlich unvernünftig erscheinen mögen und die sich letztlich oder überhaupt nicht theoretisch einholen lassen. Es sind Lebensentscheidungen, in denen sich nicht zuletzt auch entscheidet, wer wir eigentlich sind und wie wir leben wollen. Und zu diesen Entscheidungen gehören auch – werden sie nun bewusst oder unbewusst getroffen – religiöse Bekenntnisse.

Religiöse Bekenntnisse sind gerade aus diesem Grund keine theoretischen Aussagen, die sich einfach miteinander vergleichen ließen: etwa was ihren Wirklichkeitsbezug oder ihren Nützlichkeitswert betrifft. So ist die theoretische Perspektive auf Religion, d.h. auf den religiösen Vollzug, immer auch eine künstliche Perspektive. Und damit verfehlen nicht nur viele religionswissenschaftliche Ansätze letztlich ihr «Objekt», sondern auch viele innerchristliche Stimmen, die Christsein auf die Zustimmung zu bestimmten, mehr oder weniger theoretisch fassbaren Satzwahrheiten reduzieren. Paradoxerweise sind sich so manche Pluralisten und manche ihrer Gegner näher, als ihnen lieb sein mag – und dem, worum es im Christentum eigentlich geht, entfernter, als sie sich wünschen mögen.

Denn sie verkennen, dass Religion nicht ein Ideensystem ist, das sich begrifflich voll einholen läßt, und dass dieses Verständnis von Religion nicht notwendigerweise bedeutet, Religion zu subjektivieren. Religion ist zuerst und zunächst dies: ein freier Vollzug der je eigenen Existenz angesichts Gottes. Jede Aussage, die ein Gläubiger (oder eine religiöse Gemeinschaft) über seinen Glauben macht, kann nur von diesem Vollzug, nur von dieser Spannung zwischen der gewissermaßen objektiven und der gewissermaßen subjektiven Dimension des Glaubens her verstanden werden. Glauben ist daher etwas anderes als Wissen oder als die Annahme rein hypothetischer Voraussetzungen; Glauben ist aber auch etwas anderes als das Festhalten an einer rein subjektiv fassbaren «Privatwahrheit». Glauben ist immer ein Vollzug eigener Freiheit, die in einem Anspruch steht.

Meinen Glauben kann mir daher niemand abnehmen. Ich muss, vor jedem Gemeinschaftsbezug des Glaubens, als ich selbst glauben. Und: Glau-

ben richtet sich nicht auf abstrakte Inhalte, sondern ist eine Weise zu leben und sich auf Gott zu beziehen – in jener Freiheit, die diesen (neu-)orientierenden Lebensentscheidungen immer zueigen sein muss. Wer das nicht sieht, kann soviel Dialog führen oder auch soviel missionieren, wie er will, ohne dass dies von wirklichem Erfolg – wirklichem Verständnis oder Konversion – gekrönt sein dürfte. Und vermeintliches Verständnis oder auf falschen Voraussetzungen basierende Konversion sind nicht selten.

Nun ist die Freiheit, die das Leben des Christen vor Gott bestimmt, nicht absolut frei. Sie kann nur als Antwort verstanden werden, als Antwort nicht auf einen Dialogpartner oder auf einen Missionar, sondern auf Gottes zuvorkommende Gnade. Der Mensch, selbst der frömmste Missionar, kann die Gnade, das Wirken Gottes nicht ersetzen. Er kann bestenfalls mitwirken, mehr nicht, er darf das Wirken der Gnade im Leben der Menschen, Gottes Interesse am Menschen, aber auch nicht ausschließen und den Wahrheitsanspruch des Christentums von vornherein relativieren – wie viele pluralistische Religionstheologen.

#### *Die Grenzen der Theologie der Religionen*

Hier beginnt sich langsam die Antwort zu zeigen, die das Christentum auf die Vielfalt der Religionen und die damit verbundene Herausforderung bietet – vielleicht jenseits der oft rein abstrakten Alternativen von Exklusivismus, Inklusivismus oder Relativismus. Die Lösung liegt im christlichen Verständnis Gottes und damit nicht in einem bestimmten, oft nur von außen oder rein abstrakt entwickelten Begriff von Religion. Den Absolutheitsanspruch erhebt nämlich gerade nach christlichem Selbstverständnis nicht «das Christentum», sondern Gott, und Gott handelt in der Geschichte, verwirklicht Heil geschichtlich. Die Geschichte wie auch die menschliche Suche nach Wahrheit stehen aus christlicher Sicht daher unter einem eschatologischen Vorbehalt. Mit anderen Worten: Der Christ rechnet damit, dass es bis zum Ende der Tage eine Vielfalt der Religionen geben wird und dass diese Vielfalt selbst irgendwie im Plan Gottes liegt. Das Christentum wird daher in der Geschichte immer in einer Spannung stehen: zwischen der Besonderheit seiner geschichtlichen Erscheinung und der Universalität seines übergeschichtlichen Anspruchs. Diese Spannung kann nicht begrifflich aufgelöst werden: weder in die eine noch in die andere Richtung. Sie muss vielmehr theologisch verstanden werden: als eschatologische Spannung. Jeder Versuch, sie begrifflich aufzulösen, wäre letztlich unmenschlich und auch unreligiös.

So zeigen sich hier auch die Grenzen einer jeden Theologie der Religionen. Als *Theologie* kann sie immer nur *Theologie* einer bestimmten Religion sein. Und diese Theologie kann immer nur aus der Binnenperspektive ent-



wickelt werden. Nicht nur christlicherseits zeigen sich dann sehr schnell die Grenzen eines abstrakt-begrifflichen Verstehens oder Vermittelns und die Notwendigkeit eines eschatologisch verstandenen Vorbehaltes. Wenn es aber nicht um eine Theologie der Religion(en), sondern um ein «neutrales» Vermitteln im Sinne etwa eines religionswissenschaftlichen Verstehens und Vergleichens von Religionen geht (in dem Maße, in dem dies überhaupt möglich ist), dann gibt es oft zwei Gefahren: Es könnten zum einen implizit Maßstäbe einer bestimmten Religion oder einer bestimmten Gruppe von Religionen vorausgesetzt werden, die nicht unbedingt von allen Religionen geteilt werden. Oder es könnte letztlich auf eine rein abstrakte Wissenschaft oder Philosophie der Religionen hinauslaufen. Dann wäre philosophisch oder wissenschaftlich vor-entschieden, was eigentlich Religion sei und wie die verschiedenen Religionen miteinander zu verbinden seien oder gar in eine höhere Philosophie hinein aufzulösen seien. Dieser Zugang könnte aber der Praxis, dem Vollzug der Religion (und damit auch dem Wahrheitsanspruch des Christentums) nicht gerecht werden.

*Ikone der Wahrheit*

Denn der Christ spricht, wenn er einen Wahrheitsanspruch ausdrückt (und zwar im strengen Sinne nicht seinen eigenen), im Modus des Glaubens, der Hoffnung und, vor allem, der Liebe – und nicht der Beschreibung, der Objektivierung oder des Vergleiches. Der Christ weiß nicht, dass er die Wahrheit hat, sondern er hofft, dass er in seinem Leben der konkreten Wahrheit (die ein Gesicht hat) nachfolgt und zu einem Bild dieser anspruchsvollen Wahrheit wird. Hoffnung bedeutet nun nicht Selbstgenügsamkeit. Die christliche Hoffnung erlaubt es, Zeugnis zu geben. Vielmehr noch: sie ermahnt dazu. Von daher wäre es viel wichtiger, wenn die Christen Zeugnis gäben und so zu Ikonen der Wahrheit würden. Nur so kann heute noch Mission verstanden werden: als zeugnishaft Beziehung mit dem anderen. Und aus dieser Sicht stellen Dialog und Mission keine Gegensätze dar. Sie finden ihre Einheit in einer ikonischen Existenz, einer Existenz, die durchsichtig geworden ist und von ihrer eigenen Wahrheit her auf die Wahrheit an sich verweist.

*Der Dialog der Religionen und die Hoffnung der Christen*

Und der Dialog der Religionen? Dieser Dialog bleibt wichtig. Zunächst dürfte er sich vor allem auf die Frage beziehen, wie Menschen miteinander leben können, ohne dass sie sich aus religiösen oder vermeintlich religiösen Gründen Gewalt antun oder aus diesen Gründen nicht respektieren. Die Religionen mögen vieles zu dieser Frage beitragen, da sie als Lebenswege

immer auch einen Einfluß auf unser praktisches Leben haben. Religion ist aber mehr als nur Ethik. Dieses «Mehr» entzieht sich eines von außen kommenden Vergleiches, der zu einer abschließenden Theorie über das Verhältnis verschiedener Religionen zueinander führt. Was möglich ist, ist – und diese Aufgabe des Dialogs ist weit schwieriger als die zunächst genannte – das Bemühen um ein je tieferes Verstehen des Anderen – eben als eines Anderen – und damit – letztlich – auch des Eigenen.

So kann der Anspruch, dass Christus die Wahrheit sei, formuliert werden – auf Hoffnung hin und in einer Weise, die diesem Anspruch einzig gerecht wird: in der Liebe, in der er sich einzig bewähren kann. Und zuviel ausdrücklicher Anspruch kann hier nur schaden: Mit seinem besten Freund redet man eigentlich auch nicht über die Qualität der Freundschaft. Das weiß man, und zuviel Reden darüber kann letztlich die Freundschaft gefährden.

Jenseits abstrakter Theorien von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus gibt der Christ Zeugnis in hoffender Bescheidenheit. Dieses Zeugnis kann aber nur ein Zeugnis sein, das an die Freiheit des Anderen appelliert und mit Gottes Wirken rechnet. Und es kann daher nur ein Zeugnis der Liebe sein – und kein wissendes Vorrechnen, dass der Andere eigentlich nicht des Heils teilhaftig werden kann, dass er irgendwie doch Christ sei oder dass es eher egal sei, was wir glauben, da wir doch alle in den Himmel kommen. Der Respekt gebietet es, nicht einen Kompromiss zu suchen, sondern das Eigene wie auch den Andersgläubigen anzuerkennen – in der Hoffnung, dass Gott letztlich der Gott aller Menschen ist und alle Menschen annimmt. Nur: Dies ist kein «-ismus», keine Theorie, sondern gelebtes Leben. Und hier, im gelebten Leben, und nicht in den verstaubten Stuben der Gelehrten, können sich Menschen verschiedenster Religionen begegnen, einander verstehen und – füreinander – zum Zeugnis werden.



HANS HERMANN HENRIX · AACHEN

## JESUS CHRISTUS UND DAS JUDENTUM

Das Verständnis Jesu Christi und der Christologie war und ist in der Regel mit beeinflusst vom jeweiligen christlichen Verständnis des Judentums, wie umgekehrt die jüdische Wahrnehmung Jesu von Nazareth ermöglicht oder behindert wurde und wird durch die jüdische Erfahrung oder Sicht des Christentums. Anders: Die Einsicht, dass Jesus, sein Wirken und seine Botschaft nicht verstanden werden können, wenn seine Verwurzelung im Judentum und in dessen religiösen Traditionen der Zeit des Zweiten Tempels unberücksichtigt bleibt, ist innerhalb der christlichen Theologie der zurückliegenden Jahrzehnte gewachsen und ausformuliert worden. Aber dieser Prozess der Gewinnung eines neuen exegetischen und theologischen Horizonts in den Kirchen ist nicht unabhängig von einem bereits zuvor einsetzenden Prozess neu akzentuierter jüdischer Wahrnehmung Jesu von Nazareth.

Viele Jahrhunderte war die Gestalt Jesu dem jüdischen Blick verstellt. Zu hoch und zu breit war die Sichtblende durch eine lange Tradition in kirchlicher Haltung, Lehre und Theologie. Zu ihr gehörte der Vorwurf des jüdischen Versagens, Jesus nicht als den Christus anerkannt zu haben, ebenso wie die These von der Hinfälligkeit des Bundes Gottes mit Israel oder die Entgegensetzung einer Religion der Liebe zu einer Religion des Gesetzes. Jesus von Nazareth war in der christlich-jüdischen Kontroversgeschichte kein Bindeglied, sondern Grund scharfer wechselseitiger Ablehnung zwischen Judentum und Christentum. Der *Adversus-Judaeos*-Spur in christlicher Theologie und Christologie stand auf jüdischer Seite die antichristliche Literatur der «*Toledot Jeschu*» gegenüber. Nach diesen in zahlreichen Varianten überlieferten «Erzählungen über Jesus» stammte Jesus aus einer nicht-ehelichen Verbindung; als unreiner Apostat raubte er in seiner Bosheit den Wunderwirkenden Namen Gottes im Tempel, trieb Zauberei, war respektlos gegenüber den jüdischen Gelehrten und wurde schließlich wegen seiner Lügen von Pilatus gehängt; seine Schüler verkündeten jedoch nach der

*HANS HERMANN HENRIX, Dr. phil. h.c., Jahrgang 1941, Dipl.-Theol.; 1969 bis 2005 Dozent bzw. Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Mitglied der Unterkommission «Fragen des Judentums» der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden.*

Entfernung des Leichnams die Auferstehung ihres Meisters. Diese zum Teil groteske Evangelienparodie ist ein Reflex langer Erfahrung von Unterdrückung im Namen Jesu. Sie diene der jüdischen vulgären Erziehung über das Christentum und sollte gegen christlichen Einfluss wappnen. Auch wenn jüdische Gelehrte sich von ihr distanzieren, wurde sie auf christlicher Seite judenfeindlich instrumentalisiert.<sup>1</sup> Diese Tradition ist eine Negativfolie für die jüdische Annäherung an Jesus in der Gegenwart, die von christlicher Seite her durch die Differenzierung zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem Christus des Glaubens in der Aufklärung erleichtert wurde.

Die «Heimholung» des jüdischen Jesus in sein Volk setzte bereits vor der Wasserscheide der Schoa ein, wie das überaus verdienstvolle und im Kontakt mit jüdischen Gelehrten wie Ismar Elbogen (1874–1943), Joseph Gidalja Klausner (1874–1958) oder Claude Joseph Goldsmid Montefiore (1858–1938) erarbeitete Werk des schwedischen Theologen Gösta Lindeskog «Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum» von 1938 deutlich macht.<sup>2</sup> Diese Heimholung geschah nicht nur im 19. Jahrhundert in kritischer Entgegnung auf Versuche in der liberalen christlichen Theologie, die Originalität Jesu mit antijüdisch geleiteten Konstruktionen herauszuarbeiten.<sup>3</sup> Als Pioniertat der jüdischen Jesusforschung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gelten Joseph Klausners Werke «Jesus von Nazareth» (1930) und «Von Jesus zu Paulus» (1939).<sup>4</sup> Für Klausner war Jesus von Nazareth «allein das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums. Obwohl es in Galiläa viele Heiden gab, wurde Jesus von ihnen in keiner Weise beeindruckt. Seine Heimat war schon damals das Bollwerk des stärksten jüdischen Patriotismus... Seine Lehre lässt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären» (Jesus von Nazareth, 505). Mit großem Respekt spricht Klausner von Jesus als «Lehrer hoher Sittlichkeit und ein(em) Gleichnisredner ersten Ranges. Er ist geradezu *der* Lehrer der Sittlichkeit, die für ihn im religiösen Bereich alles bedeutete» (573). Es hat Klausner heftigen innerjüdischen Protest eingetragen, als er Jesu Sittenlehre kennzeichnete als «eine erhabene, gewählter und originaler in der Form als jedes andere hebräische ethische System ... Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein» (574). Seine Wertschätzung Jesu verknüpft der jüdische Historiker jedoch mit prägnanter Kritik; so sehr Jesus gefühlsmäßig «Nationaljude und sogar ein extremer Nationalist» gewesen sei, war «trotz alledem aber... etwas in ihm, aus dem sich *Un-Judentum* entwickelte. ...Für das jüdische Volk kann er natürlich weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein; beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar» (573).



Klausners Wort vom «Un-Judentum» hat Franz Mußner, dem Theologie und Exegese grundlegende Arbeiten zur Interpretation des Neuen Testaments *coram Israel* verdanken, vielfach aufgenommen und erwogen. Klausner sieht «Un-Judentum» bei Jesus darin, dass sich in Jesu Ethik allzu extreme Forderungen finden; Jesus habe einen «eigenartigen Gottesbegriff», demgemäß «Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte ... alle gleich vor Gott» seien und Gott also «nicht die absolute Gerechtigkeit ist, sondern nur der Gute, vor dem niemand böse ist»; demgegenüber sei für das Judentum Gott «der Gott der sozialen Ordnung, der Gott der Nation, der Gott der Geschichte», weshalb Jesu Gottesbegriff «für das allgemeine, soziale, nationale und universale Bewusstsein ... Ruin und Chaos» bedeutet (Jesus von Nazareth, 527 und 528). Demgegenüber bestimmt Mußner Jesu «Unjudentum» als jenen «unerhörten Anspruch, den Jesus in Israel erhoben hat»; es war «letztlich» Jesu Anspruch, der in seinem Zuspruch der Sündenvergebung und besonders «in dem Würdeprädikat «Sohn Gottes» zum Ausdruck kommt», der zum tödlichen Konflikt geführt hat<sup>5</sup> und der mit dem christologischen Selbstbewusstsein als einem «Zäsurbewusstsein» einherging.<sup>6</sup>

Einen analogen Diskussionsgang führt Papst Benedikt XVI. in seinem Buch «Jesus von Nazareth» mit dem Jesus-Verständnis des amerikanischen Rabbiners Jacob Neusner.<sup>7</sup> Dieser war in seinem «inneren» Gespräch mit Jesus voller Respekt gegenüber dem christlichen Glauben auf eine letzte Unvereinbarkeit im Kern der Bergpredigt Jesu gestoßen, die ihn beim «ewigen Israel» bleiben lässt: es ist die Zentralität des Ich Jesu bzw. die «geheimnisvolle Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott» in der Bergpredigt. Dass sich darin «Jesu Botschaft grundlegend vom Glauben des ewigen Israel unterscheidet», entfaltet der Papst an den Themen des Gebotes der Elternliebe und der Sabbatheiligung. Wo Rabbiner Neusner eine «Auflösung der Familie» und eine «Bedrohung des Sabbat» kritisiert, tritt Benedikt XVI. für die christliche Übertragung der Dekalog-Gebote «in den Raum der universalen Gottesfamilie» ein und mahnt zugleich zum ehrfürchtigen Hinschauen der Christenheit auf den «Gehorsam Israels» gegenüber den Geboten Gottes.

Wenn der katholische Exeget Mußner das Jesus-Verständnis des jüdischen Historikers Klausner bzw. der Papst das Treue-Bekenntnis des Rabbiners zu seinem Judentum in Kritik und Anknüpfung aufnimmt, so kommt darin etwas von dem hermeneutischen Klima zum Vorschein, in dem das Thema «Jesus Christus und das Judentum» heute diskutiert wird und der einzigartigen Beziehung zwischen dem Christentum und Judentum Rechnung getragen wird: Jüdische Deutung stellt eine Instanz für die Erkenntnisbildung christlicher Theologie dar. Christliche Exegese und Theologie heute konsultiert auch jüdische Stimmen zu Jesus.

Das Spektrum jüdischer Wortmeldungen ist breit.<sup>8</sup> David Flusser hat «die wohl bedeutendsten Arbeiten über Jesus von Nazareth aus jüdischer Feder

in den letzten Jahrzehnten» beigesteuert.<sup>9</sup> In seinem Bändchen «Jesus» geht es Flusser im Blick auf die Kontroverse um Möglichkeiten und Grenzen einer Darstellung des Lebens Jesu darum zu zeigen, dass «es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben».<sup>10</sup> Der Schlusssatz lautet: «Und Jesus verschied» bzw. «Schließlich schrie Jesus laut und starb»<sup>11</sup> und benennt darin einen entscheidenden Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Jesusverständnis. Der Satz steht nämlich in bewusster Differenz zum neutestamentlichen Ruf «Er ist auferstanden» (Mk 16,6 par). In seinen weiteren Arbeiten<sup>12</sup> verbleibt Flusser nicht beim Interesse am geschichtlichen Juden Jesus, sondern lässt sich auch auf den Jesus des christlichen Bekenntnisses ein und fragt, ob denn das Judesein Jesu für dieses Bekenntnis keine Bedeutung hat: «Ist der historische Jesus, der weniger wichtige, ein Jude gewesen, und der kerygmatische Christus ein internationales himmlisches Wesen? ... Nach der Kirchenlehre gibt es in Jesus nicht eine, nur göttliche Natur, sondern zwei verschiedene Naturen, die göttliche und die menschliche, und die menschliche Natur ist zweifelsohne jüdisch. Obzwar das vielleicht gewagt klingt, man kann dieser Konsequenz nicht ausweichen: Auch die göttliche Sohnschaft, wie sie die Kirche lehrt, ist eigentlich jüdisch, denn es geht da nicht um den unpersönlichen Gott der Philosophen, und auch nicht um einen persönlichen Heidengott, nicht um Zeus oder Wotan, sondern um den persönlichen Gott Israels».<sup>13</sup> Hier ist jüdischerseits die «Identität zwischen dem jüdischen Jesus und dem auferstandenen Herrn» angezielt und die Doppelaussage im christlichen Bekenntnis von Jesus Christus als Sohn des jüdischen Volkes und Sohn Gottes angesteuert. Dies geschieht nicht wie aus der Ferne mit einem strikten Abweis grüßend, sondern kann sich empathisch auf das christlich Geglaubte einlassen, ohne die Differenz zu vergessen.

Andere jüdische Jesus-Darstellungen konzentrieren sich auf den «Bruder Jesus», den «Rabbi von Nazaret» oder «Jesus den Juden».<sup>14</sup> Dabei tritt der Jude Jesus konkreter als galiläischer Jude Jesus vor Augen. Für das Verständnis dieses Jesus, der sein heilendes Wirken aus einem unmittelbaren Kontakt zu Gott herleitete und damit ein wahrer Charismatiker sei, seien charismatische Persönlichkeiten wie Choni der Kreiszieher oder Chanina ben Dosa von Bedeutung, die zur Zeit des Zweiten Tempels in Galiläa wirkten.<sup>15</sup> Die zahlreichen jüdischen Jesus-Interpretationen – u.a. von so großen Namen wie Leo Baeck (1873–1956) oder Martin Buber (1878–1965) – haben ihre Wirkung darin, dass in der christlichen Theologie das Gewicht des Jude-seins Jesu nicht mehr ernsthaft in Zweifel gezogen wird und dass etwa in der neutestamentlichen Exegese nicht mehr vorrangig nach den Differenzen, sondern verstärkt nach den Übereinstimmungen Jesu mit dem Judentum seiner Zeit gefragt wird, um des geschichtlichen Jesus konkreter ansichtig zu werden. Jüdische Jesus-Deutungen der Gegenwart wirken auf die Fortentwicklung der «Christologie von unten» ein, die bei der Botschaft, dem

Handeln und Geschick Jesu ansetzt. Aber wie das Zitat von David Flusser zur Bedeutung des Jüdischen für das Verständnis der göttlichen Sohnschaft bereits andeutete, gibt es auch jüdische Wortmeldungen, die ihre Relevanz für die «Christologie von oben» haben, insofern sie sich auf Aussagen der Christologie zu Jesus Christus als dem präexistenten und inkarnierten Wort oder Sohn Gottes einlassen.

Dass diese Wortmeldungen mehr den Dissens betonen als die exemplarisch vorgestellten jüdischen Jesus-Deutungen, kann nicht überraschen. Es verwundert eher, dass es überhaupt zu jüdischen Reaktionen auf die Christologie kommt. Denn: «Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches.» So kennzeichneten z. B. die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum von 1980 den grundlegenden Unterschied zwischen Judentum und Christentum.<sup>16</sup> Sie nennen für Jesus Christus zwei Titel: Messias und Sohn Gottes. Um diese beiden christologischen Titel ist der christlich-jüdische Dissens tatsächlich zentriert, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Fundamentaler ist die Differenz im Verständnis Jesu Christi als des inkarnierten Wortes oder Sohnes Gottes. Denn so wesentlich wie für das Christentum ist die Messias Hoffnung für das Judentum nicht.<sup>17</sup> Deshalb macht nicht der Messias-Titel das Zentrum des jüdisch-christlichen Dissenses aus, sondern der andere Titel Jesu Christi, der des Sohnes Gottes, und darin die Gottesfrage im engeren Sinn. Der Dissens ist um das Thema der Menschwerdung, der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus zentriert. Das ist auch jüdische Einschätzung, wie die Position des jüdisch-orthodoxen Philosophen Michael Wyschogrod belegt: «Die schwierigsten unerledigten Fragen zwischen Judentum und Christentum betreffen die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte, die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig.»<sup>18</sup> Der bis zur Gottes- und Inkarnationsfrage vorangetriebene christlich-jüdische Dialog unserer Tage hat unterschiedliche jüdische Positionen zu Wort kommen lassen, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Gewichtige Einwürfe bewegen sich auf der (religions-)philosophischen Ebene.

Emmanuel Levinas (1906–1995) fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Transzendenz- und Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der «Idee» der

Menschwerdung (des Sohnes) Gottes. Er nimmt diese Frage auf, weil er darum gebeten worden war, und ist sich bewusst, dass es «Vermessenheit» wäre, gleichsam ungebeten «über eine Vorstellung (zu) sprechen, die zum Innenleben von Hunderten von Millionen Gläubigen gehört, über das Mysterium der Mysterien ihrer Theologie». Levinas entnimmt der Idee der Menschwerdung Gottes zwei Grundgedanken: es sind der Gedanke «einer Erniedrigung, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe» und der Gedanke «einer Sühne für die Anderen, das heißt eines Einspringens für Andere, einer Substitution».<sup>19</sup> Die Erniedrigung Gottes zu denken heißt, «die Beziehung zur Transzendenz in anderen Begriffen als denen der Naivität oder des Pantheismus zu denken». Transzendenz zu denken, ja «die einzige Möglichkeit einer Transzendenz» besteht im Denken «einer Wahrheit, deren Erscheinen nicht herrlich, nicht strahlend wäre... die durch ihre Erniedrigung sichtbar wird»; sie besteht im Denken «einer Wahrheit, die verfolgt wird». Die verfolgte Wahrheit fügt sich nicht in die alles umgreifende Ordnung des Seins, sondern stört diese. Es «ist der Demütige absolut störend; er ist nicht von dieser Welt». Dass hier nicht religiös-fromme Sprache spricht, sondern philosophische Rede begegnet, wird deutlich, wenn Levinas weiterfragt, ob der sich erniedrigende Gott denn «in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden kann». Solche Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt aber wäre «zuviel» für die Armut Gottes und «zu wenig» für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Levinas verneint, dass Gott in seiner Dauer eine «Gegenwart» in Zeit und Welt werden kann. Wenn die Transzendenz nicht von der Immanenz besiegt werden soll, ist die Demut und Nähe Gottes nur als Abwesenheit denkbar, welche die Transzendenz wahrt. Nähe Gottes ist dann Nähe «im Antlitz meines Nächsten», die Levinas auch «Spur» nennt. Er hält daran fest, dass Gott selbst «nicht-assimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt», bleibt. Deshalb spricht er von «Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ursprüngliche[r] Letztgültigkeit in bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann». Gott bzw. das Unendliche kann sich «nicht ... inkarnieren, ... nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen»; er wird nicht «historische Gegenwart». Die dennoch geschehende Beziehung zu Ihm passiert im Gerufenwerden durch «das Antlitz des Anderen» – philosophische Formulierung des biblischen Wortes von Jeremia 22,16: «Er schuf Recht dem Armen und Elenden. Das heißt mich wirklich erkennen – Spruch des Herrn». Das Ich ist zur Substitution für den Anderen gerufen.<sup>20</sup> «Die Vorstellung, dass ich Geisel bin, dass ich für den Anderen sühne», stürzt alle Beziehungen um, «die auf dem Aufrechnen von Fehlern und Leiden, Freiheit und Verantwortung aufbauen».<sup>21</sup> Der Levinas'sche Einwurf gegen die Inkarnation Gottes steht im Dienst des Ethischen und ist gewiss einer der



gewichtigen Entgegnungen aus dem gegenwärtigen Judentum zum christlichen Glauben an Jesus Christus.

Anders akzentuiert Jean-François Lyotard (1924-1998) seine Kritik. Er sieht in der Inkarnation eine Verobjektivierung der Transzendenz Gottes und eine Zerstörung des Bildverbots; wo «im menschgewordenen Gott» das Wort klar und unterscheidbar geworden sei, werde das Gottsein Gottes verharmlost; die «Stimme» müsse nicht mehr in einem fortwährenden Forschen erhorcht werden, sondern habe dem Sehen eines Bildes Platz gemacht. In der christlichen Tradition gebe es «das Problem der Stimme» nicht. Die Evangelien und Apostelbriefe seien «schriftliche Berichte von Worten, die durch jemandes Stimme laut wurden, der sich den fleischgewordenen Gott nannte, einen menschgewordenen Gott». Für den Christen sei Eindeutigkeit gegeben. «Dagegen gibt es in der jüdischen Vernunft einen immensen Zweifel darüber, wer gesprochen hat.»<sup>22</sup> Für das Judentum sei nämlich die Tora nicht die unmittelbar gegebene Stimme Gottes; vielmehr sei die Tora «ihr (der Stimme) in Verwahrung gegebener Buchstabe... Das Andere gebietet bleibend als Buchstabe, entziffert, vokalisiert, kantiliert und rythmisiert, übersetzt und ausgelegt zu werden: was ebenso vielen Wagnissen gleichkommt». Das Judentum sei «ein Kampf um den abwesenden Buchstaben. Die Fleischwerdung ist wohl die *revelatio* des Buchstabens, jedoch dadurch gerade auch die *revocatio* des Befremdetwerdens. Das Vokalisieren und Kantilieren des Hebräischen verkörpert die Stimme nicht. Es unterliegt nach wie vor dem Verbot der bildlichen Darstellung als Verbot der Verkörperung».<sup>23</sup> Es bestehe zwischen Jüdischem und Christlichem kein verbindender Bindestrich, sondern tiefe Zwietracht. Lyotards Einspruch zum Verständnis Jesu Christi orientiert sich vor allem an paulinischen Aussagen.<sup>24</sup>

Andere jüdische Einwände argumentieren weniger philosophisch und eher aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.<sup>25</sup> Ja, Jesus hätte sich selbst nicht als inkarnierten Gott verstehen können; denn dies verneine die Jüdischkeit Jesu und weise seine jüdische Identität zurück.<sup>26</sup> Die Menschwerdung sei also von Selbstverständnis und Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Es hat Martin Buber schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: «Die Inkarnationslosigkeit des dem «Fleisch» sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes» sei «das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. Wir «einen» Gott, indem wir lebend und sterbend seine Einheit bekennen; wir einen uns ihm nicht. Der Gott, den wir glauben, dem wir angelobt sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden.»<sup>27</sup> Ein allgemeiner

Einwurf macht schließlich geltend, dass die Früchte des christlichen Glaubens der Menschwerdung in jüdischen Augen geschichtlich schlecht waren.<sup>28</sup> Dies kann dahingehend spezifiziert werden, dass der Glaube an die Inkarnation Gottes in Jesus Christus «die Basis für die Vorwürfe des Gottesmordes war, der über die Jahrhunderte hin gegen Juden erhoben wurde. So ist die Inkarnation nicht nur theologisch dem Judentum entgegengesetzt, sondern hat auch zur Feindseligkeit gegen die Juden geführt – eine konkrete und moralische Konsequenz, die sich verheerend auf die Beziehungen von Juden und Christen ausgewirkt hat.»<sup>29</sup>

In der jüdischen Kritik unserer Tage am christlichen Glauben an Jesus Christus als den inkarnierten Sohn Gottes begegnet eine Tradition, die auf eine mittelalterliche Diskussionslage im Judentum zurückgeht. Sie bildet den oft unausgesprochenen Hintergrund für heutige jüdische Wortmeldungen zur Gottesfrage. Im Frühmittelalter bezeichnen jüdische Autoren ihren Eindruck, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein nichtgöttliches Element ein, mit dem hebräischen Begriff *schittuf*. Halachisch bzw. religionsgesetzlich ist der Begriff *schittuf* so etwas wie ein christentumsfreundlicher Begriff. Das Christentum sei jüdisch gesehen keine Götzenanbetung oder Idolatrie (*awoda sara*), mit deren Anhänger man keinen Kontakt haben oder Handel treiben dürfe, sondern eben ein *Schittuf*: Es trage in Gott ein Mischelement der Zugesellschaft, der Assoziation, der Vergesellschaftung ein und verdunkle die klare Offenbarung vom einen-einzigen Gott.<sup>30</sup> Der *Schittuf*-Begriff ist Reflex des jüdischen Unbehagens an der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das sich in unseren Tagen etwa durch Emmanuel Levinas so eindrücklich zu Wort meldet. Dabei gibt es von biblischen Anfängen über das Mittelalter bis heute ein intimes jüdisches Wissen um die Selbsterniedrigung Gottes. Viele Zeugnisse sprechen von göttlicher Demut, ja Kenose bzw. Selbsterniedrigung: Gott hat es für gut befunden, bis zu den Erniedrigungen der Menschen herabzusteigen und im Elend der Menschen zu wohnen. Gottes Berührtsein durch das Geschick seines Volkes geht nach mittelalterlicher Auffassung so weit, dass im Exil Israels Gott selbst das Exil erleidet.<sup>31</sup>

In Bezug auf diese jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes hat Michael Wyschogrod sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der «Inkarnationslosigkeit» erscheint: Der Gott Israels ist «ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der, indem er das tut, die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott... Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen

Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen... Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.» Für Wyschogrod bestehen «im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung» keine Gründe, die von vornherein Gottes «Erscheinen in Menschengestalt» ausschließen; würde man dies jüdischerseits behaupten und von «einer logischen Unmöglichkeit» sprechen, dann würde man «ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes» setzen. Das aber könne keine «biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie» akzeptieren.<sup>32</sup> Die Idee der Menschwerdung im allgemeinen ist nach dieser Position nicht von vornherein antithetisch zum Judentum.

Der jüdische Einwurf gegen den christlichen Inkarnationsglauben wird damit freilich nicht hinfällig. Vielmehr wird er pointierter. Nicht eine philosophische Idee wird hier als Ablehnungsgrund ins Feld geführt, sondern es wird kritisiert, dass das, was dem jüdischen Volk als ganzem zukommt, im Christentum einem einzelnen aus diesem Volk zugesprochen wird. Das ist in der Lesart von Michael Wyschogrod der Differenzpunkt zwischen Judentum und Christentum: «Das Christentum hat diese Tendenz (Gottes, inkarnatorisch in die Welt des Menschen einzutreten) konkretisiert, sie so zugespitzt auf eine spezifische Inkarnation, dass die jüdische Tendenz zur Räumlichkeit dabei eine körperliche Form annimmt. Während im Judentum die Dialektik von Transzendenz und Immanenz immer recht scharf aufrecht erhalten wird, erfährt im Christentum der Aspekt der Immanenz vielleicht einen stärkeren Ausdruck – auch wenn man daran denken muss, dass die Trinitätstheologie den inkarnierten Sohn durch einen transzendenten Vater ergänzt.»<sup>33</sup> Im Unterschied zu Levinas anerkennt Wyschogrod damit die Wahrung der Transzendenz im christlichen Gottesverständnis ausdrücklich; er bestimmt jedoch die christlich-jüdische Differenz in der Konzentration auf den einen Juden: Das Christentum «konzentrierte seine Aufmerksamkeit mehr und mehr auf Jesus»; damit fehlte ihm «eine zentrale theologische Einsicht... Einfach ausgedrückt spreche ich von dem Axiom, dass Gott das jüdische Volk als ganzes erwählt hat und dass auch, obwohl er aus seinem Volk Propheten, Könige, Retter und Priester berufen hat... sie alle ihre Bedeutung nur insofern hatten, als sie aus Israel kamen und nach Israel zurückkehrten als Glieder der Nation, die Gott erwählt hatte und der er geschworen hatte, sie nicht zu verwerfen. Wenn wir die Hebräische Bibel ernst nehmen, kann es keinen einzelnen geben, so bedeutend und prominent er auch sein mag, dessen Gottesbeziehung einseitig ist, so dass dabei das Volk Israel nicht der entscheidende Zweck wäre, dem diese Beziehung dient.» Wenn das, was jüdisch vom ganzen Volk als inkarnatorische Bestimmung im Sinne der Indienstnahme als Ort der Einwohnung Gottes

geglaubt wird, christlich dem einen Sohn des jüdischen Volks zugesprochen wird, ist das jüdisch nicht akzeptiert und nicht akzeptierbar. Die jüdische Rede von einer inkarnatorischen Dimension könnte auf den ersten Blick die Differenz zwischen Judentum und Christentum in ihrer Bedeutung erheblich verringern. «Nichtsdestotrotz bleibt die Differenz bedeutend, vielleicht ist sie sogar noch bedeutender als zuvor».

Bemerkenswert ist freilich der in den letzten Jahren verstärkte jüdische Hinweis, dass die jüdisch geglaubte Nähe Gottes durchaus eine im weiteren Sinn inkarnatorisch geprägte Gegenwart annehmen kann, sei es in bildhafter Körperlichkeit, sei es als Engel oder Tora, sei es im Gebet.<sup>34</sup> Und die jüdische Diskussion und Kritik der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet wie im Gegenzug in der katholischen Christologie und Theologie im engeren Sinn sowie in Äußerungen des Lehramtes sachlich ein aufmerksames und wachsendes Echo.<sup>35</sup> In diesem Echo kann nochmals das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens deutlicher hervortreten und drängt sich die Frage auf, ob es nicht selbst im tiefsten Dissens beim Gottesverständnis ein Element der Nähe und Verbundenheit, ja des Gemeinsamen gibt. Wir stehen hier offenbar vor einer Dialektik von Differenz und Nähe, die einen geradezu poetischen Ausdruck bei Martin Buber fand: «Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.»<sup>36</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. nur Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Autorisierte Übersetzung aus dem Hebräischen von Dr. Walter Fischel, Berlin 1930 bzw. 1934<sup>2</sup>, 58–66; Joseph Dan, Artikel «Toledot Yeshu», in: *Encyclopaedia Judaica* 15 (Jerusalem 1974), 1208f.; Günter Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung*, Tübingen 1982; Clemens Thoma, *Jésus dans la polémique juive de l'antiquité tardive et du Moyen Age*, in: Daniel Marguerat/Enrico Norelli/Jean-Michel Poffet (Hg.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genf 2003, 477–487; James K. Aitken, Artikel «Toledot Yeshu», in: Edward Kessler/Neil Wenborn (Hg.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 424f.

<sup>2</sup> Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Uppsala 1938 und mit einem Nachwort zum Nachdruck: Darmstadt 1973.

<sup>3</sup> Hier wäre etwa an die bei Lindeskog ausgiebig berücksichtigten Arbeiten von Abraham Geiger (1810–1874) zu erinnern; vgl. Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin 2001.

<sup>4</sup> Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, a.a.O. und ders., *Von Jesus zu Paulus*. Übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers von Friedrich Thieberger, Jerusalem 1950, Nachdruck Königstein 1980.

<sup>5</sup> Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 338 und 341.

<sup>6</sup> Ders., *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg 1987, 137–139, 143.



<sup>7</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007; siehe das Gespräch mit Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997 bes.: 131-160, Zitate: 135, 137 und 155.

<sup>8</sup> Vgl. nur die Überblicke: Willehad P. Eckert, *Jesus und das heutige Judentum*, in: ders./Hans Hermann Henrix (Hg.), *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum*, Aachen 1980<sup>2</sup>, 15-34; Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus*, in: Josef Blank/Gotthold Hasenhüttl (Hg.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 145-174; Gabriele Grunden, *Fremde Freiheit: Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie*, Münster 1996; Rainer Kampling, *Jesus von Nazaret in jüdischer Sicht: Theologie und Glaube* 91 (2001) 390-408; Verena Lenzen, *Jüdische Jesusbilder*, in: Nikodemus C. Schnabel (Hg.), *Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinerinnen auf dem Zionsberg*, Münster 2006, 464-476.

<sup>9</sup> Peter von der Osten-Sacken, *Jesus der Jude. Tendenzen, Gewinn und Grenzen einer neuen Wahrnehmung des Nazareners: Kirche und Israel* 14 (1999) 132-147, 144.

<sup>10</sup> David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rm 140), Reinbek 1968 bzw. *Jesus* (rm 50632), Reinbek 1999<sup>21</sup>, 7.

<sup>11</sup> Ebenda (1968, rm 140), 133 bzw. (1999, rm 50632), 140.

<sup>12</sup> Siehe nur: David Flusser, *Entdeckungen im Neuen Testament. Band 1: Jesusworte und ihre Überlieferung* und *Band 2: Jesus – Qumran – Urchristentum*, Neukirchen 1987 und 1999; ders., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, 1981.

<sup>13</sup> Ders., *Das Christentum – eine jüdische Religion*, München 1990, 162.

<sup>14</sup> Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; Pinchas E. Lapide, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974; Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen 1993.

<sup>15</sup> So vor allem Geza Vermes, a.a.O., 29-68; zum Echo dazu aus christlicher Exegese: Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, 307-316 und Hubert Frankemölle, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Mainz 2003, 38f.

<sup>16</sup> Die Deutschen Bischöfe, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980*, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh 2001<sup>3</sup> (im Folgenden zitiert: *KuJ I*), 260-280, 275.

<sup>17</sup> Dazu siehe nur: Hans Hermann Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Berlin/Aachen 2005, 141-157 (= «Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn». Der kirchliche Christusglaube und die nicht vergebliche jüdische Messias Hoffnung). Zum überraschenden Phänomen von mehreren Zehntausenden messianischen, Jesus-gläubigen Juden in der heutigen Generation des jüdischen Volkes siehe: ders., *Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: Gregor M. Hoff/Gerhard Langer (Hg.), *Die theologischen Politiken des Verschweigens. Der Ort des Jüdischen in der Theologie*, Salzburg (in Vorbereitung) und die dort angegebene Literatur.

<sup>18</sup> Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht: EvTh* 55 (1995) 13-28, 15. Ähnlich Eugene B. Borowitz, *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, New York/Ramsey 1980, 31f. u.ö., aber auch: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 1*, München 1990, passim.

<sup>19</sup> Emmanuel Levinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von Frank Miething*, Wien 1995, 73-82, 73f.

<sup>20</sup> Ebenda, 76-79.

<sup>21</sup> Ebenda, 81f.

<sup>22</sup> Jean-François Lyotard, *Vor dem Gesetz, nach dem Gesetz*, in: Elisabeth Weber (Hg.), *Jüdisches Denken in Frankreich*, Frankfurt 1994, 157-179, 163.

<sup>23</sup> Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich*, in: ders./Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem»*, Düsseldorf 1995, 27-51, 48f.

<sup>24</sup> Zur Diskussion der Gedanken von Lyotard in der christlichen Theologie vgl. nur: Saskia Wendel, *Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bildverbots bei Jean-François Lyotard*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 2 (1997) 142-155; Paul Petzel, *Kommentar – Signifikante Denkform im*

Judentum: Orientierung 65 (2001) 33-36 und 38-42 und Josef Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 2002, 47-64.

<sup>25</sup> Michael Wyschogrod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: Evangelische Theologie 34 (1974) 222-236, 226; ders., Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001, 105; ders., Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Cambridge 2004, passim; ähnlich Peter Ochs, The God of Jews and Christians, in: Tikva Frymer-Kensky/David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Hg.), Christianity in Jewish Terms. Boulder/Oxford 2000, 49-69, 59.

<sup>26</sup> So Alon Goshen-Gottstein, Judaisms and Incarnational Theologies: Mapping out the Parameters of Dialogue: Journal of Ecumenical Studies 39 (2002) 219-247, 244; der Beitrag wurde gekürzt veröffentlicht in Deutsch: Das Judentum und die Inkarnationstheologie: Freiburger Rundbrief NF 12 (2005) 242-253.

<sup>27</sup> Martin Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele (1930), in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt 1993, 196-206, 205.

<sup>28</sup> Siehe dazu Clemens Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1989<sup>2</sup>, 111 oder Zwi Werblowsky, Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts (Manuskript vom 5. November 1999, 2-5).

<sup>29</sup> Alon Goshen-Gottstein, a.a.O., 245.

<sup>30</sup> Zum Verständnis des *schittuf*-Begriffs siehe David Novak, Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification, New York/Oxford 1989, 46-49; Clemens Thoma, Artikel «Schittuf», in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1989, 359-362; Michael Signer, Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on *Shittuf*, in: Silvia Käppeli (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 275-284; Edward Kessler, Artikel «Shittuf», in: ders./Neil Wenborn (Hg.), a.a.O., 404.

<sup>31</sup> Zu den entsprechenden Aussagen der jüdischen Traditionsliteratur vgl. Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung bei den Rabbinen, München 1968; Johann Maier, Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung, in: Walter Strolz (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, Freiburg-Basel-Wien 1978, 39-99; Jakob J. Petuchowski, Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut, London 1978, 84-97. Zur philosophischen Auslegung: Emmanuel Levinas, Judaïsme et Kenose, in: Archivio di Filosofia 53 (1985) No. 2-3, 13-28.

<sup>32</sup> Michael Wyschogrod, Inkarnation, a.a.O., 22; vgl. auch ders., Gott und Volk Israel, a.a.O., 21, 42, 62, 79, 91, 105, 125, 185-188.

<sup>33</sup> Michael Wyschogrod, Inkarnation, a.a.O., 22f.; nachfolgende Zitate: 24f. bzw. 23.

<sup>34</sup> Elliot R. Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: Tikva Frymer-Kensky u.a., a.a.O., 239-254 und weitere Belege für den jüdischen Gedanken des Inkarnatorischen: A. Goshen-Gottstein, a.a.O., 219-247.

<sup>35</sup> Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: Kuj I, 92-103, bes. 98; Herbert Vorgrimler, Zum Gespräch über Jesus, in: Marcel Marcus/Ekkehard W. Stegemann/Erich Zenger (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich, Freiburg 1991, 148-160; Josef Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997 sowie Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich am 31. Okt. 1997, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band II. Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh/Paderborn 2001, 102-105 und 107-109; Josef Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998; Thomas Freyer, Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 52-72; Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001



(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002); Josef Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002; Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, bes. 156-174; Helmut Hoping, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, bes. 33-89 und 147-162; ders./Jan-Heiner Tück (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (QD 214)*, Freiburg 2005; Erwin Dirscherl u.a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn 2005, bes. 97-159; Hans Hermann Henrix, *Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog: Stimmen der Zeit 131 (2006) 43-56*; Jean-Bertrand Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit einem Vorwort von Michael Wyschogrod*, Paderborn 2006; Josef Wohlmuth, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007.

<sup>36</sup> Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum* (1933), in: ders., a.a.O., 544-556, 549.





GISBERT GRESHAKE · FREIBURG

## GOTT UND SEIN WORT

*Eine Glosse zum Verhältnis von Christentum und Islam*

«Jesus oder Mohammed?» – um diese Alternative scheint sich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam zu bewegen, wenn man auf den Bewusstseins- und Wissensstand von vielen, wenn nicht den meisten Gläubigen beider Seiten blickt. So jedenfalls habe ich es unzählige Male bei Vortragsveranstaltungen erfahren, wenn die Rede auf das Verhältnis dieser beiden Weltreligionen kam. Ist Mohammed das «Siegel der Propheten», d.h. der alle anderen Gottesmänner zusammenfassende und endgültige Mittler des Wortes Gottes, oder ist es Jesus Christus, der Sohn Gottes und das ewige Wort des Vaters?

Doch diese Gegenüberstellung ist, wenn auch nicht ohne jeden Wahrheitsfunken, sekundär. Sie trifft nicht ins Zentrum des eigentlichen Problems. Die wirklich zutreffende Alternative stellt sich nicht schon in der Frage: *Wo* ist das letzte und endgültige Wort Gottes gegeben, sondern: *in welcher Weise* ist es gegeben? In der *Person* Jesu Christi oder im *Buch* des Koran? Denn dem christlichen Verständnis nach ist Jesus Christus nicht einfach nur prophetischer Mittler des Gotteswortes, auch nicht nur Bezugspunkt eines an ihn rückgebundenen und ihn bezeugenden Buches, des Neuen Testaments, sondern er *ist* das Wort Gottes in Person.

Damit ist auch schon deutlich, dass Bibel und Koran nicht auf ein und derselben Ebene liegen, selbst wenn sich beide als «Heilige Schriften» verstehen und Juden, Christen und Moslems dem Koran zufolge eine gegenüber anderen Religionen einzigartige Nähe zueinander haben, da alle drei Gruppen als «Leute des Buches» bezeichnet werden. Doch sind die Unterschiede beträchtlich: Die Bibel ist zwar Wort Gottes, aber in dem Sinn, dass ihre Wortgestalt Zeichen und Instrument für das lebendige Wort Gottes ist, auf dass dieses den Menschen erreiche, ergreife und verwandle.<sup>1</sup> Deswegen heißt es auch in der römisch-katholischen Liturgie nach der Lesung zurecht «Wort des lebendigen Gottes» und nicht etwa «Worte des lebendigen Gottes»,

*GISBERT GRESHAKE, Jg. 1933, 1954-61 Studium der Philosophie und Theologie in Münster und Rom. 1960 Priesterweihe. 1961-69 Seelsorger in der Diözese Münster. 1974-85 Professor für Dogmatik an der Universität Wien, 1985-99 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg i.Br. Gastprofessor an der Gregoriana in Rom.*

wie es gelegentlich einige fromme Seelen verbessern zu müssen meinen. Die vielen Worte der Lesung – wie natürlich auch die der ganzen Heiligen Schrift – sind letztlich «das» (eine, lebendige) Wort des lebendigen Gottes, indem sie es sakramental bezeichnen und vergegenwärtigen.

Demgegenüber versteht sich der Koran als wortwörtliches, buchgewordenes Wort Gottes, nämlich als das Mohammed offenbarte Gotteswort, das allen Menschen «Rechtleitung» schenkt, d.h. Orientierung, Weisung und Norm. Dieses wortwörtliche Wort Gottes kann darum auch eigentlich nicht übersetzt werden, es duldet keine diagnostisch-distanzierte Durchleuchtung und kritische Analyse im Sinn der historisch-kritischen Exegese der christlichen Theologie. Es beansprucht vielmehr, so wie es sich als von Gott offenbartes Buch darbietet, vorbehaltlose Annahme und Verehrung. So ist der Koran im Sinn einer univoken Identität «das» Wort Gottes. Die Alternative läuft also nicht zwischen Jesus Christus und Mohammed, sondern zwischen Jesus Christus und dem Koran!

Wir können diese Alternative noch vertiefen: Es ist ein alter Streit zwischen den Theologen des Islam, ob der Koran *von Ewigkeit her* (oder eben nicht von Ewigkeit her) bei Gott ist. Wenn ich recht sehe, stimmt die Tradition in ihrer Mehrheit der Ewigkeitsdimension des Wortes zu: Es gibt einen himmlisch-ewigen (Ur-)Koran, der dann dem Propheten Mohammed offenbart und von ihm in dem uns vorliegenden irdischen Buch des Koran niedergeschrieben wurde. Diese Auffassung eröffnet zunächst einmal eine erstaunliche Perspektive für das christlich-islamische Gespräch über den Glauben an einen trinitarischen Gott. Ein Zugang dazu wird gelegentlich als völlig unmöglich deklariert, weil der Islam ja jede Form von «Zugesellschaft» zu Gott dezidiert und a priori ablehnt. Wenn es aber von Ewigkeit her – wie die meisten Theologenschulen des Islam sagen – bei Gott den (Ur-)Koran, also das Wort Gottes gibt, so ist damit mindestens die Tür für ein Gespräch geöffnet, das von der Frage ausgehen könnte: Gibt es von Ewigkeit her nicht doch etwas Gott «Zugeselltes», nämlich das ewige Wort Gottes? Dann freilich geht die Frage weiter: Ist dieses himmlische Urwort Gottes eine Sammlung von rechtleitenden Worten, die, dem Menschen auf Erden offenbart, im Koran Buch wird, oder ist es eine lebendige Person, die auf Erden Mensch unter Menschen wird, «Fleisch» wird. Gilt also Inlibration – Buchwerdung des ewigen Gotteswortes *oder* Inkarnation – Menschwerdung des Wortes?

Ich habe diesen Hinweis auf eine gewisse Parallele zur christlichen Trinitätslehre gelegentlich hochkarätigen islamischen Theologen vorgetragen<sup>2</sup> und sie ausdrücklich um ihre Reaktion gebeten. Es wurde mir nahezu immer erwidert: die Transzendenz Allahs verbiete es, in die göttliche Dimension Einblick zu nehmen und über sie Aussagen zu machen;<sup>3</sup> hier liege die Gefahr eines überheblichen spekulativen Zugriffs auf Gott äußerst nahe. Aber

ist nicht auch schon die Rede von einem ewigen (Ur-)Koran bei Gott ein derartiger Einblick und eine solche Aussage?

Mit der gemeinsamen Überzeugung von der Offenbarungs- und Vermittlungsgestalt Gottes durch sein Wort (sei es nun in Buch- oder in Menschengestalt) ist eine weitergehende Frage verbunden, die Karl Rahner auf einer religionswissenschaftlichen Tagung mit moslemischen Theologen näher ausgeführt hat:<sup>4</sup> Wenn man wirklich konkret und radikal monotheistisch denken will, dann müssen auch die Vermittlungsgestalten Gottes zum Menschen (also in unserem Fall: das Wort Gottes) göttlich sein. Andernfalls würde man darin nicht Gott selbst, sondern nur endlichen Abbildern Gottes begegnen, die entweder in Gefahr stehen, vom Menschen vergötzt zu werden, oder die noch einmal mehr die unendliche Distanz zwischen unendlichem Gott und endlicher Vermittlung bestätigen. Trifft aber Letzteres nicht auf den Islam zu? Denn bei aller Höchstschätzung des Koran hält er dieses Buch, da es nur Abbild des göttlichen Koran ist, zwar für heilig, aber nicht selbst für «göttlich». Gott verbleibt in absolut erhabener Transzendenz über allem Endlichen unendlich hinaus.

Damit weist aber das Problem «Buchwerdung oder Menschwerdung» des Gotteswortes noch auf eine tiefere Dimension hin. Im Buch des Koran teilt Gott seinen *Willen* dem Menschen mit, aber nicht *sich selbst*. Gott als solcher ist und bleibt der dem Menschen Entzogene und lässt sich nie ganz als er selbst auf diese Welt ein. Mit andern Worten: Eine personale Selbstmitteilung Gottes kann es nicht geben. Denn die setzt mehr voraus als nur die Kundgabe seines Willens, sie setzt ein «Wort» voraus, in dem Gott sich selbst ganz aussagt und das mit ihm wirklich identisch ist und sich als solches den Menschen gibt. Eben dies ist nach christlicher Überzeugung Jesus Christus, der von sich sagt: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14,9). Gott ist so, wie er sich in Christus gezeigt hat. Das heißt natürlich nicht, dass wir in ihm Gott erschöpfend sehen. Die Gottheit Gottes bleibt immer, selbst in der *visio beatifica*, ein magis, das vom Geschöpf nicht auszuloten ist; und erst recht ist sie im menschengewordenen Wort verborgen. Dennoch glauben Christen, dass Gott uns in Christus sein tiefstes Sein, sein «Herz» geoffenbart hat, ja, dass er als er selbst in unsere Menschheitsgeschichte eingetaucht ist und mit uns den Weg durch die Geschichte gegangen ist. Und das behauptet übrigens von allen Religionen der Welt nur das Christentum.

Von hier aus gesehen fordert die Begegnung mit dem Islam zu einer grundsätzlichen Entscheidung heraus. Und diese Entscheidung heißt im ersten Schritt nicht – wie wir sahen – Christus oder Mohammed, ja sie heißt letztlich nicht einmal Christus oder Koran, sondern es geht um die Entscheidung zwischen einem Gott, der, in erhabener Transzendenz bleibend, in seinem Wort den Menschen «nur» seinen Willen kundtut und ihn bis zur seligen Vollendung hin «rechtleitet», oder einem Gott, dessen Wort sich aus

freiester Liebe bis ins Letzte an unser Menschenschicksal bindet. Die islamische Theologie reduziert Religion («Islam») auf das Wissen um den Willen Gottes und dessen Erfüllung, während christliche Theologie sagt: Viel wichtiger als das Wissen und Erfüllen des Willens Gottes ist das, was er getan hat und tut, dass er sich uns eben nicht nur kognitiv, sondern real mitgeteilt hat, indem er unsere Welt als seine Welt, unsere Geschichte als seine Geschichte übernommen hat, dass er «bis in den letzten Dreck» zu uns Menschen herabsteigt und unser Leben teilt, um es ganz und gar in sein göttliches Leben aufzunehmen. Die Entscheidung, die hier ansteht, lautet also: Teilt Gott unser Menschengeschick und führt es gerade so über sich hinaus, oder bleibt er in unerreichbarer Erhabenheit «über» seiner Schöpfung und lässt uns «nur» das Wort seines Willens und seiner Verheißung zukommen?

Nicht umsonst zählt Hegel das Judentum und den Islam zur «Religion der Erhabenheit» (zu Unrecht, was das Judentum angeht): Gott ist der unendlich von der Welt Geschiedene und Unzugängliche, der mit seiner Schöpfung Unvermittelte und Unvermittelbare, das «absolute Geheimnis». Insofern hat Papst Benedikt XVI. in seiner berühmt-berüchtigten Regensburger Vorlesung durchaus etwas Richtiges gesehen, wenn er das Gottesbild des Islam mit dem des Nominalismus verglich, für den gleichfalls Gott der dem Menschen völlig Entzogene ist und dessen absolute Freiheit deshalb nur als Willkür erscheinen kann. Wenn der Mensch sich in seinem Glauben aber solcher Willkür Gottes auszuliefern hat, wird der Glaube selbst zu einem vernunftwidrigen oder besser: zu einem vernunftjenseitigen Willkürakt – mit allen Konsequenzen, die das nicht nur für das Gottesbild, sondern auch für das Verständnis von Welt und Mensch hat.

So sehr sich also in diesem wesentlichen Punkt die religiöse Welt des Christentums von der des Islam unterscheidet, so darf auf der anderen Seite doch der produktiv-kritische Charakter des koranischen Gottesbildes auch für viele Christen nicht übersehen werden. Es ist kein Zufall, dass zwei berühmte «Konvertiten» des 20. Jahrhunderts ihren christlichen Glaubensweg dem Anstoß moslemischer Frömmigkeit verdanken: Louis Massignon und Charles de Foucauld. Beide waren in ihrer Kindheit vom (im Frankreich des 19. Jahrhunderts) verkitschten Gottesbild des «Bon Dieu» geprägt und hatten diesen Glauben, der weitgehend das «Ganz Andere» Gottes, seine unendliche Hoheit und Transzendenz, übersah, weggeworfen. Die Erfahrung der Anbetung des transzendenten Gottes durch gläubige Muslime und die damit gegebene Entdeckung der unendlichen Erhabenheit Gottes führte beide Männer zu einer Neuentdeckung des christlichen Glaubens, in dem – nach dem Selbstverständnis eben dieses Glaubens – beide Dimensionen, die der äußersten Nähe Gottes und die der äußersten Erhabenheit, miteinander vermittelt sind.



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. M. Seckler, Was heißt «Wort Gottes», in: CGG 2, 82: Wenn die Hl. Schrift das Wort Gottes «ansagt», «bringt sie das Unfassliche so zur Sprache und ins Wort, dass es wirkmächtig da ist, ohne indessen *sprachlich dingfest* gemacht zu sein».

<sup>2</sup> So etwa Ibrahim Madkour, Mohammed Talbi, Mahmoud Ayoub, Mahmoud Zakzouk bei verschiedenen Tagungen der Religionswissenschaftlichen Akademie St. Gabriel, Mödling:

<sup>3</sup> Das stimmt mit einem mündlich überlieferten Wort Mohammeds überein: «Denkt nicht so sehr über das Wesen Gottes nach als über seinen Willen; zur Erkenntnis seines Wesens seid ihr nicht fähig.» zit. von A. Th. Houry, in: A. Bsteh (Hrg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam, Mödling 1996, 363.

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, in: A. Bsteh (Hrg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978, bes. 131f.





MAGNUS STRIET · FREIBURG

## FASZINATION BUDDHISMUS ODER DER GLAUBE AN CHRISTUS?

*Ein anthropologischer Diskurs*

### I.

Das Phänomen ist nicht neu, es zeichnet sich bereits seit dem 19. Jahrhundert in intellektuellen und künstlerischen Kreisen deutlich ab.<sup>1</sup> Immer mehr Menschen der Zivilisationen des Westens stillen ihre religiöse Sehnsucht, indem sie sich Traditionen der indisch-asiatischen Geisteswelt zuwenden. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Während die Monotheismen unter Gewaltverdacht stehen<sup>2</sup>, gilt im Blick des Westens der Buddhismus als Religion des Ausgleichs und der Friedfertigkeit.<sup>3</sup> Die historischen Hypothesen des Christentums zeigen in Europa nachhaltige Wirkung.

Zwischen den verschiedenen Spielarten des Buddhismus wird dabei zumindest in der populären Rezeption kaum unterschieden. Auch ist häufig nicht deutlich, ob es nicht eher der pluralitätsoffene und integrative Hinduismus ist, der im Westen fasziniert und als Buddhismus verstanden wird. Die buddhistische Geisteswelt wird vor allem durch den Dalai Lama und den Zen-Buddhismus verkörpert, der durch seine Meditationspraktiken anzieht. Wärme und Innerlichkeit auf der einen Seite, Ruhe in der Hektik des Alltags und Freiheit vom Konsumismus auf der anderen Seite – das ist es, was von Menschen des Westens in der Religion gesucht und in dem, was unter Buddhismus verstanden wird, gefunden wird. Und dies scheinbar in klarer Abgrenzung von einem Christentum, dem gerade diese Fähigkeit, mit sich in Einklang leben zu können, abgesprochen wird. Das Christentum – und gemeint sind die Kirchen in ihren institutionalisierten Formen – gilt als verkrustet, als spirituell verarmt und zu theoretisch, während eine lebendige und unverbrauchte Spiritualität in den vielzähligen fernöstlichen Religiositäten vermutet wird. Hinzu kommt, dass in einer

*Magnus Striet, Dr. theol., geboren 1964 in Rheine/Westfalen, seit 2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.*

ökonomisierten – wenn man so will pelagianisch säkularisierten – Welt, in der die Selbstsorge zum neuen Diktat der Lebenskunst wird, sich buddhistische Techniken des Selbst passgenau in das Gesamtgefüge des Lebens einschmiegen. Es ist in die Verantwortung der einzelnen gestellt, ein gutes Leben zu führen und glücklich zu werden. In verdeckter Form wiederholt sich die Leistungsgesellschaft in dieser religiösen Praxis.

Diese Buddhismusfaszination steht in eigentümlichem Kontrast zur verbliebenen Präsenz des Christlichen. Sind christliche Traditionen noch religionsproduktiv, so vor allem in der Gestalt von Personen, die der Mystik zugerechnet werden.<sup>4</sup> Signifikant ist allerdings, dass sich die Gestalten der christlichen Mystik als Vertreter einer Vorstellung von einem Einswerden mit einem Göttlichen zeigen. Vom Verschmelzen mit dem Göttlichen ist die Rede. Im Hintergrund steht die Annahme eines Welt, Natur und Mensch umfassenden All-Einen, das religiös ausgedeutet wird. Freilich kann diese religiöse Ausdeutung die Vorstellung eines sich durch Personalität auszeichnenden Gottes, der als ein «Du» begegnet, entbehren. Inkarnation wird zu einer allgemein menschlichen Chiffre, man kann auch umgekehrt formulieren: Inkarnation wird zu einem allgemein göttlichen Prinzip, das in verschiedensten religiösen Gestaltungen seinen geschichtlichen Ausdruck findet. Die Differenz zwischen dem Göttlichen und der Welt, der Natur und den Menschen hebt sich auf.

Sollten diese Wahrnehmungen stimmen, dann schwindet auch innerchristlich das Bewusstsein, dass die von Paulus angesprochene «Torheit» des Kreuzes die Inkarnation als ein *singuläres* Ereignis umschließt, dass es nämlich der *eine* und *einzig*e Sohn Gottes gewesen ist, der sich in die Welt und ihre Geschichte «einfleischte». Das ursprüngliche Christentum behauptet ja gerade nicht eine allgemeine Gottheit der Menschheit, sondern den einen Sohn Gottes, der zwar wahrhaft Mensch war, in allem uns gleich außer der Sünde, der aber wegen seines besonderen Verhältnisses zum Vater doch auch uns nicht gleich war und ist.<sup>5</sup> Die Fremdheit dieses «Dogmas», sein Wahrheitsanspruch, irritiert und passt wenig in eine Zeit, der Reflexionsansprüche in Sachen Religion zutiefst verdächtig sind. Dem «Dogma» wird eine kalte, andere Wahrheit ausschließende Rationalität unterstellt. Der allgemeinen Synkretismustendenz der Gegenwart läuft der Wahrheitsanspruch des Dogmas entgegen.

Allerdings ist kaum bewusst, dass zumal der ursprüngliche Theravadda-Buddhismus ein ausgeprägtes philosophisches Bewusstsein entwickelte, schärfer muss man sagen: Dass dieser Buddhismus philosophische Weltanschauung («theoria») war und ist, der aus Einsicht in das Leben dem Menschen eine bestimmte Lebenseinstellung empfiehlt, die es durch entsprechende Praktiken einzuüben gilt. So ist der historische Gautama ein Lehrer der Überzeugung, dass das Leben Leiden ist und der Mensch sich



aus dem Kreislauf des Leidens befreien kann. Die Buddha-Natur anzunehmen ist die Aufgabe eines jeden Menschen – oder aber der Kreislauf des Leidens perpetuiert sich. Ob die abendländische Faszination für den Buddhismus nicht zu einem guten Teil selbst gestrickt ist, aus schlichter Unkenntnis seiner theoretischen Hintergrundannahmen lebt, ist noch sehr die Frage. Weder dass zumindest der ursprüngliche Buddhismus eine Religion ohne Gott und in diesem Sinne ein strenger Atheismus ist, noch aber dass Erlösung hier etwas gänzlich anderes meint als in den jüdisch-christlichen Traditionen, denen es um Rettung und Vollendung des Menschen, ja aller Menschen geht, scheint zumindest in populären Religionsphänomenen bekannt zu sein.

Aber auch wenn dieses womöglich nicht gewusst ist und die Faszination für die indisch-asiatischen Religiositäten aus einem Gemisch von mitgeschleppten alten Hoffnungen aus jüdisch-christlichem Geist und einer fremden, aber das menschliche Selbst eben auch neu konzentrierenden Spiritualität speist, so könnte dies alles auch ein Indiz dafür sein, dass der anthropologische Text, der vorausgesetzt werden muss, um einen rettenden Gott überhaupt in den Relevanzhorizont des Menschen und in seine religiöse Selbstthematization gelangen zu lassen, verloren geht. Dieser Gottesverlust, in dessen Hintergrund vage Ideen eines Göttlichen durchaus noch überleben können, entsteht keineswegs aus der neuzeitlichen Hochschätzung des freien Subjekts. Biblisches Gottesbewusstsein und Subjektwürde haben sich komplementär entwickelt, so dass auch die Neuzeit sich letztlich aus dem Geist des Glaubens an den die Würde des Menschen unbedingt achtenden Gott Israels und Jesu Christi entwickelt. Gleichzeitig ist aber auch die Möglichkeit des Gottesverlustes in der Unruhe biblischer Gottsuche angelegt.<sup>6</sup>

## II.

Denn über religiöse Phänomene, die menschlich oberflächlich und erfahrungsnaiv sind, darf nicht hinwegtäuschen, dass es ernsthafte Motive gibt, die Menschen sich bewusst aus den christlichen Traditionen verabschieden lassen. Es sind Theodizeemotive gewesen, die das Enttäuschungspotenzial des Glaubens an einen in seiner Allmacht barmherzigen und gerechten Gott freigesetzt haben. Die sich in der abendländischen Geistesgeschichte immer weiter anschärfende Theodizeediskussion nachzuzeichnen, ist hier nicht möglich. An deren Ende steht für eine breite Strömung der Tod Gottes. Samuel Beckett lässt in seinem «Endspiel» nur noch lapidar konstatieren «Er existiert nicht, der Lump.» Aber was heißt schon lapidar? In diesem Satz fasst sich die ganze Melancholie und Trostlosigkeit der Menschen zusammen, die zwar glauben möchten, es aber schlicht nicht mehr können, weil ihnen das Leben mit seinen abgründigen Erfahrungen

Gott hat abhanden kommen lassen. Nietzsches neuer Mensch, der mit seinem heroischen Ästhetizismus dem Nihilismus die Stirn bietet, ist eine nur wenigen mögliche Lebensoption. Unabhängig von seiner moralisch-ethisch prekären Seite scheint der sein Leben nur noch spielende und so sich und in eins damit das Leben im Ganzen verklärende Mensch kaum realistisch zu sein. Es gibt eine tiefe Sehnsucht nach Rettung im Menschen. Fraglich ist nur, ob sie sich real auf einen Gott erstreckt, der zu retten vermag, oder ob sie an sich selbst verzweifelt und sich dann alternativ religiös zu stillen sucht. Stimmt diese Vermutung, so würde sich die breite Faszination buddhistischen Denkens im Westen auch aus der Enttäuschung des Glaubens an einen personalen, in seiner Allmacht handeln könnenden Gott erklären. Es würde nachvollziehbar werden, warum ein Gautama als Lehrer von Wahrheit und Weisheit gesucht wird, nicht aber ein Gott, der nicht oder nur schwer zu erfahren ist. Im Buddhismus gibt es keinen Gott, der den Menschen dadurch zu enttäuschen vermag, dass er die Bitte des Menschen unerhört verhallen lässt. So betrachtet, gibt sich der Buddhismus bescheidener, schwächt aber damit auch den Erwartungshorizont des Menschen ab.

Die Logik, durchaus glauben zu wollen, aber nicht mehr zum können, und dies im Wissen darum, nun ungetröstet bleiben zu müssen, findet sich immer wieder in der Gegenwartsliteratur. Nur ein Beispiel soll hier Erwähnung finden. An ihm zeichnet sich ab, wohin sich die religiöse Sehnsucht nun orientiert, nämlich nach Tibet oder nach Indien. Das Beispiel spielt zwar im hinduistischen Kontext, dürfte aber auch die Faszination buddhistischer Lebensweisheiten erklären. Hier wird gesucht, was eine Alternative sein könnte zu den alten, sich immer wieder ins Bewusstsein drängenden Sehnsüchten. Die religiöse Kindheit will nicht aufhören, auch wenn deren Vorstellungswelten dem erwachsen gewordenen und durch Erfahrungen geprägten Menschen unglaubwürdig geworden sind.

Als Beispiel soll der Text *Meine Fahrten nach Indien* des Schriftstellers Josef Winkler dienen, dessen übergreifendes Thema der Tod ist.<sup>7</sup> Beeindruckend schildert Winkler die Bestattungsriten am Einäscherungsplatz des Harishchandra-Ghats, die durch und durch ritualisierten Verbrennungen der Toten. Es ist vor allem die gewollte Normalität des Todes, die fremd ist. Tränen werden nicht gezeigt, weil man glaubt, dass «Trauern und Wehklagen dem Verstorbenen Unglück bringt» (76). Diese Normalität kontrastiert sich mit Kindheitserinnerungen aus dem Heimatdorf des Erzählers in Kärnten. Während in Indien «sich Leben und Tod beim hinduistischen Bestattungsritual» am Einäscherungsplatz vermischen, Kinder «mit ihren sich höher und höher ziehenden seidenen Papierdrachen zwischen den Scheiterhaufen» laufen, der Tod gerade nicht «geleugnet» und «gefürchtet», «sondern als lang erwarteter Gast willkommen geheißen» werde



(88f), hob man in seinem Heimatdorf bei der Stallarbeit den Kopf, wenn die Totenglocke erklang, war «froh, selber noch am Leben zu sein». Und immer habe es geheißten, dass der Tote, ob er nun zwanzig oder achtzig war, «allzu früh von uns gegangen» sei. (89) Der Erzähler wird die eingeübte Todesangst nicht los, wird nur dann und wann von ihr erlöst, wenn ein nepalesischer Priesterjunge ihm Gebete auf Sanskrit aufsagte – und sie dabei «ununterbrochen auf die auf der dunkelgewordenen dünnen, welligen Haut der flussabwärts ziehenden, nie enden wollenden brennenden Öllämpchen schauten», sie «manchmal den Kopf erhoben und weitentfernten, unruhig flackernden Feuer vom Einäscherungsplatz des Manikarnika Ghats wahrnahmen» (90). Es gibt keine menschliche Selbstbeschreibung, in die nicht eine Stellungnahme zum Tod einfließt. So sagt auch jede religiöse Äußerung etwas über die Einstellung zum Tod aus. Ist das Dasein Leiden und besteht Erlösung darin, aus dem Kreislauf des Leidens durch «Erleuchtung» auszubrechen, ja *ist* die «Erleuchtung» Erlösung, so verliert sich der Stachel des Todes. Die Erwartung des Menschen reduziert sich darauf, sich in Techniken einzuüben, die dem Menschen das Leiden am Leiden, an der Gewissheit des Todesgeschicks erträglich machen. Wie stark die hinduistischen Religionsvarianten diese Konsequenz ziehen, kann hier dahingestellt bleiben. Der Buddhismus in seiner konsequentesten Form jedenfalls denkt Erlösung als gänzlich Erlöschen des Ich, das die Quelle allen Leids ist.

### III.

Man kann den Text von Josef Winkler bestätigend für Karl Rahners These lesen, dass Theologie immer Anthropologie ist und umgekehrt. Aber schärfer lässt sich auch die soteriologische Differenz kaum fassen, die sich zwischen Gautama und Jesus Christus abspielt. Rahners theologische Anthropologie macht geltend, dass sich transzendental in jeder anthropologischen Selbstbeschreibung bereits christologische Aussagen finden lassen. Die Hoffnung des Menschen, die sich im Glauben an Gottes geschichtliche Selbstmitteilung in Christus gründet, kann nur zum Ausdruck kommen, weil der Mensch immer schon auf sie hin begnadet ist. Aus der Perspektive des Glaubens an einen Gott, der das Heil aller will, wird man dies kaum anders denken können. Wenn nämlich Gott als Schöpfer aller Menschen sich zugleich als Freund aller Menschen bestimmt hat, dann darf allen Menschen eine frei zu aktualisierende Ansprechbarkeit für diesen Gott unterstellt werden: *Gratia supponit naturam*.

Auf der geschichtlichen Phänomenebene betrachtet scheinen die Verhältnisse gleichwohl komplexer zu sein. Zunächst wird man die Überzeugung, dass Theologie immer auch Anthropologie sei und umgekehrt, dahingehend modifizieren müssen, dass jede religiöse Selbstäußerung

Anthropologie ist und umgekehrt. Es ist ja keineswegs so, dass die religiöse Selbstbeschreibung des Menschen notwendig auf einen «Text» zuläuft, der dem Evangelium vom Mensch gewordenen Gott entspricht. Dies zeigt der religionswissenschaftliche Vergleich mit buddhistischen Geisteswelten eindrücklich. Gibt man die Pluralität religiöser Selbstbeschreibungsmöglichkeiten zu und verdichtet man die in den verschiedenen Religionen sich artikulierenden religiösen Erfahrungen auf ein allen unterstelltes Gemeinsames, so geschieht dies um den Preis semantischer Armut. Was dann als gemeinsame Basis des Religiösen postuliert und soteriologisch zum Ausruf gebracht wird, das läuft auf die letztlich vage Rede hinaus, es gehe darum «eigentlich» zu werden und den Menschen aus seiner Selbstzentriertheit zu lösen. Letztendlich wird Erlösung auf allgemein menschliche Chiffren depotenziert. Die Funktion von Religion begründet ihre Wahrheit. Ermöglicht es eine Religion, aus der Ichbezogenheit auszubrechen und zum Humanitätsverstärker zu werden, so soll sie «wahr» sein.

Aber müsste nicht erst einmal begrifflich geklärt werden, ob die menschliche Hoffnung sich wirklich darauf reduzieren lässt, dass die Knechtschaft des Selbstischen aufhört? Hat die religiöse Artikulation menschlicher Sehnsucht nicht umfassender zu sein, soll der Mensch sich in seinem ihm möglichen Hoffnungshorizont nicht willkürlich verengen? Die Hoffnung auf Gerechtigkeit etwa auch noch für die Toten, dann die Hoffnung, dass ein Gott sei, der das menschliche Begonnene und bruchstückhaft Gebliebe vollende, sind solche Hoffnungen, ohne die das Menschsein des Menschen verarmen würde. Der religionstheologische Dialog, der in einer Welt, die längst auch regional globalisiert und deshalb religiös pluralisiert ist, unausweichlich ist, hat deshalb anthropologisch anzusetzen. Die Frage nach der Hoffnung, die den Menschen erfüllen kann, im interreligiösen Dialog – freilich mit der gebotenen Demut – zu besprechen, entspringt nicht einem Kulturimperialismus, sondern ist Ausdruck einer universalen Menschenverbundenheit.

Aber auch der Diskurs um Jesus Christus oder Gautama ist so anzusetzen. Dabei reicht es nicht aus, eine Beschreibung des Menschen zu unternehmen, sondern es muss die Frage Kants gestellt werden: Was darf ich hoffen? Allerdings ist auch diese Frage nicht beliebig zu beantworten. In der Glaubensgeschichte Israels hat sich das Gottesbewusstsein vereindeutigt, als es immer entschiedener mit den Abgründen der Menschheitsgeschichte konfrontierte. So gelangte es zu dem Glauben, dass Gott nicht nur ein Gott der Lebenden, sondern auch der Toten sei. Denn wenn Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist, so doch zumal für die um seiner Gerechtigkeit willen Gestorbenen. Dieser Rettungs- und Erlösungsglaube wurde immer weiter universalisiert bis zur Frage, ob Gott sogar das Heil aller Menschen wollen könne. Gleichzeitig sah sich der Mensch mit der Frage konfrontiert,

ob es nicht seine zutiefst menschliche Pflicht sei, für alle Menschen auf Bewahrung und Vollendung ihrer Identität zu hoffen.<sup>8</sup> Der Glaube, dass die Möglichkeit hierfür zumindest offen steht, ist gebunden an einen Gott, der Tote zum Leben zu erwecken vermag. Der christliche Glaube setzt auf einen Gott, der sich im Lebensweg Jesu als ein solcher Gott erwiesen hat; er geht so weit, dass er in der Auferweckung Jesu das Versprechen der Auferweckung aller Menschen erkennt.

Kann Gautama angesichts dieser dem Menschen möglichen Hoffnung eine Alternative sein? Ja ist die offensichtlich von vielen mit Ängsten und Überforderungen geplagten Zeitgenossen in der Religion gesuchte Gelassenheit nicht gerade in diesem Glauben zu finden? Es ist dies zwar keine am Menschenschicksal desinteressierte Gelassenheit, aber eine, die am Ende Gott selbst die Vollendung seiner Schöpfung überlässt. Es ist eine Gelassenheit, die nicht erarbeitet werden muss, sondern die in einer Zusage gründet, die offenbar geworden und deshalb geglaubt werden kann. Der christliche Glaube ist konstitutiv auf Gottes Handeln rückbezogen, der sich in Jesus in singulärer Weise inkarniert hat. Die Pointe dieses Glaubens verfehlt, wer Gautama und Jesus auf eine Ebene stellen und vergleichen wollte.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> V. ZOTZ, *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin 2000; sehr aufschlussreich ist auch die Einführung von L. LÜTKEHAUS in: DERS., *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München 2004, 9-55.

<sup>2</sup> J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt das Dossier in «Die Zeit», *Buddhismus. Die Stille Versuchung* (Nr. 12, 2007, 13-18).

<sup>4</sup> Vgl. aber zuletzt S. WENDEL, «Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.» (Cusanus). *Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Sweele*, in: K. ARNTZ (Hg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 68-86.

<sup>5</sup> Stark akzentuiert bei H. U. v. BALTHASAR, *Twheodramatik II/2*, Einsiedeln 1978. Unter den Denkbedingungen der Neuzeit ausgeführt findet sich die Singularitätsthese verstehend eingeholt bei G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhyppostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (atio fidei; 5)*, Regensburg 2001.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch zu Nietzsche E. DÜSING, *Nietzsches Denkweg, Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006, 424-535; M. Striet, *Nietzsches Anti-Theodizee*, in: U. WILLERS (Hg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster 2003, 191-210.

<sup>7</sup> Vgl. den Abdruck in: *Neue Rundschau* 117 (2006) 51-91 (= Themenheft: Indien). Seitenzahlen im Text ebd.

<sup>8</sup> Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986. Dazu: M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H.U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 228-260.



HUBERT HÄNGGI SJ · MÜNCHEN

## WIE HINDUS JESUS CHRISTUS SEHEN

Die hinduistischen Religionen haben allgemein die Tendenz, andere religiöse Traditionen in ihr eigenes Glaubenserbe zu integrieren. «Fremde Gottheiten» können unschwer in ihr Pantheon, das wesentlich komplementär ist, aufgenommen werden. Vom ganzen Erbe geht auch nichts verloren, es wird allenfalls gewandelt. Was sich jedoch nicht so einfach integrieren lässt, bleibt fremd, bedrohlich, sogar feindlich. Die Spannungen zwischen Hindus und Muslimen sind bekannt. In neuerer Zeit sind leider auch Angriffe auf Christen und ihre Institutionen nicht so selten. Ein vermehrter Dialog zwischen Hindus und Christen tut not.

Es kommt vor, dass Hindus ein Bild von Jesus Christus in ihrem Hausaltar verehren. Für sie ist Jesus ein Avatara, ein Herabsteigender, das heißt eine der vielen Erscheinungsformen der höchsten Gottheit. In ihrer Sicht ist das Christentum eine Religion der «Bhakti», der Verehrung und Hingabe.

### *Missionsgeschichte*

Nach der Überlieferung soll bereits der Apostel Thomas nach Südindien gekommen sein und bei Mylapore in der Nähe von Chennai (Madras), das Martyrium erlitten haben. In der Mitte des vierten Jahrhunderts kamen jedenfalls christliche Einwanderer aus Syrien und siedelten sich hauptsächlich an der Küste von Malabar an. Die frühen Christen in Indien waren lokal sehr begrenzt und hatten auf ihre vom Hinduismus geprägte Umwelt keinen nennenswerten Einfluss.

Mit der Ankunft der Portugiesen unter Vasco da Gama (1498) beginnt ein neues Kapitel der indischen Missionsgeschichte. Portugal erstrebte außer einigen wichtigen Handelsstützpunkten an der Küste keinen territorialen Besitz. Dort trafen sie allerdings auch auf den alten Erbfeind, die Muslime. Als Albuquerque 1510 Goa eroberte, wurden denn auch die Muslime umgebracht, die Hindus aber verschont. Der weltlichen Macht lag es daran, die Be-

*HUBERT HÄNGGI, trat 1954 in den Jesuitenorden ein, studierte christl. Theologie in Pune, Indien und Indologie an der Sorbonne, Paris; Promotion über Hindu-Mythologie. 1974-2005 Leiter der Missionsprokur der Schweizer Jesuiten in Zürich. Lehrbeauftragter für Hinduismus an der Hochschule für Philosophie, München und an der Universität Innsbruck. Seit 2005 im Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn bei Zug, lebt regelmässig mit Hindumönchen in Nordindien.*

wohner durch den Übertritt zum Christentum an sich zu binden. Die Neuchristen wurden «europäisiert». Genauso wie die Kolonialisten und Missionare (unter ihnen der hervorragende Franz Xaver) nicht zu einer Wertschätzung der indischen Kultur und Religiosität finden konnten, so beurteilten Hindus Sitten und Gebräuche der Portugiesen, die beispielsweise Rindfleisch aßen, aus der Sicht ihrer Tradition als verwerflich. Einen Versuch, solche Vorurteile zu überwinden, hat zu Beginn des 16. Jahrhunderts der Jesuitenmissionar Roberto de Nobili in der Madura-Mission unternommen. Mit seiner «Anpassungsmethode» gelang es ihm, eine kleine Schar hochstehender Konvertiten um sich zu sammeln, aus der allmählich eine blühende Kirche hervorging, die 1676, dreißig Jahre nach dem Tod des Gründers 50 000 und hundert Jahre später 200 000 Christen zählte. Das geschah ohne politischen Einfluss Portugals, der damals schon am Sinken war. Die Portugiesen mussten ihre Vormacht zur See und manche ihrer indischen Niederlassungen den Holländern und diese ihrerseits den Briten überlassen.

Die britische Herrschaft hat die christliche Mission direkt nicht begünstigt, ihr jedoch in etwa den Boden bereitet. Die Gesetzgebung eines modernen Rechtsstaates, englische Literatur, technische und kulturelle Errungenschaften dürften in der indischen Gesellschaft mehr bewirkt haben als die doch relativ wenigen Missionare, deren Eifer und Hingabe dadurch allerdings nicht gering geschätzt oder gar bestritten werden soll. Nicht umsonst sprachen führende Hindus vom nachahmungswerten «missionary spirit». Dazu kommt, dass die hinduistischen Religionen in sozialer Hinsicht und in ihren oft abergläubischen Praktiken selbst als reformbedürftig erfahren wurden. Das Christentum war so eine gewisse Herausforderung. Vielleicht könnten Hindus sogar von ihm lernen?

### *Neo-Hinduismus*

Als Pionier der Reformbewegung, die man gewöhnlich als Neo-Hinduismus bezeichnet, gilt Raja Ram Mohan Roy (1772-1833). In einer frommen Brahmanenfamilie in einem Dorf in der Nähe von Kolkata (Kalkutta) geboren, kam er in seinen frühen Studienjahren nach Patna, wo er mit Muslimen, insbesondere mit Sufis in Verbindung trat. Das mag auch seinen Widerwillen gegen Vielgötterei geweckt haben. Jedenfalls gründete er den «Brahmo Samaj», die Vereinigung der Verehrer des Brahman, der höchsten (unpersönlichen) Gottheit.

Ram Mohan Roy interessierte sich sehr für die englische Sprache und Literatur und pflegte so auch freundschaftliche Beziehungen zu Missionaren und Christen. Das Studium des Neuen Testaments machte auf ihn einen tiefen Eindruck. Er veröffentlichte 1820 das bekannte Werk *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness*, zur Hauptsache eine Sammlung der sittlichen Lehren Jesu Christi, die er seinen Landsleuten empfehlen wollte.

Er schreibt: «Nach meiner Überzeugung werden die sittlichen Gebote, die sich im Neuen Testament finden, wenn man sie von allen anderen Dingen befreit, die dort auch noch geschrieben stehen, leichter die gewünschte bessernde Wirkung auf Herz und Sinn der Menschen verschiedener Überzeugung und Bildungsstufe hervorrufen ... Dieser einfache Leitfaden der Religion und Sittlichkeit ist so bewundernswert eingerichtet, dass die Gedanken des Menschen sich in höheren und freieren Regungen zu Gott erheben ... Und er passt auch so gut dazu, dass die Menschen ihr Verhalten gegen sich selber sowie gegen die Gesellschaft in der rechten Weise ordnen, so dass ich von ihrer Verbreitung in der gegenwärtigen Gestalt nur die besten Wirkungen erhoffen kann.»<sup>1</sup> Und in einem zweiten Appell heißt es: «Keine andere Religion kann etwas hervorbringen, was mit den Geboten Jesu in Wettbewerb zu treten vermöchte, und erst recht nichts, was den Anspruch erheben dürfte, sie zu übertreffen.»<sup>2</sup>

Alles, was direkt mit der Person Jesu und seinem Erlösungswerk zu tun hat, wollte Ram Mohan Roy ausklammern, da «geheimnisvolle Dogmen» seiner Meinung nach bei seinen Landsleuten nur «Verwirrung» stiften und gleichsam von der Befolgung der Gebote Jesu ablenken könnten. Er wollte auf jeden Fall vermeiden, dass Jesus als einer der Avatra missverstanden wird und so Seite an Seite mit den sogenannten «Inkarnationen» des hinduistischen Götterhimmels zu stehen käme. Ebenso war er gegen das gesamte Opferwesen in den Hindu-Tempeln und insbesondere gegen die blutigen Tieropfer in den Tempeln der Göttin Kali. Er betont daher: «Wenn das Christentum weiter nichts als einen neuen «Avatra» und ein neues Opferwesen anzubieten hätte, dann hätte es in Indien nichts zu bringen.»<sup>3</sup> Bei seiner eigenen Ablehnung der Vielgötterei war Ram Mohan Roy gegenüber dem Dogma der Trinität sehr misstrauisch. Der Begriff «Sohn» bezeichnet seiner Meinung nach klar die Unterordnung unter den Vater. Er schwächt die Einzigkeit der Beziehung zwischen Christus und Gott Vater nicht ab, interpretiert diese aber als «jene Einheit, die dort besteht, wo vollkommenes Einverständnis, Harmonie, Liebe, Gehorsam gefunden werden wie der Sohn sie gegen den göttlichen Willen erwiesen hat.»<sup>4</sup> Ram Mohan Roy ist sich bewusst, dass nur Jesus in der Bibel «der Sohn Gottes» mit dem bestimmten Artikel genannt wird. Für ihn war Jesus Christus nicht bloß ein gewöhnlicher Mensch, er nannte ihn den «größten aller Propheten». Doch seine Wertschätzung für Jesus Christus muss unbedingt im Zusammenhang seiner Bemühung um soziale und nationale Erneuerung gesehen und verstanden werden.

Auch für Mahatma Phule (1827-1890) war Jesus Christus eine Quelle sozialer und religiöser Inspiration. Jotiba Phule wurde in der Gärtner-Kaste als Shudra geboren. Die gleiche Würde aller Menschen war für ihn die Wahrheit, welche die indische Gesellschaft auf bessere Wege führen konnte. In diesem Geist gründete er die «Vereinigung der Wahrheitssucher» und

eröffnete 1851 in Pune die erste Schule für Mädchen und 1852 die erste Schule für Mädchen der Unberührbaren. Damit erfuhr er starke Opposition vonseiten orthodoxer Hindus. In einer indischen Enzyklopädie steht über ihn: «M. Phule zeigte ebenso sehr Liebe gegenüber der christlichen Religion und der Arbeit christlicher Missionare wie er Verachtung zeigte gegenüber der Religion der Hindus.» Immerhin tragen heute der größte Markt von Pune und die landwirtschaftliche Universität von Rahuri seinen Namen.

Zu den Bewunderern von Jesus lässt sich auch Lokhmana Tilak (1856–1920) zählen. Ihn hat der selbstlose Dienst Jesu begeistert, den er konkret bei den Jesuiten im St. Xavers Universitätskolleg von Bombay verwirklicht sah. Er hat die «Deccan Education Society» gegründet und wollte für deren Schulen das Ideal selbstlosen Dienstes der Jesuiten übernehmen. Ähnlich dachte in Staate Maharashtra auch Gopal Krishna Gokhale (1863–1915), der die «Servants of India Society» gründete und den Satz prägte: «Eine der größten Segnungen, die Indien vom Christentum empfing ist das Ideal, den Menschen so eifrig zu dienen wie Gott selber.»<sup>5</sup>

Dass sich auch Mahatma Gandhi (1869–1948) von Jesus Christus inspirieren ließ, ist wohlbekannt. Vor allem die Bergpredigt war für ihn das christliche Ideal, die eigentliche Botschaft Jesu. Er hat den Begriff «satyagraha» geprägt, das heißt «festhalten an der Wahrheit», was immer dies kosten mag. Er schrieb: «Kürzlich meinte ich: statt zu sagen «Gott ist Wahrheit», sage ich nun «Wahrheit ist Gott», um so meine Religion besser zu definieren.»<sup>6</sup>

Für Gandhi ist Jesus der perfekte Satyagrahi. Denn er ist bereit, bis zum Letzten an der Wahrheit festzuhalten. Da Gott nicht nur die eigene Wahrheit, sondern auch die Wahrheit anderer ist, muss «Gewaltlosigkeit» (ahimsa) berücksichtigt werden, die allerdings richtig zu verstehen ist. «Hims» ist ein Desiderativ, bedeutet also «töten wollen»; ahis kann daher übersetzt werden mit «sich enthalten von der Begierde zu töten». Nötig ist nach Gandhi «ahimsa des Starken», nicht «ahimsa des Schwächlings». Als einige Dorfbewohner vor einem Tiger davonrannten und meinten, sie hätten «ahimsa» geübt, hat Gandhi sie getadelt. Er lobte jene, die Frauen und Kinder schützten und den Tiger erschossen. Wie andere Hindus betrachtete auch Mahatma Gandhi die christlichen Schriften in Auswahl. Dogmatischen Lehren über die Person Jesu oder beispielsweise seiner Auferstehung schenkte er keine Beachtung. Zusammenfassend können wir festhalten: Was Mahatma Gandhi im Neuen Testament hochschätzte, waren die sittlichen Lehren der Bergpredigt und das Kreuz Christi als Sinnbild freiwilliger Annahme des Leidens, um den Willen Gottes zu erfüllen.

Zu den Reformern des Hinduismus, die auf gebildete Hindus bis heute großen Einfluss ausüben, gehören sicher auch Ramakrishna und dessen Schüler Vivekananda. Sie wollten weniger Sozialreformen als vielmehr eine theologisch-spirituelle Erneuerung einleiten. Ramakrishna (1836–1886)

hatte wenig Kenntnis vom Christentum, glaubte aber durch eine besondere religiöse Erfahrung das Wesen Christi zu kennen. Es bleibt unklar, ob und in wieweit er selbst seinen Schülern zustimmte, die ihn als eine Inkarnation Gottes bezeichneten und ihn insbesondere auch Jesus Christus gleichstellten. Was später in englischer Übersetzung als «The Gospel of Sri Ramakrishna» bekannt wurde, waren Aufzeichnungen aus dem Bengalischen von «M», (Mahendranath Gupta), eines seiner Schüler.

Sein wichtigster Schüler war gewiss Swami Vivekananda (1863-1902), der 1893 am Kongress der Religionen in Chicago Aufsehen erregte und auch im Westen bekannt wurde. Als talentierter Organisator und eifriger Prediger gründete er den «Ramakrishna-Orden» und die «Ramakrishna-Mission». Die feierliche Weihe der Mönche vollzog Vivekananda an Weihnachten, nicht ohne vorher das ganze Leben Jesu, seine Entsagungen, Kreuzestod und Auferstehung zu schildern.

Svami Vivekananda ist der Tradition des berühmten Gelehrten Shankaracharya verpflichtet, der im 8. Jahrhundert nach Christus die Lehre strenger Nicht-Zweiheit (a-dvaita) lehrte. Jesus ist für Vivekananda der große Advaitin. Das Wort Jesu «Ich und der Vater sind eins» wird demnach im Sinne der Großen-Worte (mahavakya) des Vedanta «Ich bin Brahman» (brahmasmi) oder «Du bist das» (tat tvam asi) ausgelegt. Selbst-verwirklichung ist daher schon immer Gott-verwirklichung. Gott wurde Christus, meinte Vivekananda, um dem Menschen seine wahre Natur zu zeigen, damit wir erkennen, auch wir seien Gott. Obschon er also in Jesus Christus eine Menschwerdung Gottes anerkannte, wies er den christlichen Anspruch scharf zurück, Christus sei einzigartig. Jesus gilt als eine Manifestation Gottes unter vielen andern wie Buddha, Krishna, Ramakrishna usw. Nur auf dieser Grundlage kann es nach Vivekananda zwischen den Religionen statt egoistischem Wettbewerb Zusammenarbeit und Eintracht geben.

Wie zahlreiche andere Hindus ließ sich auch der junge S. Radhakrishnan (1888-1975) von Swami Vivekananda begeistern. Später lehrte er als Professor in Oxford und war von 1962-1967 Präsident Indiens. Mit dem Christentum kam er schon in seiner Schulzeit und besonders während seiner Studien im evangelischen «Madras Christian College» in Kontakt. Zwar schätzte und verehrte er seine christlichen Lehrer, aber ihre Kritik am indischen Denken und am Glauben der Hindus beunruhigte ihn sehr. So erklärt sich wohl, dass seine zahlreichen Schriften oft von einem apologetischen Unterton begleitet sind. Es ist ihm ein ständiges Anliegen, die bleibenden Werte östlichen Denkens wieder ins Licht zu heben. Unter Religion versteht er die Religion hinter den Religionen, den «santana dharma», die ewige Religion. Gerade der Hinduismus könnte seiner Meinung nach besonders geeignet sein, die Menschheit darauf aufmerksam zu machen. Es versteht sich so von selbst, dass er sich weigert, den christlichen Anspruch

der Einzigartigkeit Christi anzuerkennen. Wie Vivekananda versucht auch Radhakrishnan, Jesus Christus als Avatara zu integrieren. Jesus ist eine der zahlreichen Manifestationen der Gottheit. «Das Göttliche kommt auf die irdische Ebene herab, um diese auf eine höhere Stufe zu erheben. Gott steigt herab, wenn der Mensch aufsteigt», schreibt er in seinem Kommentar zur Bhagavadgita.<sup>7</sup> Für ihn ist «Jesus das Beispiel eines Menschen der Gott geworden ist, und niemand vermag zu sagen, wo seine Menschheit endet und seine Gottheit anfängt.»<sup>8</sup>

Obschon Keshab Chandra Sen (1838–1884) zu keiner der christlichen Kirchen fand und sich infolgedessen auch nicht taufen ließ, ist sein Bekenntnis zu Christus von einer besonderen Art. Er war überzeugt, dass Jesus Christus die Basis eines neuen Indiens sein könnte und sollte.

In einer angesehenen Hindufamilie von Kolkata (Kalkutta) geboren, trat er mit 22 Jahren dem Brahma-Samaj bei und wurde nach einer kurzen Zeit als Bankangestellter ein vollamtlicher Prediger dieser Vereinigung (s.o.). Nach dem Gründer Ram Mohan Roy stand zunächst Devendranath Tagore, der Vater des großen Dichters Rabindranath Tagore dem Brahma-Samaj vor. Unter der Leitung von Keshab Chandra Sen kam es zum Bruch in der Vereinigung. Den älteren Mitgliedern war Keshab zu anti-hindu und zu pro-christlich. Keshab gründete daraufhin den «Brahma-Samaj Indiens», während Devendranath die alte Vereinigung unter dem Namen «Adi-Brahma Samaj» weiterführte.

Auch für Keshab Chandra Sen war Christus ein großer moralischer Lehrer und verkörperte ein ethisches Ideal. Doch dabei blieb er nicht stehen. Das Studium des Neuen Testaments und der frühen Kirchenväter ließen ihn nach und nach Jesus Christus in einem andern Licht sehen. Er beschwor daher seine Landsleute, das Christentum nicht mit westlicher Zivilisation zu verwechseln. Jesus Christus ist im Glauben von Keshab universal. Zwar gehört das Christentum Jesus Christus, doch Jesus Christus gehört nicht nur dem Christentum. In einem Vortrag sagte er: «Wir werden sehen: die künftige Kirche wird uns nicht aufgedrängt, sondern wir wachsen in Freiheit und ganz natürlich in sie hinein. Sie kommt zu uns nicht als ein fremdes Gewächs, sondern sie wurzelt tief im Herzen Indiens, zieht ihre Kraft aus den Quellen unseres Volkes und entwickelt sich mit aller Frische und Kraft einheimischen Wachstums.»<sup>9</sup> Dabei denkt Keshab, dass nicht nur die bestehenden christlichen Kirchen, sondern auch der «Brahma Samaj Indiens», dem er vorsteht, der Ort sein kann, wo Christus lebendig gegenwärtig ist und wirkt.

Wie aber konnte Keshab den gläubigen Hindus jenen Christus nahe bringen, der weit über einem Weisheitslehrer steht, den «Sohn Gottes», den er liebt, ohne von ihnen missverstanden zu werden. Wie kann er ihnen klar machen, dass Christus jedenfalls keiner jener Avatara Gottes ist, wie sie im Hinduglauben zuhauf verehrt werden. Er warnt christliche Missionare da-

vor, dem Hindu-Pantheon einen neuen Gott namens Jesus zuzufügen. Keshab macht daher selber eine klare Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn und betont: nicht der Vater wurde Mensch, sondern der Sohn. Wie für andere Hindus steht das Wort Jesu «Ich und der Vater sind eins» auch für ihn im Zentrum des Christus-Geheimnisses. Würde Jesus nicht diesen Anspruch erheben, meint er, wäre er nicht jener Ehre wert, die ich ihm tatsächlich entgegenbringe.

In der Interpretation von Keshab Sen bedeutet das Einsseins mit dem Vater «die höchste Form der Selbst-Verleugnung (self-denial). Christus vergaß und verleugnete vollständig sein Selbst.»<sup>10</sup> Im Unterschied dazu, erklärt Keshab, möchten wir andern Menschen ständig unser Selbst behaupten. In unserem Denken und Handeln kreisen wir stets um unser Ich. Das Selbst müsste jedoch ausgelöscht und vollständig entwurzelt werden. Jesus sagte dies und tat es auch. Er zerstörte das Selbst. Sobald jedoch die Seele vom Selbst entleert wird, füllt die Gottheit die Leere. Genau so geschah es mit Christus. Seine Mitmenschen konnten dies nicht fassen und fragten verwundert: «Was ist das für ein Mensch?»

Jesus hatte die Erfahrung «einer spirituellen Präexistenz. Er lebte mit seinem Vater und in Ihm, bevor er hier seinen Wohnsitz nahm.» Er spürte auch, dass er nach der irdischen Laufbahn wieder zurückkehren wird. Das Leben Christi kommt aus der Gottheit und geht zu ihr zurück. Er sieht sich in Gott, sogar vor der Schöpfung. Daher auch sein Satz: «Bevor Abraham war, bin ich».

In seinem Christus-Vortrag bekennt Keshab demütig, dass er sich zweifellos unvollkommen und unkorrekt über die wahre Stellung des Sohnes Gottes geäußert habe und gibt zu, dass er weder intellektuell noch moralisch in der Lage sei, Jesus zu verstehen, dessen Geheimnis ja schließlich auch nach Jahrhunderten nicht gelüftet sei.

Nicht weniger geheimnisvoll als die Beziehung Jesu zum Vater scheint Keshab seine Beziehung zur ganzen Menschheit zu sein. Denn wie Jesus sich mit dem Vater eins weiß, so auch mit den Menschen, wenn er betet: «Wie Du Vater in mir bist und ich in Dir bin, so mögen sie eins sein in uns». Und in diesem Sinn spiritueller Identifikation gibt er, wie Keshab ausdrücklich erwähnt, den Seinen auch seinen Leib und sein Blut zur Nahrung.

Man spürt, dass sich Keshab glücklich schätzt, seinen Zuhörern «die Lehre von der göttlichen Menschheit» als eine «wesentliche Hindu-Lehre» zu verkünden. Er sagte: «Die Lehre von der Absorption in die Gottheit ist das Credo Indiens, und durch diese Idee, glaube ich, wird Indien auch zu Christus finden.»<sup>11</sup> Keshab beruft sich dabei auch auf das Evangelium, wo es heißt «Ich bin nicht gekommen, um zu zerstören, sondern um zu erfüllen», und meint, das müsse ja nicht nur für das Mosaische Gesetz gelten, sondern auch für die Religionen Indiens. Jesus Christus wird in Indien die auch im



Pantheismus enthaltenen Wahrheiten erfüllen und vollenden. Im Wesentlichen ist doch dieser Pantheismus, meint Keshab, nichts anderes als die Identifikation aller Dinge mit Gott. Der hinduistische Pantheismus ist in seiner schlimmsten Form stolz im Glauben, der Mensch sei Gott. Der Pantheismus Christi aber ist «die bewusste Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes in Wahrheit, Liebe und Freude». Er ist «aktive Selbsthingabe des eigenen Willens, Einheit des gehorsamen, demütigen und liebenden Sohnes mit dem Vater.» So endet diese Rede über Jesus Christus mit der Aufforderung: «Seht er kommt zu uns als Asiate der Rasse nach, als ein Hindu im Glauben, als Verwandter und Bruder und verlangt nach Eurer Herzenshingabe... Er kommt, um jene Religion der Gemeinschaft zu erfüllen und zu vollenden, nach der sich Indien so sehr sehnte wie ausgetrocknetes Land nach Wasserströmen... Sagt zu Christus als dem besten Freund: Willkommen!»<sup>12</sup>

Drei Jahre später, 1882, hielt Keshab Chandra Sen einen Vortrag über die Dreifaltigkeit. Es sollte keine theologische Vorlesung sein, sondern eine Mitteilung seiner eigenen Erfahrung, die «lebendige Lehre, die eine kindlichen Seele im Licht des Glaubens gesehen hat».

Keshab knüpft an die bekannte Formel «Saccidananda» (Sein-Bewusstsein-Freude) hinduistischer Theologie an und sieht darin eine erstaunliche Nähe zur christlichen Dreieinigkeit. Der Vater schafft die Welt durch die Kraft seines allmächtigen Wortes, des Logos. Während das Alte Testament Gott den Vater in der Schöpfung offenbart, beginnt das Neue Testament mit der Geburt des Sohnes. Der Logos ist Beginn und Vollendung der Schöpfung. Die ursprüngliche Schöpferkraft nimmt schließlich die Form des Sohnes in Jesus Christus an. Damit ist jedoch das letzte Wort der Schöpfung noch nicht gesprochen. Christus sollte im Plan Gottes nicht das Ende sein. Er ist vielmehr der Weg. Die Ausbreitung göttlicher Sohnschaft sieht Keshab wie eine gewaltige Flut von Licht und Leben, welche die Menschheit himmelwärts trägt. Und rhetorisch fragt er das Publikum: «Wisst Ihr, was das ist?» Und er gibt selbst die Antwort: «Das ist der Heilige Geist.» Er gießt Christus-Leben in die Herzen und Seelen der Menschen, löscht die Sünden aller Zeitalter aus und lässt die Menschheit am göttlichen Leben teilnehmen. «Göttlichkeit, die auf die Menschheit herabkam, ist der Sohn. Göttlichkeit, welche die Menschheit zum Himmel hinaufträgt, ist der Heilige Geist,» formuliert Keshab.<sup>13</sup>

Keshab Chandra Sen bat nicht um die christliche Taufe. Denn keine der Kirchen wäre wohl bereit gewesen, ihn aufzunehmen, wenn er nicht dem Hinduismus abschwöre. Mehrmals ging er scharf mit den gespaltenen christlichen Kirchen und deren Sektierertum ins Gericht. Wie Christus mit dem Vater eins ist, so ist er es auch mit der Menschheit. Christus sah sich als ungeteilten Christus, der in jedem Menschenherzen wohnt und atmet. Seine Sühne (Keshab schreibt at-one-ment) ist Versöhnung (reconciliation). Sie vereint die ganze Menschheit mit Gott.

Keshab dachte daran, eine Hindu-Kirche Christi zu gründen, die mit allen andern Kirchen in Einheit stehen sollte. Als man ihm vorwarf, eine anti-christliche Sekte zu schaffen, wehrte er sich vehement gegen einen solchen Vorwurf und meinte: «Eine neue Sekte! Gott verbiete dies! Wir verkünden keine neue Sekte, sondern den Tod der Sektiererei und die universelle Versöhnung aller Kirchen.»<sup>14</sup> Bald darauf starb Keshab C. Sen. Die Idee einer Synthese von Hinduismus und Christentum lebt weiter.

### *Christen im Dialog*

Bhavami Charan Banerji (1861-1907) war ein Schüler von Keshab C. Sen und ein Prediger des Brahma Samaj. Er war ein Freund von Swami Vivekananda gewesen und gründete zusammen mit Rabindranath Tagore eine Schule für Arme. Nach eingehenden Studien aber ließ er sich in der Anglikanischen Kirche taufen und änderte seinen Namen in Brahmabandhab (Theophilos) Upadhyaya, wurde aber schon nach einem Jahr katholisch.

Brahmabandhab befolgte bis zur äußeren Kleidung die strenge Lebensweise eines Hindumönchs, bezeichnete sich aber als «katholischen Sannyasi» und versuchte, die christliche Theologie in der Sprache des Vedanta zu vermitteln. Dabei war er sich bewusst, dass die Lehre des «advaita» (Nicht-Zweiheit) neu, das heißt christlich, zu interpretieren sei. Er und auch andere, die sich in religiöser Hinsicht für Nachfolger Christi hielten, kulturell jedoch Hindus bleiben wollten, wurden missverstanden und erhielten wenig Unterstützung. Dennoch darf man Brahmabandhab als Pionier bezeichnen, dessen Anliegen aber erst in neuerer Zeit, besonders aber seit dem Zweiten Vatikanum unter den Christen wahrgenommen wird.

Zu erwähnen ist da bestimmt der Benediktinermönch Henri Le Saux (1910-1973), bekannt unter dem indischen Namen Svami Abhishiktananda. Bis zum Ende seines Lebens mühte er sich darum, die Advaita-Erfahrung des Vedanta mit der christlichen Gotteserfahrung zu vereinen. Er wollte diese «zwei Formen eines einzigen Glaubens», leben, was er allerdings theologisch nicht in Worte zu fassen vermochte. Jacques Dupuis, der ihn gut kannte, sprach sogar von einem «Drama».<sup>15</sup> Abhishiktananda hielt unbeirrt an der Advaita-Erfahrung fest, die er für gültig hielt.

Wie es die Hindus selbst taten – vor allem zur Zeit des Unabhängigkeitskampfes und der entsprechenden Auseinandersetzung mit dem Christentum – werden auch vonseiten der Christen verschiedenste Modelle eines Hindu-Christusglaubens vorgeschlagen. P. Michael Amaladoss beispielsweise beschreibt Jesus in seinem Buch «The Asian Jesus» als Moralischen Lehrer, als Avatar, Satyagrahi, Advaitin usw.<sup>16</sup>

In der Hindutheologie ist es sicher am naheliegendsten Jesus als Avatara, als Herabsteigenden zu sehen. So wird er gewöhnlich auch betrachtet.

Doch es ist nicht von ungefähr, dass sich beispielsweise Ram Mohan Roy und Keshab C. Sen so vehement gegen diese Vorstellung wehrten. Wäre Jesus ein Avatara, ist nicht einzusehen, warum die Christen nur gerade an diesen einen glauben sollten. Die Einzigartigkeit Christi wird jedenfalls in Frage gestellt. Betrachtet man überdies die Funktion des Avatara in der Hindutheologie etwas näher, wird klar, dass ein jeder zur Wiederherstellung der Ordnung den Unruhestifter und Gegner beiseite schaffen, also Gewalt anwenden muss. Das trifft auf Jesus nicht zu. Im Gegenteil, statt sie auszuüben, erleidet er Gewalt. Natürlich können Christen von Jesus als einem «Herabsteigenden» sprechen, solange es sich nicht um eine «Erscheinungsform», sondern um eine wirkliche Menschwerdung Gottes handelt. Für den Dialog mit Hindus müssten jedenfalls die *Unterschiede* zum Avatara sorgfältig herausgearbeitet werden. Sonst ist niemandem geholfen.

Die Berufung auf religiöse Gotteserfahrung, die «unaussprechbar», also über begrifflicher Sprache steht, kann zwar nicht angezweifelt, aber auch nicht weiter verfolgt werden. Machen Hindu-Mystiker und christliche Mystiker ähnliche oder sogar gleiche Gotteserfahrungen? Werden sie jeweils nicht von ihren eigenen Glaubensformeln beeinflusst, sodass schließlich gleichen Äußerungen doch verschiedene Erfahrungen zugrunde liegen? Ist die «Nicht-Zweiheit-Erfahrung» (advaita) einem Dialog förderlicher als die «Zweiheit-Erfahrung» (dvaita), wie sie der Hindu-Theologe Madhva im 13. Jahrhundert vorgetragen hat? Die Theologie der «bhakti» (Verehrung, Hingabe), die von Madhva entwickelt wird, dürfte jedenfalls für Christen zugänglich und fruchtbar sein.

Während es seit langem an zahlreichen westlichen Universitäten nicht nur einen Lehrstuhl, sondern ganze Institute der Indologie gibt, wird in Indien an staatlichen Universitäten bisher kaum christliche Theologie gelehrt. Gegenwärtig geht der Dialog mit Hindus meist von Christen aus. Es bleibt zu hoffen, dass sich Hindus wieder vermehrt dem Christentum und der Person Jesu Christi zuwenden.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zit. in: Stanley J. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus*, S. 40

<sup>2</sup> ebd. S. 45    <sup>3</sup> ebd. S. 46    <sup>4</sup> ebd. S. 48

<sup>5</sup> *The Illustrated Weekly of India*, Christmas issue 1976

<sup>6</sup> Hans Staffner, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, 1985, S. 17

<sup>7</sup> S.Radhakrishnan, *Die Bhagavadgita*, zu IV,7, S. 177

<sup>8</sup> S.Samartha, op.cit. S. 112

<sup>9</sup> Keshab Chandra Sen, *Lectures in India* in: S.Samertha, op.cit. S. 24

<sup>10</sup> H.Staffner, op.cit. S. 41    <sup>11</sup> ebd. S. 45    <sup>12</sup> ebd. S. 46    <sup>13</sup> ebd. S. 48    <sup>14</sup> ebd. S. 60

<sup>15</sup> Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des Religions*, Desclée, 1989

<sup>16</sup> Michael Amaladoss, *The Asian Jesus*, Orbis Book, New York, 2006



HORST BÜRKLE · STARNBERG

## DER MEISTER UND SEINE JÜNGER

*Eine Grundbeziehung in den Religionen*

Das Verhältnis von Meister und Jünger, von Lehrer und Schüler ist eine zentrale Frage in den Religionen. Ihre Beantwortung hängt mit dem Wesen der einzelnen Religion zusammen.

Der Meister kann sich als Vermittler einer Lehre verstehen, in die er seine Schüler didaktisch einweist und sie praktizierend mit ihr vertraut macht. Ihr Verstehen wird dann zu einem sich vertiefenden Entdecken. Es bleibt nicht bei einem nur erweiterten Wissen. Ihr Wissen wird zum Weg, der ihre Lebensweise bis ins Einzelne zu verändern und zu bestimmen vermag. Das Verhalten des Schülers dient der Einübung, ist ein Exerzitium, das Voraussetzung für den wachsenden Erkenntnisprozeß bleibt.

Die Verehrung, die dem Meister entgegengebracht wird, basiert auf seiner Würde. Würdig ist er, weil er dem schier unerreichbaren Ziel näher gekommen ist. Seine unvergleichbare Überlegenheit liegt in der Verwandlung, die er selber an sich vollzogen hat. Seine Lehre hat in ihm selber Gestalt angenommen. Für den Jünger gewinnt das vorgezeichnete, von ihm immer nur angestrebte Ziel im Meister selber Anschauung. Es wird zu einer persönlichen «Mitteilung».

In den großen Religionen Asiens, in den yogischen Traditionen des Hindutums und im frühen Buddhismus des Hinayana lässt sich das Verhältnis von Meister und Jünger aus dieser besonderen Art der Beziehung bestimmen. Hinduismus und Buddhismus aber kennen in ihren weiteren Entwicklungen auch Verehrungsformen und kultische Gestaltungen, in denen der ursprüngliche Stifter der Lehre und der Führer der auf dem von ihm gewiesenen Wege selber in das Zentrum bleibender Verehrung rückt.

Die abendländischen Traditionen in Bezug auf das Verhältnis von Meister und Jünger entspringen einer doppelten Wurzel. Sie reichen auf der einen Seite zurück in die sokratisch-platonischen Ursprünge dieser Beziehung.

Formal finden sich hier Parallelen zu den Wegdidaktiken und deren Praktiken östlichen Ursprungs. Dennoch ist es nicht einfach die Weisheit des Meisters selber, die er als Weisung zum wahren Leben weitergibt. Seine Lehre birgt die Erinnerung an das ihr Vorausliegende und sie Begründende. Sein von Plato überlieferter Meister

*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.*

Sokrates verweist seine Jünger auf den ständig notwendigen Schwellenübertritt ins wahrhafte Sein. Bei ihm begegnet ein meisterliches Lehren, das in der offenen Frage den Schüler auf die Entdeckung des dem bloßen Bescheidwissen noch «transzendenten» Verborgenen verweist. Hier führt der Lehrende nicht wie der spirituelle Meister östlicher Religiosität den Schüler in die Tiefenschichten seines eigenen Selbst. Der Fortschritt vollzieht sich für ihn in umgekehrter Richtung: Die Öffnung als Grenzüberschreitung erfolgt in ein «Außerhalb meiner selbst». Sie zielt auf das Ewige und das Bleibende, auf das, was grundgelegt und damit immer schon vorgegeben ist (*ontos on*). Aus ihm speisen sich Erkenntnis und Wahrnehmung des Schülers. Der Eros des Meisters entspringt seiner Leidenschaft, die Augen der Jünger für solche «Transparenz» zu schärfen.

Darum konnte die biblische Sprache für das Verständnis des christlichen Meister-Jünger-Verhältnisses an diese griechischen Vorgaben anknüpfen.<sup>1</sup> Sie nahm sie in ihrem neutestamentlichen Griechisch auf und ließ sie fruchtbar werden für das Zeugnis eines gänzlich anderen Jüngerseins, das sich in der Person Jesu von Nazareth als des Christus Gottes einer Bindung an einen Meister eigenen Wesens verdankte.

Der zeitgeschichtlichen Erscheinung dieses Meisters nach konnten seine Jünger an den ihrem Judentum geläufigen Begriff des rabbinischen Lehrers anknüpfen. Das Neue Testament verwendet ihn selten genug. In diesem Ehrentitel spiegelt sich aber auch das in seiner menschlichen Gestalt verborgene Erscheinungsbild des Gottessohnes und damit auch die Verhüllung seines messianischen Geheimnisses wider. Das wird deutlich in der dem Neuen Testament zeitlich vorangehenden griechischen Übersetzung des hebräischen Kanons (*Septuaginta*). Aus dem hebräischen *rabbi* wird der Lehrer (*didaskalos*). Hier hatte das griechisch geprägte Diasporajudentum vorgearbeitet. Die von Hause aus am hebräischen Thorastudium orientierte Rabbinatstradition öffnete sich griechischem Denken und machte das dort ausgebildete Verständnis der Meister-Schüler-Beziehung für sich fruchtbar. Das palästinensische Judentum – von Hause aus in Spannung zum griechischen Denken – nimmt in seiner «spätjüdischen Entwicklung» Züge der dort ausgeprägten Meister-Schüler-Beziehung an.<sup>2</sup> Auf dem Hintergrund dieser «interkulturellen» Begegnung konnte dann das Neue Testament die Einzigartigkeit der Gestalt Jesu Christi in die Form eines Meister-Jünger-Verhältnisses fassen.

Zweifach ist das griechische Erbe, dessen sich die jüdische Rabbinatstradition zu ihrer Ausfaltung in den griechischen Kulturraum bedient: Zum einen erweitert sich die auf das göttliche Gesetz (*Thora*) bezogene Lehrverpflichtung philosophisch-weltanschaulich. Sodann nimmt sie in das Meister-Schüler-Verhältnis auf, wie es seit Sokrates kennzeichnend war: nicht nur Vermittlung von Wissen, sondern Einbeziehung der Person in ein Gemeinschaft stiftendes Verhältnis. Aus dem Schüler wird der «Jünger». Sie schließt Teilhabe am geistigen Leben ein, die in neuer Weise beide verbindet. Die platonische Akademie, die daraus erwuchs, wollte nicht nur eine das Wissen fördernde Forschungsstätte sein. Sie war eine das Leben prägende Gemeinschaft, in die der Meister gestaltend sich selbst integrierte. Symbolisch dafür waren die gemeinsamen Mahlzeiten (Symposien), in denen das den Jünger und seinen Meister umschließende Neue zum Ausdruck kam.

So sind das rabbinische und das platonische Meister-Schüler-Verständnis Vorformen für die Aufnahme und für die sprachliche und symbolische Ausprägung der

dann wahrhaft neuen, vom Vater im Mensch gewordenen Sohn eingestifteten Gemeinschaft. In ihr bleibt es nicht bei der Übertragung eines Genius auf seinen von ihm geprägten Schülerkreis. Die Botschaft Jesu Christi an seine Jünger ist er selber als das Fleisch gewordene Wort Gottes. Bei dem von ihm gestifteten Mal bleibt es nicht bei einem die Meister-Jünger-Beziehung vertiefenden Symposion. Er selber wird als der sich Aufopfernde, Erstandene und schließlich Erhöhte der im eucharistischen Mal sich bleibend Vergegenwärtigende. Die Grenzen menschlicher Gemeinschaftserfahrungen werden aufgehoben. *Communio* wird zur Kommunion mit dem Mensch gewordenen Gottessohn.

Die zweite Schiene, auf der das Verständnis des Meister-Schüler-Verhältnisses für die Aufnahme der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit vorbereitet wird, führt zu den antiken Mysterienkulten. Der Eingeweihte, der «Myste», wird hier zum eigentlichen Meister. Lehren und Lernen gelten als Vorstufen und Durchgangphasen. Jetzt kommt es darauf an, sich selbst für die verborgenen Geheimnisse zu öffnen, die jede bloße Wissenskundgabe eines Meisters überschreiten. Das Bild einer Familie ersetzt das der Schule. Aus dem Lehrer (*didaskalos*) wird der «Vater». Er nimmt in hilfreicher Fürsorge die Seinen mit. Er ist nicht nur Meister, sondern Priester. Er steht den in das Unanschauliche einweisenden und einweihenden kultisch-rituellen «Mystagogien» vor. Aus dem Meister-Schüler-Verhältnis ist eine Kultgenossenschaft geworden. Nicht allein nach Erkenntnis, sondern nach Teilhabe am göttlichen Mysterium treibt die Sehnsucht den «Jünger». Er ist Adept des «meisterlichen» Mysten geworden. Er verhilft ihm zur beseligenden Schau, die ihn von falschen Fixierungen auf die Scheinwirklichkeiten der sichtbaren Welt freimacht.

Die Frage, inwiefern und in welchem Umgang hier religiöse Einflüsse östlicher Religionen in das spätantike Abendland eingewirkt haben, wird die religionsgeschichtliche Forschung weiter beschäftigen. Für die frühe Kirche wurden die antiken Mysterienkulte in Gestalt des weit verreiteten Mithraskultes eine starke Herausforderung. Sie musste ihr eigenes «Geheimnis» des Mensch gewordenen und erhöhten Gottessohnes in seiner Gegenwart in Wort und Sakrament gegenüber diesen Kultmysterien schützen. Es galt den geschichtlichen Stiftungsgrund und die Einzigartigkeit der Jüngerschaft Jesu Christi festzuhalten und abzugrenzen sowohl gegenüber der sokratisch-platonischen Studiengemeinschaft als auch gegenüber einer mysterienreligiösen, geschichtslosen Schau in einen namenlosen göttlichen Seinsgrund. Beide waren Anlässe, das in der Inkarnation des Gottessohnes gründende Meister-Jünger-Verhältnis zu verdeutlichen und zu seiner weiteren Entfaltung zu bringen.

Weder «Jerusalem» noch «Athen» allein vermögen, wie die historisch-kritische Forschung die Gegensätze formulierte, das christlich verstandene Verhältnis dieses «Meisters» zu seinen «Jüngern» zu erklären. Beide Einflussgebiete haben dazu beigetragen, den geistes- und religionsgeschichtlichen Rahmen abzustecken. Das dort zwar Vorbereitete, aber noch nicht Erdachte und Erschaute gewann so vernehmbare Sprache und Vorstellung und konnte Gefäß für die wahre «Jüngerschaft» in Jesus Christus werden. Die Lehre der Kirche hat darum zurecht in diesen Vorgaben «Samenkörner» (*spermatikoi*) des fleischgewordenen Wortes Gottes (*logos tou theou*) gesehen. Wie Samen sind sie aufgegangen im Wachsen und im Entfalten, das dieses



Wort, zwischen Meister und Jünger gestiftet, in der Geschichte der Kirche und darüber hinaus in weltgeschichtlichen Dimensionen erfuhrt.

*«Meister und Jünger» – ein Thema im Dialog der Religionen*

Beispiele für Meister-Jünger-Verhältnisse begegnen uns in jeweils eigener und besonderer Weise in den außerchristlichen Religionen. Wie sich eine solche Beziehung gestaltet, richtet sich nach den Inhalten, die der «Meister», oftmals in der Gestalt eines Stifters einer solchen Gemeinschaft, an den Kreis ihrer Erstempfänger weitergibt. Dabei stoßen wir in den verschiedenen Religionen sowohl auf vergleichbare Erscheinungsformen, mehr jedoch auf dasjenige, was sie in spezifischer Weise voneinander unterscheidet.

Dass auch Jesus von Nazareth als «Meister» im Kreise seiner ersten Nachfolger verstanden wird, lässt sein Verhältnis zu seinen «Jüngern» zunächst diesen Stifter-Jünger-Beziehungen und deren Erscheinungsformen in den Religionen vergleichbar erscheinen. Dass dieses in der Bezeichnung sprachlich (hebräisch und griechisch) zum Ausdruck kommt, verweist – wie wir sahen – auf diese «interkulturellen» Zusammenhänge. Darum konnten insbesondere die jüdische, dann aber auch die griechische Lehrer-Schüler-Tradition als sprachliche Komponenten seiner Messianität in Anspruch genommen werden. Jesus als der Offenbarungsträger des Christusgeheimnisses jedoch sprengt diese vor- und außerchristliche begriffliche Überlieferung.

Sie vermag sein zeitliches Wirken zu umschreiben. Um jedoch ausdrücken zu können, wer er in seiner Person und seinem Wesen nach ist, werden diese traditionsgefüllten Begriffe nunmehr in die andere, neue Dimension des «Gott-in-Christus-Seins»<sup>3</sup> erhoben.

Was für die Meister-Jünger-Bezeichnung insgesamt gilt, lässt sich auch an einzelnen ihrer Aspekte und Bedeutungsgehalte aufzeigen. Auch für sie gilt: Sie haben für das Verständnis des Wesens eines anderen Religion ihre spezifische Bedeutung. Dieses ihr besonderes «Profil» gewinnen sie für den christlichen Theologen dann, wenn er sie zu der in Jesus Christus erfüllten und vollendeten Offenbarungswirklichkeit in Beziehung setzt.

Solche besonderen «Profile» zu erkennen und im «Dialog» mit Menschen anderer Religionen herauszuarbeiten, schärft zugleich den Blick auf das eigene Jüngerverhalten. Welcher andere Sinn ließe sich den Fortschreibungsgeschichten an Meister-Jünger-Verhältnissen in den Neustiftungen nachchristlicher Religionen abgewinnen? Das «Schüler»-Sein in der Jüngerschaft Jesu Christi erfährt in solcher «interreligiösen Pädagogik» Gottes seine Fortsetzung. Es geht um einen Glauben, der nicht müde wird im Besitzstand seines «Habens». Er bleibt einem Wachstums- und Erneuerungsprozess ausgesetzt. Er wird herausgefordert, ja – angefochten mit Blick auf Jüngerschaften solcher anderer Meister. Aus dem wahrnehmenden, interessierten Blick auf sie erwächst heute wieder die notwendige, wache Aufmerksamkeit auf das rezessiv gewordene eigene Jüngerverhalten. Die näher gerückten fremdreligiösen Jüngerschaften sollen im (nach)christlichen Abendland nicht einer Gesellschaft bloß pluralistischer religiöser Beliebigkeiten und Optionen begegnen. Fremde Religionsgemeinschaften folgen dem missionarischen Auftrag, mit dem ihre jeweiligen «Stifter» und «Meister» sie zu weiterwirkender Zeugenschaft entließen. Unwissend

beschleunigen sie damit auch eine Neubelebung authentischer Christusbücherei. Sie wecken eine neue Aufmerksamkeit auf das im vermeintlich fortschrittlichen Milieu gleichgültig Gewordenen. Welcher Art könnten solche Impulse sein? Die Skala im Begegnungsfeld mit Jüngerschaften aus anderen Religionen ist groß. Darum muss es beim einzelnen Besinnungsanstößen bleiben.

*Die Entdeckung neuer Gemeinschaft (communio)*

Die von Gautama Buddha ins Leben gerufene Einzelnachfolge auf dem Wege zur Erleuchtung begegnet heute als ein Aufbruch zu einer neuen, lebendig erlebten buddhistischen Gemeinschaft. Am Anfang stand die der Welt und der Gesellschaft entsagende Wegweisung für den Einzelnen. Der Weg schien das Ziel zu bleiben. «Jüngersein» bedeutete Nachfolge auf diesem Wege zum allein in Annäherungen erreichbaren *nirvana* – Zielesucht nach einer kaum je ganz einzuholenden neuen Freiheit vom Selbst. Aus eigener Erfahrung wusste Buddha um das nur schwer zu Erreichende. Seine Berufung in die Nachfolge galt darum nur den Wenigen. Er sträubte sich zunächst den Ruf zu solcher «Jüngerchaft» in seiner Nachfolge weiterzugeben. Auch die spätere Klostergründung (*sangha*) galt doch eher einem Exerzitionsort für die Wegertüchtigung des einzelnen als einem Heimatort bergender Zusammengehörigkeit für alle.

Die Beschäftigung mit dieser Art des Meister-Jünger-Verhältnisses vermag Impulse zur meditativen Einkehr, zur Gewissensforschung, zur vertieften Innewerdung und asketischen Einübung zu vermitteln. Eine Aufforderung zu einer Bemühung um die Erneuerung der Gemeinschaft im christlichen Verständnis ist sie nicht.<sup>4</sup>

Die Meister-Jünger-Beziehung, wie sie von Gautama ins Leben gerufen wurde, sprengt erstmalig in der Geschichte der indischen Religionen das System der angestammten Geburtszugehörigkeiten. Die neue Gesellung in der Sozietät des Weges kennt keine Ein- oder Ausgrenzung mehr durch Geburtsort, Kaste oder Rasse. Zwar erwuchs sie auch für Gautama zunächst aus der yogischen Tradition Indiens. Auch in ihr hatte die Bindung an den Meister alle anderen «natürlichen» Bindungen aufgehoben. Die Allgemeingültigkeit der yogischen Methoden jedoch blieb gebunden an die Schule des einzelnen Meisters. Der Stiftung des Gautama Buddha dagegen gelang der Durchbruch zu einer «Bewegung», welche die brahmanische Welt- und Gesellschaftsordnung überwand.

In dieser Hinsicht ließ der Buddhismus die zeitgleich auftretende, ihm wesensverwandte Konkurrenzreligion in Indien – den Jainismus – schließlich hinter sich. Sie blieb eine auf kleinere Gruppierungen beschränkte Parallelbewegung, die sich schließlich wieder dem Rahmen des indischen religiösen Gesellschaftssystems anpasste. Dass der Buddhismus seine Ausbreitung in außerindischen Gesellschaften fand und in seinem Ursprungsland nahezu völlig verschwand, hing wesentlich mit diesem hinduistischen Gliederungssystem zusammen. Den Einzelnen zu seiner neuen Freiheit zu rufen, bedeutete den Bruch mit und den Ausstieg aus indischer Identität. Erst diese Entbindung machte die «Inkulturation» des Buddhismus in anderen Ländern möglich.

Kaum eine andere nichtchristliche Religion hat sich dabei selber in solch unterschiedliche Richtungen und neue Erscheinungsformen entfaltet. Die Lehre des



«Meisters» gab auch vorbuddhistischen Traditionen Raum. Seine Stiftung von «Jüngerschaft» ließ wieder eigene Verehrungsweisen und Kulte wachsen. In seiner zweiten, sehr bald dominant werdenden Richtung, dem Buddhismus des «Großen Fahrzeugs» (*mahayana*), werden die göttlich verehrten Heilmittler zu regionalen Kultheroen in jeweils besonderen Zuständigkeiten. An die Stelle der leeren Vorstellung vom *nirvana* treten Jenseitserwartungen eigener Art. Zur Beziehung zwischen Meister und Schüler kommt im Mahayana eine ins Kosmische geweitete, vom Erbarmen einer universalen Buddhaschaft getragene, allumfassende Erlösungshoffnung. Die ursprüngliche Gestalt des den Weg weisenden Meisters weicht den transzendenten Heilsvermittlern. Die Lehre führt in die Anbetung und in die kultische Observanz. Die Wegstrecke zum schier unerreichbaren Ziel wird zur Kehre ins gegenwärtig Erfahrbare. Die einzelnen «Jünger» finden sich in einer *communio* ritueller Gemeinschaften wieder: Aus der meisterlichen Methode des inneren und äußerlichen Abschiednehmens tritt die in der Vielheit der Buddhas sich offenbarende Seinsfülle. Zu solcher Vielfalt tragen nun auch die vor- und außerbuddhistischen religiösen Traditionen bei. Sie geben dem Buddhismus eigenes Gepräge. So meldet sich im Lamaismus die alttibetische Volksreligion wieder zu Wort.

#### *Meister und Jünger in ost-westlicher Begegnung*

Sowohl das hinduistische Gurutum als auch die buddhistische Klostergemeinschaft im *sangha* sind ihren Ursprüngen nach auf die Praxis eines einzuübenden «Weges» bezogen. Die Autorität des Meisters wächst mit dem spirituellen Fortschritt seiner Schüler. Die Bindung an ihn aber soll der Verselbständigung des Schülers nicht im Wege stehen.

In der Begegnung mit christlichem Gedankengut und mit westlicher Philosophie weitet sich das Meister-Schüler-Verständnis. Es wird aufnahmebereit für neue *communio*-Strukturen.

Noch deutet der «Vater des modernen Indien» Ram Mohan Roy (1772-1833) seine Kenntnisse der Jüngerschaft Jesu in die ihm geläufigen Erfahrungen eines Guru um. Sein seinerzeit Aufmerksamkeit weckendes Buch «The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness» (1820) war ein erster Versuch, das neutestamentliche Jüngersein hinduistischen Deutungen anzugleichen. Die christlichen Missionare im Serampore-College wiesen diesen Versuch einer inkulturierten Jesulogie ab. Sein Verständnis Jesu sahen sie auf den die neuen Gebote verkündigenden «Lehrer» eingeschränkt, der den Weg zur individuellen Glückseligkeit weist. Dennoch war es der bedeutende Versuch, die Pluralität der unterschiedlichen Meister-Schüler-Beziehungen Indiens durch die Bindung an den Einen abzulösen, der von sich sagen konnte: «Ihr aber sollt euch nicht Meister nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister» (Mt 23,8). Der zweite Teil dieses Herrenwortes – «ihr alle aber seid Brüder» – war in dem vom Gurutum geprägten Erfahrungshorizont Ram Mohan Roys nur bedingt unterzubringen.

Das einzigartige Meistersein Jesu und seine Botschaft vom neuen Weg zum Glück des Menschen bedeutete für die hinduistische Sehnsucht nach *vidiya* – nach innerer Glückseligkeitsschau – höchste Erfüllung. Die neue Bruderschaft als die eigentliche Familie und wahre Verwandtschaft durch und in Jesus Christus über alle

zeitlichen und «natürlichen» Identitäten von Geschlecht, Rasse und Kaste hinaus blieb *noch* außerhalb dieser so sympathischen Annäherung.

Immer wieder zeigen sich bis heute Grenzen solcher inkulturativen Versuche in der Begegnung mit der Gestalt Jesu. Die östlichen traditionellen Vorgaben weisen Wege mystischer Einung des gläubigen Einzelnen in der ihm Frieden und Freude (*peace and happiness*) gewährenden Betrachtung der Meistergestalt Jesu. Die im Schülerkreis vollzogene Meditation schafft darüber hinaus Gruppenerlebnisse gleichzeitiger Einzelerfahrungen. Das eigentliche Mysterium der im Kreuzesopfer und in der nachösterlichen Gegenwart des erhöhten Christus gewährten sakramentalen *communio* ist darin nicht erreicht. Aber viel ist gewonnen, wenn wie bei Ram Mohan Roy und seinen späteren Nachfolgern in Indien die Vielzahl der Guru-Beziehungen durch die singuläre Gestalt Jesu als des neuen «Meisters» abgelöst wird, der das alte Heilsideal anders und neu verwirklicht. Dass der Übergang vom «Meister» Jesus zur Gegenwartswirklichkeit des erhöhten Christus und zur *communio* mit ihm in der Kirche ausblieb, war mit ein Grund für die Wiederzuwendung zu östlichen religiösen Wurzeln. Dass christliche Stimmen wie die aus Serampore mit ihrer Kritik an dieser Art der Annäherung an die Gestalt Jesu erste mögliche Kommunikationskanäle verstopften, trug dazu ebenfalls bei. Diese Offenheit und die Annahmefähigkeit der neuen und einzigartigen anderen Meisterbindung an den neutestamentlichen Jesus in seiner Geschichte war dennoch eine bis dahin selten gesuchte Nähe.

Inwieweit das Erscheinungsbild der Christenheit in Indien und andernorts diesen Übergang vom Meister-Schüler-Verhältnis zur vollen *communio* der Gliedschaft in Christus erschwerte, ist eine begründete Überlegung. In mancher Hinsicht trug auch die Gemeinschaft der Christen die Last des Erbes indischer Gemeinschaftszwänge. «In der Welt, aber nicht von der Welt» – diese spannungsvolle neue Existenzweise blieb oft verborgen in den weiterhin bestehenden Bindungen traditioneller Vergliederungen. Darum fand die Zuwendung zur Gemeinschaft in Christus oft unter denjenigen statt, die sich als Kastenlose oder als eine ethnische Sondergruppe außerhalb dieses Gesellschaftssystems fanden.

Für Mahatma Gandhi scheiterte sein Christwerden nicht an der «Meisterschaft» Jesu und seinem eigenen Schülerverhalten zu ihm. Was ihm sein Indersein und sein Hindutum nicht erlaubten, war die Zuwendung zu der neuen, uneingeschränkten *communio* in seiner Leibgestalt als Kirche. Ihr Erscheinungsbild blieb ihm fremd. Die ihm begegnenden Christen waren ihm, dem Schüler der Bergpredigt, nicht christlich genug. Und doch findet sich bei ihm vieles, das er dem Wertesystem dieses Meister-Schüler-Verhältnisses abgewinnen konnte. Da lag es für viele nahe, im Mahatma einen «anonymen Christen» zu sehen. Er selber hat dies Zeit seines Lebens verneint. Er wollte Schüler des für ihn größten Guru Jesus bleiben, nicht mehr.

Für seinen zeitgenössischen Oppositionsführer Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) gab es vergleichbare Entscheidungskriterien in Bezug auf das Christentum. Als Sprecher der Kastenlosen im indischen Parlament, als Gestalter der Verfassung und erster Justizminister Indiens war er auf der Suche nach einer Religion außerhalb der in seinem Hindutum begründeten Kastenordnung. Seine millionenfache Anhängerschaft hatte ihm solche Wahl freigestellt und sie war bereit, seiner Entscheidung zu folgen. Für seine politischen Ziele meinte er zunächst, in den Seligpreisungen



der Bergpredigt das Vorbild für ein neues Meister-Schüler-Verhältnis zu entdecken. Die dem entsprechende neue *communio*-Wirklichkeit vermochte er nicht wahrzunehmen. Seine Suche führte ihn bis an die Schwelle. Das neue Sein im Mysterium «Kirche» blieb ihm verborgen. Darum vermochte ihn auch das westlich geprägte Erscheinungsbild des zeitgenössischen Christentums in Indien daran zu hindern, Schüler in der Meisterschaft Jesu zu werden. Ambedkar wählte das Jüngerverhältnis zu seinem neuen Meister Buddha. Das Millionenheer der Kastenlosen folgte ihm darin als dem Schüler dieses Lehrers. Aus dem politischen Rebell und Reformler Ambedkar wurde schließlich selber der neue Meister und Wegführer zu einer großen buddhistischen Reformbewegung in Indien.

Die Suche nach neuer Gemeinschaft bricht in den buddhistischen Massenbewegungen der Neuzeit in elementarer Weise auf. In Japan weitet sich das ursprünglich auf die individuelle Zen-Praxis und auf die persönliche Bodhisattva-Frömmigkeit bezogene Erscheinungsbild aus auf kirchenähnliche Organisationsformen für die Vielen. Angesichts der Vereinzelung in modernen technischen Massengesellschaften entwickelt der Buddhismus kommunitäre Beheimatungen großen Stils für das Individuum. Der Weg des Einzelnen, wie ihn Gautama wies, führt ihn nunmehr in Großorganisationen neuer bergender Gemeinschaften jenseits der traditionellen Familientraditionen.

«Japans neue Buddhisten» suchen Geborgenheit in der größeren Gemeinschaft der religiös Gleichgesinnten als sich gegenseitig fördernder und schützender Hilfs-gemeinschaften. An ihrem Beginn steht oft eine charismatische Stiftergestalt, welche die buddhistische Lotus-Sutra-Lehre jetzt als Lebenshilfe auslegt. Aus der ursprünglichen Meister-Jünger-Beziehung des Gautama Buddha erwächst unter den Bedingungen der Moderne eine mahayanistische universale Buddhaschaft neuen Stils. Sie durchdringt alle Bereiche des Lebens und vermag sie als Weltprinzip (*dharmā*) zu gestalten. «Jünger» ist jetzt jeder, der sich diesem universalen, alles Sein umfassenden Gesetz öffnet. Ihm entspringt neue Mitmenschlichkeit. Sein Weg weist zum noch unbekanntem Nächsten. Der neue *dharmā* macht gemeinschaftsfähig. Die Zurüstung dafür erfolgt in den gemeinsamen Einübungen in die Lehre und in den religiösen Aktivitäten dieser als Familie der Vielen erlebbaren neuen Zusammengehörigkeit. Die Weggenossenschaft des Meisters Gautama Buddha führte einst den einzelnen Jünger als Mönch (*bhikkhu*) in die Praxisgemeinschaft des klosterähnlichen *sangha*. Die Stifter des neuen Buddhismus verwandeln diese ursprüngliche Meisterbeziehung in ein humanitäres Ideal. «In einem weiten Sinne bedeutet Zuflucht nehmen zum *sangha* nichts anderes als die Harmonie als Basis der menschlichen Gesellschaft zu respektieren, daran zu hängen und sich selbst dafür einzusetzen, um sie zu verwirklichen. Nach dieser Interpretation können alle Menschen der Welt unser Zuflucht-nehmen in den *sangha* verstehen und ihm ohne zu zögern folgen.»<sup>5</sup>

Die Beispiele für solche Neuauslegung des von Hause aus auf die Jüngerschaft des Einzelnen bezogenen Meisterverständnisses im rapide sich verändernden gesellschaftlichen Kontext Asiens ließen sich um zahlreiche andere erweitern. Neue Entwicklungen dieser Art lassen sich nicht nur im Buddhismus und im Hinduismus nachweisen. Sie wären auch durch Beispiele aus dem japanischen Shinto oder aus dem chinesischen Konfuzianismus zu ergänzen. Sie alle aktualisieren ihre zentralen

«Botschaften für die Menschheit und lassen damit ihren ursprünglich kulturell und ethnisch bestimmten Geltungsbereich hinter sich. Dabei nehmen sie den Dialog und die kritische Auseinandersetzung mit den geistigen und religiösen Quellen und Traditionen des Westens auf. Diese werden hermeneutisch fruchtbar gemacht für die eigenen, nun aber im neuen Erfahrungshorizont von «Welt» mit erweitertem Geltungsanspruch vertretenen Inhalte dieser Religionen.<sup>6</sup>

### *Die Verwandlung des Jüngerseins*

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von der «Einheit des Menschengeschlechts» spricht, setzt es dabei die «neue Schöpfung» voraus, die in der Wiederherstellung durch den Sohn Wirklichkeit geworden ist. Er, der von Anfang an beim Vater war, wird Mensch bis hinein in die Beziehung eines Meisters zu seinen Jüngern. In ihr aber verbirgt sich derjenige, der die Gotteskindschaft für den Menschen erneuert und damit die verlorene Einheit des Menschengeschlechtes wiederherstellt.

In dem von ihnen immer auch missverstandenen «Meister» Jesus begegnen die Jünger dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Die Berichte von diesen Begegnungen mit dem «Meister» spiegeln schon das nachösterliche Licht wider, in dem sie von den Evangelisten festgehalten wurden. Zu erkennen, wer dieser Meister in Wirklichkeit ist, dazu bedarf es für den Jünger der neuen Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten. Im Petrusbekenntnis «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16) leuchtet bereits das trinitarische Geheimnis dessen auf, den seine Jünger noch als ihren irdischen Meister begleiten. Immer schon übersteigt aber die erst nachösterliche Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus die Grenzen, die in der Geschichte dieser Meister-Jünger-Begegnung gesetzt sind.

Wenn in den modernen Auslegungen anderer Religionen deren Meister-Jünger-Beziehung in ihrer Bedeutung für die gesamte Menschheit entfaltet wird, sind dies fruchtbare neue Ansätze für den Dialog mit ihnen. Sie werfen vertieft die Frage nach den Voraussetzungen für eine universale Deutung ihrer Jüngerbeziehung auf. Wie ist sie zu begründen? In welcher Weise wirken die Lehren dieser Meister verändert in der Geschichte nach? Inwiefern können sie in einer sich heute global begehrenden Menschheit allgemein gültig sein?

Auch das Verständnis der christlichen Meister-Jünger-Beziehung muss sich immer wieder solchen Fragen stellen. Die Antwort liegt nicht allein im Hinweis auf ihre Wirkungsgeschichte. Ihre Gültigkeit gewinnt sie aus der gegenwärtigen lebendigen Wirklichkeit dessen, der seinen Jüngern einst in der Gestalt ihres «Meisters» begegnete. Im Unterschied zu anderen Meistern jedoch bleibt es nicht bei der Hinterlassenschaft seiner Lehre. Die Meister-Jünger-Beziehung wird verwandelt. Was im irdischen Wort die Jünger gelehrt und den Menschen verheißen wurde, erfüllt sich in der neuen Weise seiner Gegenwart: «Ihr aber seid der Leib Christi» (1 Kor 12,27).

Jene vom Jüngerkreis damals nur bedingt verstandene Zusage wird Wirklichkeit für die Vielen: «Ich bin bei Euch alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28,18,20). Die Ansage dieser neuen und anderen Weise seiner Gegenwart richtete sich an den zurückbleibenden Jüngerkreis. Ihre Wirklichkeit gilt den Vielen. Jünger werden jetzt Multiplikatoren, Zeugen an die Völker und damit an die Menschheit insge-



samt: «Macht alle Völker zu meinen Jüngern» (*mathäusate*)! Von jenseits des Grabes spricht der, dem in der Einheit mit dem Vater und dem Geist «alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist». Dieser Meister hinterlässt seiner Jüngerschar nicht nur seine religiöse Botschaft. Er wird Gegenwart in und unter ihnen in einer Weise, wie sie ihn bisher nicht wahrnehmen konnten. Im Geist und in der Wahrheit wird er erkannt als Allherrscher (*pantokrator*; Kol 1,16), als das Alpha und das Omega, der vom Ursprung der Welt und Menschheit war, und dem sein himmlischer Vater das All (*ta panta*) unter die Füße legt (1 Kor 15,27).

Die Zusage «alle Tage» hat dieser Meister eingelöst durch seine Gegenwart in der den Seinen hinterlassenen Gestalt der neuen sakramentalen *communio*: Die Zeugen dieser Gemeinschaft mit dem einstigen Meister leben von nun an mit den «Vielen» aus diesem organischen Einssein mit ihm. Es ist das «In-Christus-Sein», der «neue Mensch», dessen verborgene wahre Existenz Christsein, Teilhabe an Christus ist. Jüngerschaft wird zur Gliedschaft, Lehre zum neuen Sein, die einst auf Verstehen sich richtende Frage an den Meister zur ungeahnten Erfüllung.

In der Gegenwart des erhöhten Herrn verwandelt sich auch die Jüngerschaft. Die neue *communio* ist Opfergemeinschaft. Sie lebt aus ihm, «der sich hingegeben hat als Gabe und Opfer» (Eph 5,2). Die neue Jüngerschaft der Vielen besteht in der Anbetung und in der Danksagung. Sie ist eucharistische Gemeinschaft, mit dem einstigen Meister in seinem Opfer vereint. Opfergemeinschaft ist die Einheit mit dem erhöhten Herrn darin, dass auch sie «durch Jesus Christus Opfer im Heiligen Geiste, die Gott gefallen, darbringt» (1 Petr 2,5). Christusnachfolge wird zum Opfergang. Der Apostel sieht sein Leben als eine Opfergabe vereint mit seiner Gemeinde «im Opfer und im Gottesdienst (*leitourgia*) des Glaubens» (Phil 2,17).

#### *Worin also liegt das Einzigartige dieser Meister-Jünger-Beziehung?*

Es ist ihre österliche und pfingstliche Vollendung. Sie geschieht in der Wiederkehr des erhöhten Meisters zu den Seinen und durch sie zu den Vielen. Sie ist das Geheimnis seiner Gegenwart und seiner Leibeinheit mit ihnen.

«Heute ist es nötig wiederzuentdecken, dass Jesus Christus nicht eine bloße private Überzeugung oder eine abstrakte Lehre ist, sondern eine reale Person, deren Eintreten in die Geschichte imstande ist, das Leben aller zu ändern. Darum muss die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche in Spiritualität, in Leben «nach dem Geist» (Röm 8,4f.; vgl. Gal 5,16.25) umgesetzt werden.»<sup>7</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In seiner Ansprache in der Universität Regensburg am 12. September 2006 sprach Papst Benedikt XVI. von einem «tiefen Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird.» – «So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche .... dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat. Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße ... Übersetzung des hebräischen Textes, näm-



lich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.» – Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg 2006, 19f.

<sup>2</sup> Dazu die ausführlichen Untersuchungen von Rengstorf in ThWNT, Bd. IV, S. 392-465. «In der Ausbildung dieser Anschauungen hat das Spätjudentum ... Anregungen verarbeitet, die ihm nur aus dem Hellenismus zugekommen sein können, wo sie in der Tat ihren festen Platz haben (S. 440).

<sup>3</sup> 2 Kor 5,19.

<sup>4</sup> «Wir haben uns nicht nur bemüht, dem Buddhismus in unablässiger Meditation gerecht zu werden ..., wir haben ihm überdies bewundernde Sympathie entgegengebracht ... Je mehr aber eine Größe zu Tage tritt, desto schärfer zeichnet sich der Kontrast zwischen Sakhyamuni und Jesus ab. Allein, gerade dieser Kontrast ist ein Weg, der zur vertieften Erkenntnis Christi Zugang verschaffen kann.» Henri de Lubac: *Aspects du Bouddhisme*, Paris 1951, S. 8. Zit. bei J.A. Cuttat: *Buddhistische und christliche Innerlichkeit* in R. Guardinis Schau. In: *Interpretation der Welt* (FS Romano Guardini), Würzburg 1965, S. 450.

<sup>5</sup> N. Niwano, der Gründer der Rissho Kosei-kai, in: *The Lotus-Sutra. Life and Soul of Buddhism*, Tokyo 1971, S. 87. Zit. bei A. Nehring: *Rissho Kosei-kai. Eine neobuddhistische Religion in Japan*. Erlangen 1992, S. 231.

<sup>6</sup> «Der spirituelle Monismus Indiens – die Identitätsmystik, wie Radhakrishnan sie zuerst klassisch formuliert hatte – sieht sich als den übergreifenden Weg an. ... Er relativiert alles andere und läßt es zugleich in seiner Relativität stehen; das Absolute, mit dem er sie umgreift, liegt außerhalb jeder Benennbarkeit ... Daneben steht die christliche Weise der Universalität, die als das Letzte nicht das schlechthin Unnennbare ansieht, sondern jene geheimnisvolle Einheit, die die Liebe schafft und sich jenseits aller unserer Kategorien in der Dreiheit Gottes darstellt» – Joseph Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.): *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Des Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2003, S. 69.

<sup>7</sup> Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über «Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche». Art. 77. Zit. nach *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in dt. Sprache. Nr. 12, 23.März 2007, S. XII.





HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG

## «CIVIL RELIGION» UND WELTPOLITIK

*Zur Funktionalisierung Gottes in den USA*

### *1. Vorbemerkungen*

«Religionsgeschichtliche» bzw. «religionswissenschaftliche» Studien wurden im Laufe der Jahrhunderte unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrieben. Es war bereits ein enormer Fortschritt, als während der Hochblüte des Kolonialismus Missionare um einer mehr als oberflächlichen Verbreitung des Christentums willen sich ernsthaft mit den Sprachen und kulturellen Gewohnheiten ihres jeweiligen Missionsgebiets auseinandersetzen und damit an die Stelle einer bloß apologetischen Behandlung anderer, «heidnischer» Religionen die Pluralität von Religion und ihrem je verschiedenen Charakter erstmals auf Dauer ins allgemeine Blickfeld rückte. Im Zeitalter des Historismus trat dann das Studium der Religionsgeschichte mit seinem Anspruch auf Objektivität und damit der Tendenz auf den Plan, die Betrachtung des weiten Spektrums der Religionen aus der Perspektive eines bestimmten Glaubens aus der akademischen Welt zu verdrängen.

In den letzten Jahrzehnten haben sich Fragen in den Vordergrund des Interesses gedrängt, die – was die Ernsthaftigkeit wissenschaftlicher Erforschung sprachlicher und kultureller Details angeht – nicht nur hinter dem akademisch-historischen Fach «Religionsgeschichte», sondern auch hinter manchen im Kontext missionarischer Tätigkeit erwachsenen Arbeiten zurückbleiben. Zum einen schien einer gründlichen Beschäftigung mit neueren, vor allem fernöstlich inspirierten religiösen Bewegungen schon mit Blick auf die immer leerer werdenden Kirchen Priorität vor den in «Orchideenfächern» betriebenen, sich immer weiter spezialisierenden Religionswissenschaften zuzukommen. Zum anderen machte sich das Gefühl breit, das der für die Religionshistorie kennzeichnenden Anerkennung eines Pluralismus der Religionen gegenüber monotheistischen Absolutheitsansprüchen nun endlich auch innerhalb der systematischen Theologie ein gebührender Raum zugewiesen werden müsse. Vor allem der Name «John Hick» wurde geradezu ein Markenzeichen für diese Ansätze zu einer «Theologie der Religionen».

*HANSJÜRGEN VERWEYEN, geb. 1936 in Bonn; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik; Promotion 1969 bei Joseph Ratzinger, Habilitation 1974; 1967-75 Assistant Professor an der University of Notre Dame, Indiana USA; 1975-84 Professor für kath. Theologie an der Universität Gesamthochschule Essen; 1984-2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i.Br.*

Dies alles mutet angesichts der gegenwärtigen, seit der Zerstörung des World Trade Centers und des dann folgenden Irakkriegs ständig eskalierenden Weltsituation wie Sandkastenspiele an. Eine einzige im Hörsaal einer nicht gerade weltbekannten Universität von einem Papst zitierte islamfeindliche Passage aus einem mittelalterlichen Text und Kontext vermag heute eine ähnliche Welle der Erregung in Gang zu setzen wie die Veröffentlichung einiger Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Tageszeitung. In diesem durch die globale Wirksamkeit von Massenmedien zusätzlich geschürten Flächenbrand werden die Beschwichtigungsversuche von das Geschehen kenntnisreich kommentierenden Forschern wie ausschmückendes Beiwerk wahrgenommen und als solches von den Medien zum Beweis ihrer objektiven Berichterstattung auszugsweise auch bereitwillig verbreitet. Von einem interreligiösen Dialog größeren Ausmaßes kann kaum noch die Rede sein. Weitaus gefährlicher ist aber, daß durch die Konzentration auf solche relativ unbedeutende Einzelereignisse die wahre Szenerie der aktuellen Weltpolitik aus dem Blickfeld gerät; nämlich das Aufeinanderprallen von Mächten, die mit Hilfe einer Instrumentalisierung von Religion die fehlende Legitimierung ihrer brutalen Unternehmungen von Terror und Krieg verdecken.

Über ein religiös weitgehend indifferent gewordenes Europa hinweg stehen sich heute zwei sehr verschieden geartete Machtkonstellationen gegenüber. Auf der einen Seite finden wir muslimisch geprägte Länder, die allein durch ihr gemeinsames Bekenntnis zum Islam ihre inneren Zwistigkeiten soweit zu überwinden vermögen, daß sie für die ökonomisch-militärische Großmacht USA und ihre Satelliten eine ernsthafte Bedrohung darstellen. Auf der anderen Seite steht der Präsident einer «Nation unter Gott», der nicht zuletzt durch Berufung auf eine geheiligte Tradition im eigenen Land immer wieder Zustimmung zu fragwürdigen kriegerischen Unternehmungen zu gewinnen versteht, so fremdartig in europäischen und gotteslästerlich in muslimischen Augen dieses Vorgehen auch immer erscheinen mag. Mir scheint, daß dieses inneramerikanische Phänomen dringend einer genaueren Analyse bedarf, die bisher noch kaum geleistet wurde. Die folgenden Seiten sind als ein kleiner Beitrag dazu konzipiert<sup>1</sup>.

## 2. Der «Heilige Krieg» als Motivkraft aktueller USA-Politik

Unter denen, die von kirchlicher Seite zum Kampf der amerikanischen Nordstaaten gegen die Sklaverei im Süden beitrugen, befand sich ein Wanderprediger und Abenteurer namens John Brown. Einige Jahre nach seinem Tod setzte ihm Julia Ward Howe ein Denkmal mit einem als «Battle Hymn of the Republic» bekannt gewordenen Bekenntnis: «... but his soul is marching on». Browns Feldzug wird von Triumph gekrönt sein, so weit der Weg dahin auch scheinen mag. 1861, zu Beginn des Bürgerkriegs, wurde diese Hymne in das nationale Buch der Psalmen aufgenommen.

Wenn zum Abschluß der von der US-Regierung angeordneten Trauerfeier für die Opfer des Attentats vom 11. September 2001 dieses Lied von allen Anwesenden mit Inbrunst gesungen wurde, dann war den Veranstaltern jener Zusammenhang zwischen Siegesgewißheit und apokalyptischer Theologie sehr wohl bewußt. Emotional trafen sie genau die Stimmung, die das grauenhafte Geschehen durch die Er-



innerung an ähnliche, aus säkular-apokalyptischen Filmen allgemein bekannte Bilder hervorgerufen hatte: Wie konnte es sein, daß Amerikaner hier nicht als Helden, sondern als Opfer aus der Katastrophe hervorgingen? Mit großer Symbolkraft wurde im Herzen des Volkes (auch) auf diese Weise die auf jeden Fall anstehende Schlacht gegen das schlechthin Böse vorbereitet. Was vermag die Tatsache, daß die zur Legitimation für den über den Irak verhängten Krieg angegebenen Gründe sich schließlich als höchst dubios herausstellten, gegen solche «Gründe des Herzens» aufzubieten? Für die muslimischen Täter waren die Opfer der Zerstörung des Zentrums amerikanischer Ökonomie nicht einfach getötete Menschen, sondern Vertreter einer bis auf den Grund gottlosen Welt. Aber auch auf Seiten der USA selbst wurden sie symbolisch vereinnahmt: als Unterpand eines bevorstehenden Endsiegs.

Die offene Inanspruchnahme religiöser Rede und Symbole durch George W. Bush mag zwar gerade für diesen Präsidenten charakteristische Züge aufweisen. Die Möglichkeit politischer Instrumentalisierung von Religion durch den höchsten Vertreter der Nation ist aber schon immer ein strukturelles Spezifikum der Gesellschaft der USA gewesen, die sich nicht zuletzt dadurch von allen anderen im neuzeitlichen Sinn demokratischen Staaten unterscheidet. Eine mehr als oberflächliche Kenntnis der Gründe für dieses Phänomen stellt eine wesentliche Voraussetzung für einen angemessenen Umgang mit den Vereinigten Staaten und damit auch für ein sachgemäßes Handeln im Rahmen der gegenwärtigen Weltpolitik dar.

### 3. Der Pluralismus christlicher Konfessionen als Wurzel der USA

Ein erster Zugang zu diesem weltweit einzigartigen Verhältnis zwischen Religiosität und Säkularität läßt sich vielleicht über einen Vergleich mit dem nachrevolutionären Frankreich gewinnen. Wie Frankreich können auch die Vereinigten Staaten auf eine Revolution zurückblicken und kennen auch sie eine strikte Trennung von Staat und Kirche. In einer solchen Feststellung werden diese beiden Termini aber geradezu äquivok gebraucht. Die Französische Revolution stürzte mit dem Thron den damit eng verbundenen Altar um und drängte die hier faktisch allein in Form der katholischen Kirche gegebene Religion an den Rand des gesellschaftlichen Lebens. Mit der gewaltsamen Loslösung der «Neuen Welt» vom britischen Imperium hingegen wurde zugleich auch der letzte Schritt hinsichtlich der religiösen Emanzipation getan, die von vornherein eine wesentliche Kraft bei der Kolonisierung der ersten nordamerikanischen Staaten war. In Frankreich verstärkte die Trennung von Staat und Kirche die gesellschaftliche Marginalisierung des institutionell organisierten religiösen Lebens. In den Vereinigten Staaten bot sie die entscheidende *äußere Möglichkeitsbedingung* für die freie Entfaltung des pluralen religiösen, und das hieß zunächst: christlichen Lebens, auf dem die Gesellschaft insgesamt basierte.

Die treibende Kraft in der Entwicklung der USA ging zunächst von calvinistisch orientierten Gruppen aus, denen selbst protestantische Institutionen in Europa zu eng geworden waren. Ein ungestörtes *Nebeneinander* ihrer divergierenden religiösen Überzeugungen war auf Dauer aber nur durch ein geordnetes gesellschaftliches *Miteinander* zu sichern. Von dem Wunsch nach gegenseitiger Toleranz waren ursprünglich allerdings weder die Katholiken spanischer Herkunft in den späteren Südstaaten, noch deren von Kanada aus südlich vordringende französische Konkur-

renten beseelt, ebenso wenig aber auch die protestantischen Siedler an der Ostküste. Sie alle wurden durch die «normative Kraft des Faktischen» darüber belehrt, was als Grundprinzip für «das Neue Jerusalem» taugte. 1632 überließ König Charles I. dem Katholiken Lord Baltimore einen Landstrich an der Ostküste, der nach dem Namen der Königin «Maryland» genannt wurde. Um Rivalitäten mit den Anglikanern zu vermeiden, erließen die katholischen Siedler hier 1649 eine «Toleranz-Akte». Dieses Dokument wird von vielen als Vorläufer des Ersten Zusatzes zur Verfassung (1791) angesehen, die allen Bürgern des neuen Staatsgebildes Religionsfreiheit garantiert. Der Grundtext dieses *First Amendment* stammt aus der Feder eines als Atheisten verdächtigten «Deisten», der Hauptverfasser der Unabhängigkeitserklärung von 1776 war und von 1801-1809 als Präsident der Vereinigten Staaten amtierte: Thomas Jefferson<sup>2</sup>. Die wichtigste Quelle für seine politischen und religiösen Ansichten fand Jefferson bei *John Locke (1632-1704)*, dem wirkungsgeschichtlich bedeutendsten unter den englischen Aufklärern. Ein Blick auf die philosophische Theologie Lockes kann zu einem besseren Verstehen des Verhältnisses von Staat und Religion in den USA beitragen.

In ihrem Kampf gegen den Offenbarungspositivismus, der sich nach der Reformation in blutigen Glaubenskriegen auswirkte, suchte die Aufklärung nach Kriterien eines den Menschen zu Recht einfordernden Gottesworts. Wie sollte man authentische von fragwürdigen Offenbarungsbehauptungen unterscheiden, die alle mit dem gleichen Anspruch auf unbedingten Glaubensgehorsam von geistlichen oder weltlichen Herren in den einzelnen Territorien des zerstrittenen Europas erhoben wurden? Im Unterschied zu anderen Aufklärern wie Herbert von Cherbury oder John Toland in seinem 1696 erschienenen Buch «Christianity not Mysterious» fragte Locke allerdings nicht nach apriorischen Kriterien dafür, ob der *Inhalt* einer behaupteten Offenbarung sich der Vernunft als *sinnvoll* erschließt. Diese Frage fällt für den Empirismus aus, weil er die Vernunft als eine «leere Tafel» betrachtet, die nur über Sinnesdaten «beschrieben» werden kann. Er beschränkte sich – darin der Theologie eines Thomas von Aquin näher als neuzeitlichen Denkern – auf die Frage, ob die Autorität, die uns auf eine göttliche Offenbarung verpflichten will, sich als hinreichend glaubwürdig ausweist – z.B. durch Wunder. Darum ließ Locke behauptete Offenbarungen solange gelten, wie sie empirisch gesicherten Erkenntnissen nicht widersprachen. Dieser Anforderung genügen am ehesten religiöse Annahmen von empirisch nicht nachprüfbar, geheimnisvollen Sachverhalten.

In dieser Hinsicht gab es keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und seinem größten Widersacher auf dem Felde des Empirismus, dem Skeptiker *David Hume (1711-1776)*. Auch seine Philosophie läßt hinreichend Platz für Glaubensgeheimnisse, die sich jedem rationalen Test entziehen. Nachdem dieser keinem Scherz abgeneigte Schotte alle rationalen Argumente zur Stützung des christlichen Glaubens beiseite gefegt hat, stellt er nämlich in seiner Abhandlung «Über Wunder» die viel diskutierte Behauptung auf, daß er gerade dadurch dem Glauben am meisten zur Hilfe komme: «Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf *Glauben*, nicht auf Vernunft. Es ist ein sicherer Weg, sie bloßzustellen, wenn man sie einer [rational-kritischen] Probe aussetzt, die zu bestehen sie in keiner Weise geeignet ist»<sup>3</sup>. Eine für das ungetrübte Nebeneinander verschiedenster religiöser Ansichten ähnlich günstige Grundlage bietet heute die analytische Sprachphilosophie im Sinne des

späten Wittgenstein, der philosophische Aussagen *innerhalb* des Regelwerks einer Religion für sinnvoll hält, nicht aber solche, die diesen «Binnenraum» überschreiten.

Philosophische Ansätze dieser Art geben dem Glaubenden keinen Anlaß, über den Umkreis der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus Andersdenkenden oder gar der öffentlichen Gesellschaft seine Überzeugungen mit rationalen Argumenten anzuhängen. Darum ist der religiöse Mensch aber auch immun gegen jede auf das Prinzipielle gerichtete Religionskritik und gewöhnt sich daran, weder dem anderen noch sich selbst jemals zu nahe zu treten. Das heißt aber, er wird pluralistisch und fundamentalistisch zugleich – wobei «Fundamentalismus» hier nicht als eine zur Gewalttätigkeit neigende Haltung zu verstehen ist, sondern einfach als grundsätzlicher Verzicht auf das Hinterfragen religiöser Anschauungen.

Diese für die USA typische Religiosität birgt Gefahren in sich:

- Die dort auch heute noch weithin lebendige religiöse Praxis dient vor allem der «Kontingenzbewältigung». Sie hilft, den Kontakt zu einer heilen Mitte aufrechtzuerhalten, von der im Alltag nur wenig spürbar wird. Ein Glaube, für den der Rückzug in die Privatsphäre konstitutiv ist, kann aber kein kritisches Ferment der Gesellschaft sein. Dazu wird er nur im Durchgang durch eine harte öffentliche Diskussion fähig.

- Eine Religion, die nicht für ständige Kritik offen ist, verlernt mit der Zeit, das Wesen ihres eigenen Lebens, ihrer Symbole, Riten und Feste zu überdenken. Unreflektierte religiöse Vorstellungen und Symbole verlieren aber allmählich ihre klaren Konturen und vermischen sich mit von anderswoher geborgten Zeichen für eine heile Welt. Dadurch werden sie eine leichte Beute für Marketingexperten, die alte Feste und Kulte konsumorientiert künstlich am Leben erhalten, oder für Politiker, die sie im Dienste höherer Ziele neu inszenieren. Dabei werden bei strengster Beobachtung von «political correctness» nicht nur Wünsche wie etwa «Merry Christmas» zugunsten der Formel «Happy Holidays» aus der Sprache verbannt. Vom ursprünglichen Sinn dieses Festes bleibt ebensowenig erhalten wie von einer Erinnerung an das Wort «heilig», das in «holiday» steckt.

#### 4. Reformierte Theologie im Kontext der «Neuen Welt»

Die calvinistisch geprägten Gruppen, die das Leben in den USA am meisten bestimmen haben, wiesen eine im wesentlichen gleiche Infrastruktur auf. Ob von einem «Ältestenrat» geleitet («Presbyterianer») oder in noch weniger organisierten «Zusammenschlüssen» vereinigt («Kongregationalisten»): den eigentlichen Ort von Kirche bildeten die Einzelgemeinden. Als spirituell selbstgenügsame Kleinzellen waren sie am besten zur Kolonisierung eines weiten, kulturell unerschlossenen Landes in der Lage, konnten sie doch ihre innere Mitte wahren, ohne sich an eine hierarchische Zentrale zwecks religiöser Weisung wenden zu müssen. Mit dieser frei gewählten Form von «Diaspora» («Zerstreuung») setzten sie sich allerdings der Gefahr aus, auch noch den letzten «gemeinsamen Nenner» zu verlieren, nachdem sie sich schon vorher von allen traditionellen Bindungen losgesagt hatten, auf denen man in der «Alten Welt» bestand. Mit dieser offenen Frage nach der Aufrechterhaltung eines gemeinsamen «Credos» verband sich ein weiteres Problem.

Die Mehrheit reformierter Gemeinden, aus denen die Vereinigten Staaten von Amerika emporwuchsen, hing wie Calvin und (zumindest der frühe) Luther dem Glauben an eine zweifache Prädestination an: Gott bestimmt souverän, wen er zum Heile erwählt und wen er auf ewig verdammt. Wie konnte man sich vergewissern, zu den Erwählten zu gehören? Luther und Calvin selbst hatten in einem solchen Wunsch nach Heilsgewißheit den vermessenen Versuch gesehen, in die Geheimnisse Gottes einzudringen oder Gottes Gerechtigkeit unseren Maßstäben zu unterwerfen. In der praktischen Seelsorge ließ sich diese Frage aber nicht auf Dauer ausschalten.

Auf die beiden Fragen nach einem für das «Wir» der Glaubenden entscheidenden Credo und nach der Heilsgewißheit auf der Basis eines strengen Prädestinationsglaubens fand die in den USA vorherrschende Religiosität eine Antwort, die sich in groben Zügen anhand der beiden Stichworte «Revivalism» und «Evangelicalism» charakterisieren läßt. Diese machen die Hauptkomponenten der verschiedenen Erweckungsbewegungen aus, die das Land aus einer erstarrten Religiosität aufrütteln sollten. Um als Glied einer vom göttlichen Geist geleiteten Gemeinde anerkannt zu werden, wurde zumeist die Erfahrung eines persönlichen Erweckungserlebnisses («revival») gefordert. Doch wie ließ sich diese verifizieren? Dafür waren insbesondere evangelikale Großveranstaltungen geeignet, auf denen charismatisch begabte Prediger alle versammelten Christen zu einem solchen Höhepunkt religiösen Eifers führten, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes von allen zugleich erlebt wurde.

Diese Art der Verkündigung des Evangeliums hat in einem Land, wo die große Anzahl von in der Öffentlichkeit als prinzipiell gleichwertig geltenden religiösen Überzeugungen die Frage nach der Mitte christlichen Glaubens geradezu als müßig erscheinen läßt, zweifellos viele positive Aspekte – solange charismatisch begabte Prediger wirklich ernsthaft um eine Antwort auf diese Frage ringen. Aber auch die Möglichkeiten des Mißbrauchs dieser Form von «Volksmision» liegen auf der Hand. Eine solche Gefahr besteht vor allem im Kontext christlicher Gruppierungen, die oberhalb der Gemeindeebene keine Entscheidungsinstanz anerkennen und in denen der Einzelne Halt für seinen Glauben nur in den Worten der Bibel und deren durch unmittelbaren Kontakt zum Heiligen Geist eröffneten Sinn findet. Hier fließt rhetorisch begabten Predigern die spontane Anerkennung einer Autorität zu, wie sie nicht einmal der Papst ausüben vermag. Das ist um so mehr der Fall, wenn Massenmedien bei solcher Glaubensauslegung effizient genutzt werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei das Phänomen, daß sich mit dieser rein «evangelikalen» Predigt in den USA eine ungeheure politische Macht verbinden kann, wie vor allem die Karriere Billy Grahams zeigt. Nachdem dieser schon gegen Ende des Zweiten Weltkriegs seine Geschicklichkeit im Umgang mit den Massenmedien bewiesen hatte, konnte seit Dwight Eisenhower (1953–1961) kein Präsident der USA mehr ohne ihn als «geistlichen Berater» auskommen. Graham nahm sozusagen das höchste weltliche Amt auf Erden in seinen geistlichen Dienst, indem er sich ihm zur Verfügung stellte. Dieses gesamte Phänomen ist wohl nur im Blick auf einen weiteren Grundzug spezifisch US-amerikanischer Religiosität angemessen zu verstehen.

## 5. «Civil Religion» in den Vereinigten Staaten

In diesem knappen Beitrag können weder der Begriff «Civil Religion» im allgemeinen noch für die USA typische Einzelphänomene (wie der Aufdruck «In God we trust» auf jeder Dollarnote oder das seit 1953 jährlich stattfindende «presidential prayer breakfast») diskutiert werden. Es geht lediglich um die Frage, wie es im Rahmen einer so strikten Trennung von Staat und religiösen Institutionen, wie sie für die USA kennzeichnend ist, zu einer besonders ausgeprägten Form von Civil Religion kommen konnte, und warum gerade hier trotz aller Kritik von vielen Seiten so hartnäckig daran festgehalten wird.

Als Antwort bietet sich zunächst eine Projektionstheorie an: Die Duldung einer Vielzahl unterschiedlicher religiöser Überzeugungen mag zwar von jedem Bürger der Vereinigten Staaten als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben akzeptiert werden. Je intensiver aber seine Religiosität und zugleich sein Engagement als Staatsbürger ist, wird er danach verlangen, daß Gott, an den alle, aber alle anders glauben, Verehrung auch in einer Form erfährt, in die alle einstimmen können. Diese psychologisch plausible Begründung reicht aber noch nicht zur Erklärung einer bestimmten Gestalt von Civil Religion aus. Hier könnte ein erneuter Blick auf die Philosophie John Lockes weiterhelfen.

In die Tolerierung aller Religionsgemeinschaften, wie sie das «First Amendment» zur Verfassung festschreibt, sind Atheisten nicht *ausdrücklich* eingeschlossen<sup>4</sup>. Bei Locke werden Atheisten sogar ausdrücklich *nicht* eingeschlossen, weil ihm zufolge nur der Glaube an eine göttliche Vergeltung Menschen zur freien Bejahung der Gesetze motivieren kann. Diese Auffassung eines «Deisten» teilte auch der Mitbegründer des evangelikalen Puritanismus, *Jonathan Edwards (1703-1758)*, der nicht nur zu den bedeutendsten Theologen Amerikas zählt, sondern auch intensiv die Werke Lockes studiert hat. Lockes Ansichten über eine aller Vernunft mögliche Gotteserkenntnis dürften die angelsächsischen Siedler als evident betrachtet haben, so unterschiedlich ihr Glaube an den Inhalt der christlichen Offenbarung auch war. Dies allein ist allerdings kein amerikanisches Spezifikum. Die scholastische Unterscheidung zwischen einer der natürlichen Vernunft zugänglichen Gotteslehre und einer allein aus «übernatürlicher» Offenbarung zu gewinnenden Theologie setzte sich schon bald nach Luther und Calvin auch an protestantischen Hochschulen durch. Dabei wurde die «natürliche» Theologie zumeist als Propädeutik zur Theologie im eigentlichen Sinne betrieben. Auch die «Vernunftreligion» des Aufklärers Locke geht faktisch auf jene scholastische Unterscheidung zurück.

Das auf die Ausbildung von Predigern konzentrierte Studium der Theologie in der Frühzeit der östlichen Kolonien dürfte zwar kaum Platz für Quisquilien der Scholastik oder der Aufklärung gelassen haben. Daß ein «natürlicher» Gottesglaube allen Menschen zuzumuten sei, lehrte aber bereits der Apostel Paulus in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefs. Die Philosophie Lockes, aus der die amerikanische Verfassung wesentliche Züge übernahm, galt den Siedlern dann als willkommene Bestätigung dafür, daß Gott nicht nur nach Maßgabe ihrer verschiedenen religiösen Überzeugungen, sondern auch von ihnen allen als eine «Nation unter Gott» zu preisen war. So etwa wird man sich die Entstehung der für die USA typischen «Civil Religion» vorstellen dürfen und zugleich verstehen, wie eisern dort auch

heute noch an deren (wenn auch nur vermeintlichem) Kernbestand festgehalten wird.

Das Problem liegt zum einen darin, daß diese «natürliche Religion» – im Unterschied zu den Prinzipien scholastischer wie auch der klassischen muslimischen und jüdischen Philosophie – in den USA ebensowenig einer kritischen Reflexion unterliegt wie die Glaubensansichten der einzelnen Denominationen. Zum anderen, und hierin liegt eine große Gefahr für den Weltfrieden, ist sie hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bestimmung der rhetorischen Begabung großer Persönlichkeiten ähnlich ausgesetzt, wie es die autonomen Einzelgemeinden den Erweckungskampagnen charismatischer Prediger gegenüber sind. Schon immer war den Präsidenten der USA damit ein beträchtlicher Spielraum gegeben, Gebete, Gesänge, Riten und Symbole der nationalen Religion ihren jeweiligen politischen Zielen entsprechend zu interpretieren und zu inszenieren. Gerade das letzte halbe Jahrhundert des Zusammenwirkens von «weltlicher und geistlicher Gewalt» hat aber gezeigt, welche Gefahren durch eine Civil Religion erwachsen können, die unter Zuhilfenahme der modernsten Massenmedien politisch instrumentalisiert wird. Diesen Abschnitt abschließend seien einige Aspekte genannt, die meines Erachtens besondere Aufmerksamkeit verdienen:

- Die «weltliche Gewalt» kann ihre unrechtmäßig ausgeweitete Macht dann am wenigsten bemerkt entfalten, wenn sie sich des Vokabulars und der Rituale bedient, die bei einer «Nation vor dem TV» in erfolgreichen Erweckungskampagnen am besten «angekommen» sind.
- Dabei spielt die Frage nach dem religiösen Gehalt der politisch funktionalisierten Äußerungen im Verhältnis zu den gemessenen «Einschaltquoten» eine verschwindend geringe Rolle. Das heißt aber, daß diese über Satelliten global bis in die Hütten von Slumbewohnern ausgestrahlte «Religion» in den Augen wirklich religiös engagierter Menschen (etwa im Islam) die Züge von Gottlosigkeit annimmt.
- Die «nationale Religion» der USA trägt von ihren Anfängen her den Stempel der «natürlichen» Religion, d.h. eines Mindestmaßes an Gottesglauben, das man prinzipiell bei jedem Menschen erwarten kann. Das heißt heute aber, daß nicht etwa ein bestimmter Offenbarungsglaube, sondern eine postmoderne Karikatur von «natürlicher Religion» anderen Kulturen als etwas entgegengehalten wird, an dem sie sich von Rechts wegen zu orientieren hätten.
- Ohne eine differenzierte *geschichtliche Analyse* dessen, was die Großmacht USA – immer noch ein Land der Verheißung für viele, die Schutz und Freiheit suchen! – ins Leben gerufen hat, wird man nie wirklich den Gefahren auf den Grund kommen, die heute von ihr ausgehen. Ohne eine *systematische*, letztlich fundamentaltheologische *Kritik* des Gesamtphänomens «Religion» in den USA wird man keine adäquaten Antworten auf die Fragen finden, die sich aus diesen Gefahren ergeben. Zum Schluß dieses Beitrags sollen wenigstens einige Stichworte zu dieser komplexen Aufgabe gegeben werden, vor die heute, Philosophie und Theologie gleichermaßen, und zwar in interdisziplinärer Zusammenarbeit gestellt sind.

#### 6. Ein Ausweg aus dem Dilemma?

Die US-amerikanische Verfassung garantiert Religionsfreiheit, aber nicht ausdrücklich das Tolerieren jeder Weltanschauung, insbesondere keiner solchen, die Reli-

gion überhaupt als Fehlhaltung betrachtet. Grundsätzlich verstößt also niemand, erst recht nicht der oberste Repräsentant der Gesellschaft, gegen die Konstitution, wenn er allen Bürgerinnen und Bürgern der Vereinigten Staaten ein religiöses Grundgefühl unterstellt. Von hier bis zu der Annahme einer von allen akzeptierten «Civil Religion» ist allerdings ein weiter Schritt. Bei dieser «Religion» handelt es sich ja nicht um ein bestimmtes religiöses Bekenntnis, das im Sinne der analytischen Philosophie als ein «Sprachspiel» mit internen, aber nicht universalisierbaren Regeln zu betrachten wäre. Zynisch ausgedrückt könnte man sagen, die einzig klar erkennbare Regel des heutigen Sprachspiels einer Civil Religion US-amerikanischer Prägung bestehe darin, daß sprachgewandte Charismatiker und Politiker mit den Anhängern dieses «Bekenntnisses» weitgehend unangefochten ihr Spiel treiben können.

Eine kritische Analyse müßte bei dem Faktum ansetzen, daß die für die USA typische Form von «Civil Religion» im Unterschied zu der durch die Verfassung geschützten Pluralität je verschieden bestimmter Konfessionen bzw. Denominationen deren Grenzen gerade überschreitet. Sie soll für eine ganze Nation gelten und wird von deren Vertretern oft sogar als die allen Menschen eigentlich «natürliche» Gotteslehre verstanden. Hier ist die in der griechisch-römischen Antike formulierte und von Augustinus übernommene Unterscheidung zwischen *theologia mythica*, *theologia civilis* oder *politica* und *theologia naturalis* geradezu auf den Kopf gestellt. Gegenüber einer auf Mythen beruhenden Götterlehre, die über einen streng zu befolgenden Staatskult (*theologia civilis*) die Macht der Regierenden festigte, trat die Philosophie schon in ihren Anfängen kritisch mit dem Entwurf einer «natürlichen», d.h. der Vernunft aller Menschen entsprechenden Lehre vom Göttlichen und seiner Beziehung zur Welt auf den Plan. Mit Berufung auf diese vom göttlichen Logos selbst eingesetzte Ordnung stellten sich im Anschluß vor allem an stoische Gelehrte dann auch die ersten christlichen Philosophen theokratischen Herrschern entgegen – bis in der «Konstantinischen Ära» das Christentum selbst zur Staatsreligion erklärt und der Philosophie ihre Rolle als zumindest potentielle Gegeninstanz zum politisch Etablierten weitgehend entwunden wurde.

Erst als nach der Reformation der in eine Vielzahl von Bekenntnissen gespaltene christliche Glaube von Territorialfürsten und absolutistischen Herrschern in der von ihnen jeweils gewählten Form als absolut verbindlich eingefordert wurde, kam es zu einer der ursprünglichen griechisch-römischen Konstellation ähnlichen Situation. Der von weltlichen Herrschern verwaltete Offenbarungsglaube ließ sich zumindest strukturell kaum noch von dem antiken Zusammenspiel mythischer und politischer Gotteslehre unterscheiden. Ihm stellten sich die Philosophen der Aufklärung wie einst die griechisch-römische Philosophie entgegen. Auch sie fragten nach einer vor der universalen Vernunft verantwortbaren, «natürlichen Theologie» im Gegensatz zu deren pseudochristlicher Verzerrung, obschon nun im Horizont des abendländisch-christlichen Erbes, nicht mehr dem der Antike.

Heute darf zwar das Projekt, eine «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» zu ermitteln, endgültig als gescheitert gelten. Fast zeitgleich mit Kants Wende zur Transzendentalphilosophie begründeten Hamann und Herder – ebenfalls in Königsberg! – eine Philosophie, die von der Konstitution des menschlichen Geistes durch die in der Sprache zur Geltung kommende Geschichte ausgeht. Dieser Neuanatz konnte sich allerdings erst auf dem Wege über die analytische Philosophie



und die Hermeneutik im Sinne Heideggers und Gadammers so entfalten, daß er heute das in Philosophie und Theologie vorherrschende Denkmodell darstellt. Ist damit aber die seit den Anfängen der Philosophie unternommene Suche nach allgemeingültigen Kategorien zur kritischen Prüfung dessen überholt, was den Menschen jeweils als Antwort auf ihre Frage nach dem Sinn von Existenz angeboten wird? Ist insbesondere Religion nun keiner anderen Autorität mehr unterworfen als der sich in der Sprache «wirkungsgeschichtlich» zur Geltung bringenden Tradition? Damit wäre die stets lauende Gefahr einer Manipulation der Religion durch autoritäre Mächte noch drängender als je zuvor, da diese heute nur noch in geschickter Verkleidung ihr Unwesen treiben.

Der kurze Gang durch die Geschichte des Verhältnisses von Religion und weltlicher Macht in den USA hat eine Frage deutlich werden lassen, von der her nicht nur die Bedrohung durch eine politisch funktionalisierte «Civil Religion», sondern durch jede Religion, die sich der Frage nach universal gültigen Begriffen entzieht, neu angegangen werden müßte: Gibt es, dem «Ende der Metaphysik» zum Trotz, keine legitime Möglichkeit der Philosophie mehr, nach einem Kriterienraster zur Beurteilung dessen zu fragen, was sich zwar geschichtlich «durchgesetzt» hat, damit aber noch lange nicht den Titel des Wahren und Guten für sich in Anspruch nehmen darf? Aus dieser Fragestellung dürfte sich die vielleicht wichtigste Anforderung an die heutige Fundamentaltheologie ergeben. Sie hat jetzt nicht mehr nur eine rationale Verantwortung des christlichen Glaubens zu leisten. Ihr Blick muß vielmehr auf eine an universal einsichtigen Kriterien orientierte Kommunikation der Religionen untereinander zielen, um damit zugleich den globalen Gefährdungen begegnen zu können, die von allein durch manipulierte Emotionen geleiteten Gläubigen in aller Welt ausgeht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Es handelt sich dabei um den Entwurf eines Textes, der – innerhalb eines Überblicks über die Geschichte der rationalen Glaubensverantwortung – demnächst in der Neuausgabe der «Einführung in die Fundamentaltheologie» in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheinen wird.

<sup>2</sup> Der zweite und bisher letzte Präsident, der sich zu keiner bestimmten Religion bekannte, war Abraham Lincoln!

<sup>3</sup> D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, (PhB) Hamburg <sup>11</sup>1984, 154.

<sup>4</sup> «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]».



## WIE FREUNDSCHAFTS(UN)FÄHIG SIND WIR?

*Ein erster Erkundungsgang*

*von Jan-Heiner Tück*

«Sine amico non potes bene vivere:  
et si Jesus non fuerit tibi prae omnibus amicus,  
eris nimis tristis et desolatus.»

*Imitatio Christi* II, 8,18

Es gibt ein Wort, das vom sterbenden Aristoteles überliefert wird, ein testamentarisches Wort, das sich im *corpus* seiner Schriften nicht nachweisen lässt. Das Wort hat Epoche gemacht, es wird zitiert, wo über Freundschaft nachgedacht wird, und lautet: «Oh Freunde, es gibt keinen Freund.» Ein performativer Selbstwiderspruch? Den Freunden, die sich um den sterbenden Weisen versammelt haben, wird verkündet, dass es sie gar nicht gibt. Eine Zumutung zweifelsohne. Eine Zumutung, die aber auch den produktiven Anstoß enthält zu fragen, was denn Freundschaft überhaupt ausmacht, an welche Bedingungen sie geknüpft ist, was sie gefährden kann und woran sie möglicherweise auch Schiffbruch erleidet und scheitert. Freundschaften – auch das lehrt Aristoteles – können aus unterschiedlichen Motiven eingegangen werden: man kann den gemeinsamen Nutzen im Auge haben (*amicitia utilis*) oder die Steigerung von Lust und Vergnügen wollen (*amicitia delectabilis*). Von diesen strategisch motivierten Beziehungen, die sich durchaus einfädeln und herstellen lassen, hebt sich die emphatische Freundschaft ab, die als glückliche Kontingenz oder Gabe empfangen wird und die den anderen um seiner selbst willen wertschätzt (*amicitia honesti*). Doch ist diese Höchstform von Freundschaft nicht ein übersteigertes Ideal? Ist Freundschaft bei allem wechselseitigen Wohlwollen nicht immer auch mit unlauteren Motiven verquickt, die ein Eigeninteresse am anderen erkennen lassen, die ihn vereinnahmen, anstatt ihn sich selbst frei entfalten zu lassen?

Man könnte diesen Verdacht als Freibrief heranziehen, es mit der Freundschaft nicht allzu ernst zu nehmen. Die wachsende Instabilität der Lebensverhältnisse, die größere Mobilität und Flexibilität, die vielen schon beruflich abverlangt ist, hat zu Transformationen der Beziehungskultur geführt, die auch die Praktiken gelebter Freundschaft tangieren. Nicht nur Ehe und Familie, die ohne unbedingte Treue und Verlässlichkeit nicht auskommen, scheinen für viele Zeitgenossen schwer lebbar geworden zu sein. Die gestiegenen Scheidungsraten, die sprichwörtlich gewordenen Lebensabschnittspartnerschaften und *patchwork*-Familien sprechen eine eigene Sprache. Der Gestaltwandel der Beziehungskultur zeigt sich darin, dass viele

glauben, sich nicht mehr festlegen zu können, und Beziehungen nur noch unter Selbstverwirklichungsvorbehalt eingehen. Auch scheint das Misstrauen in die Konsistenz des eigenen Verhaltens zu wachsen: Wie soll ich heute wissen, wie ich morgen denken und fühlen werde? Die Single-«Kultur», die einen eigenen Markt an Lebenshilfe-Literatur hervorgebracht hat, der unter dem verlockenden Titel der «Lebenskunst» inzwischen selbst im Suhrkamp-Verlag Einzug gehalten hat, spiegelt eine spätmoderne Beziehungsunverbindlichkeit, die ein wacher Beobachter wie Botho Strauss in Büchern wie *Paare, Passanten* (1981); *Niemand anderes* (1987); *Das Partikular* (2000) literarisch protokolliert hat. Wer darauf festgelegt ist, sich nicht festlegen zu wollen, oder wer meint, sich nicht binden zu können, weil er sich selbst nicht recht über den Weg traut, der hat sich gebunden – an eine Form der Ungebundenheit, die ein Wachstum von Bindungen in der Zeit und den Überraschungen, die sie bereithält, gar nicht erst zulässt. Ist aber der Bindungsunwillige noch freundschaftsfähig? – Zwar dürfte das Fehlen fester partnerschaftlicher Bindungen kompensatorisch Freundschaften auf den Plan rufen, die das Alleinsein erträglicher machen. Freunde als gute Bekannte, mit denen man ausgehen kann, wenn man es möchte; die man anrufen kann, wenn einem die Decke auf den Kopf fällt. Aber Freunde, die mit unvorhergesehenen Schwierigkeiten anrücken und Zeit, Mitgefühl und sogar Einsatz beanspruchen? Ob Beziehungsflexibilität – einmal zur Maxime der Lebenskunst erhoben – belastbare Freundschaften begünstigt, ist fraglich. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob die Single-«Kultur» mit ihren Techniken der Selbstsorge nicht einem wachsenden Gefälle zur Freundschaftsunfähigkeit unterliegt, wenn man denn unter Freundschaft die unbedingte Entschiedenheit für den anderen um seiner selbst willen versteht. «Oh Freunde, es gibt keinen Freund!»

Dem mündlich überlieferten Wort des Aristoteles hat der Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche – nicht als sterbender Weiser, sondern als «lebender Tor» – ein nicht minder denkwürdiges Wort entgegengesetzt: «O Feinde, es gibt keinen Feind!» (*Menschliches, allzu Menschliches*, Bd. I, § 376). Der Meister des Verdachts hat darauf verwiesen, dass Freundschaften oft auf unsicherem Boden stehen. Geschmacksdifferenzen, Meinungsverschiedenheiten, Empfindlichkeiten, mögliche Missverständnisse könnten jeder Zeit zum «feindseligen Auseinanderfliehen» führen. Anerkennung und Wertschätzung kippen in Geringschätzung und Verachtung um, wo etwa Dinge angesprochen werden, an die nicht gerührt werden darf. Und doch ist, wer einem anderen in beherzter Feindschaft zugetan ist, immer noch selbst involviert. Wo Feindschaft ist, da ist Gemeinsames im Spiel, auch wenn es gegensätzlich beurteilt wird. Anders als apathische Fühllosigkeit und gedankenlose Dickfelligkeit kommen Freundschaft und Feindschaft darin überein, dass sie den anderen nicht unbeteiligt sich selbst überlassen. Nietzsche

hat darüber hinaus gesehen, dass die Aversion gegen andere nicht selten in eigenen Schwächen begründet ist, die man sich gerne verhehlt. Wer aber die eigenen Fehler mit Milde betrachtet, sollte die Schwächen der anderen nicht allzu scharf tadeln. Nietzsche hat freilich sein Diktum formuliert, ohne auf die Bergpredigt Bezug zu nehmen, die er andernorts – in seinem «fünften Evangelium» vom Übermenschen – literarisch imitiert hat (vgl. *Also sprach Zarathustra*). Jesus aber hat den Seinen, die er ausdrücklich «Freunde» genannt hat (vgl. Joh 15,15), das Unmögliche abverlangt, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (Mt 5,43–48). Seine Feinde als Menschen zu behandeln, kann schon schwierig sein; sie aber vorbehaltlos lieben zu sollen, das ist zweifelsohne eine – die *conditio humana* überfordernde – Forderung. Doch für Jesus selbst ist sein Gebot keine hypermoralische Forderung geblieben, noch sterbend hat er für seine Feinde gebetet (vgl. Lk 23,34); man kann daher sagen, dass sich der Gekreuzigte in seinem Sterben ein für allemal als Freund nicht nur seiner Freunde, sondern auch seiner Feinde bestimmt hat. Ob die Feinde des Gekreuzigten am Ende in dieses Freundschaftsangebot einstimmen werden (können), steht freilich dahin und kann nicht in kühnen Allversöhnungsspekulationen vorweggenommen werden. Der Geist Jesu Christi aber befähigt schon hier und heute manche, das vermeintlich Menschenunmögliche zu realisieren und die eigenen Feinde mit den Augen Jesu zu betrachten. Die vielen bedrohten, verfolgten und hierzulande fast vergessenen Christen, die täglich um das Gebet für ihre Verfolger ringen, versuchen jedenfalls, sich vom verwandelnden Geist der Feindesliebe bestimmen zu lassen. «Oh Feinde, es gibt keinen Feind!»

Über den Freund-Feind-Kontrast hinaus müsste man das Wesen von Freundschaft in Absetzung von anderen Beziehungsformen (zwischen Eltern und Kindern, zwischen Lehrern und Schülern, zwischen Brüdern und Schwestern) weiter erhellen, zumal im Christentum der Diskurs der Brüderlichkeit von Anfang an eine prominente Rolle gespielt hat. Hier sei nur *en passant* noch erwähnt, dass Freundschaft im Glauben durch die Präsenz eines Dritten eine Vertiefung erfahren kann. «*Ecce ego et tu et spero, quod tertius inter nos Christus sit* – Siehe, da sind ich und du, und ich hoffe, dass der Dritte zwischen uns Christus ist», heißt es in einem wenig bekannten, aber überaus lesenswerten Werk zur geistlichen Freundschaft aus der Feder des Aelred von Rieval. Die gemeinsame Ausrichtung auf einen Dritten gibt der Freundschaft Maß und Dynamik. Diese bezieht sich zunächst auf das Selbstverhältnis. Keiner gründet in sich selbst. Wer es wagt, seine Identität auf die unbedingte Freundschaftszusage Jesu zu setzen, der braucht vor sich selbst nicht davon zu laufen, der braucht seinen Lebensmittelpunkt nicht in sich wandelnden Selbstverwirklichungsempfehlungen zu suchen, der braucht nicht in virtuelle Parallelwelten auszuweichen. Er kann, wenn es schwierig wird, wenn Vereinsamung droht, darauf bauen, dass ihm jemand

zur Seite steht. Die Freundschaftsikone auf dem Titelblatt zeigt einen Christus, der seinen Arm auf die Schulter des anderen legt.

Aber ist das nicht fromme Fiktion? Wie soll der Abwesende in der harten Realität des Alltags anwesend werden? Kann es Orte geben, an denen seine Nähe erfahren werden kann, an denen sich Christusfreundschaft spürbar verdichtet? «Das Gebet ist meiner Ansicht nach nichts anderes als das Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, dass er uns liebt» (TERESA VON AVILA, *Freundschaft mit Gott*, München<sup>2</sup>1990, 19). Wo die eigene Identität auf Christus gründet, wo seine Nähe immer wieder gesucht wird, da kann auch die Freundschaft zwischen Menschen in einem anderen Licht gesehen werden. Der eine nimmt den anderen als Freund eines Dritten wahr, von dem das Wort, das ebenfalls testamentarische Wort, überliefert ist: «Nicht mehr Knechte, sondern Freunde nenne ich euch» (vgl. Joh 15,15). Der Dritte aber ist der, der seine Freundschaft nicht aufgekündigt hat, als es schwierig wurde; er ist für die, die ihn verlassen, verleugnet und verraten haben («Oh Freunde, es gibt keinen Freund!»), in den Tod gegangen. «Eine größere Liebe hat niemand als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh 15,13). Das heißt, dass die Gabe der Liebe, die in Gestalt des gebrochenen Brotes weitergegeben wird, zur Signatur christlicher Freundschaft und kirchlicher *communio* werden müsste. Beim letzten Abendmahl hat Jesus ein Denkmal seiner Freundschaft hinterlassen. Für das prekäre Interim zwischen Himmelfahrt und Parusie kann der Abwesende zeichenhaft anwesend sein und in den gewandelten Gaben von Brot und Wein den Seinen näher kommen, als sie sich selber sind. Die Eucharistie ist als *sacramentum caritatis* immer auch *signum amicitiae*. Die Dynamik der Christusfreundschaft aber würde verraten, wo nur die spirituelle Selbstaffektion gesucht, nicht aber der Weg zu den anderen gegangen würde. «Daran erkennen wir die Liebe, dass er sein Leben für uns hingegeben hat. So sind auch wir verpflichtet, unser Leben für die Brüder hinzugehen» (1 Joh 3,16). Es gehört zu den beschämenden Seiten kirchlicher Wirklichkeit, dass sie von Formen der Freundschaftsverweigerung und Gemeinschaftszersetzung geprägt ist. Der Ruf nach Umkehr und Erneuerung, die Bitte um den Geist der Versöhnung, ist daher alles andere als billige Rhetorik.

Die angedeuteten Aspekte von Freundschaft, ihre Stärken, ihre Gefährdungen, versucht das vorliegende COMMUNIO-Heft zu vertiefen. Nach einem bibeltheologischen Beitrag, der das Proprium der Freundschaft mit Jesus vor dem Hintergrund antiker Freundschaftskonzeptionen herausarbeitet (*Thomas Söding*), wird die Bestimmung der *caritas* als Freundschaft des Menschen mit Gott bei Thomas von Aquin gewürdigt (*Eberhard Schockenhoff*). An diese Würdigung, die man durchaus als Ergänzung zur Enzyklika *Deus caritas est* lesen kann, in welcher der Aquinate als vielleicht bedeu-

tendster abendländischer Theologe der *caritas* erstaunlicherweise nicht zu Wort kommt, schließt sich eine christologische Skizze über Jesus Christus als Freund an. Sie zeigt, dass die substanzmetaphysischen Kategorien der klassischen Christologie nicht ausreichen, um die Menschlichkeit Jesu angemessen zu bestimmen, – eine Menschlichkeit, die sich vor allem in der Freundschaft zu den Seinen zeigt (*Peter Hünermann*). Was es hingegen in geistlicher Sicht heißt, ein Gefährte Jesu Christi zu sein und die eigenen Wege (und Umwege) mit ihm zu gehen, beleuchtet ein Aufsatz, der das ignatianische Erbe in Erinnerung ruft. Danach wird Christusfreundschaft zunächst als Gabe Gottes erfahren, die dann aber zugleich die Sendung zu den Menschen freisetzt (*Stephan Kessler SJ*). Die theologisch-philosophischen Beiträge werden ergänzt durch einen Streifzug, der das Ringen um Freundschaft im Spiegel der Gegenwartsliteratur erörtert (*Kerstin Schlögl-Flierl*). Um Glanz und Elend, Gelingen und Scheitern einer Freundschaft geht es schließlich auch in Thomas Bernhards *Wittgensteins Neffe*. Das Buch ist ein Einspruch gegen den Tod, es stellt den literarischen Versuch dar, einem Freund auch über den Tod hinaus die Treue zu halten (*Jan-Heiner Tück*).

Die Perspektiven werden durch eine besondere Stellungnahme zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. eröffnet. *Jacob Neusner*, dessen Buch *Ein Rabbi spricht mit Jesus* eine außergewöhnliche Würdigung durch den Papst gefunden hat, würdigt nun seinerseits die päpstliche Auseinandersetzung mit seinen Gedanken. Der in der abendländischen Geistesgeschichte bislang einzigartige Dialog zwischen einem Papst und einem Rabbiner findet so eine Fortsetzung. Eine andere, gleichsam kardinale, wenn auch indirekte Auseinandersetzung mit päpstlichen Gedanken bietet ein Beitrag aus der Feder von *Walter Kasper*. Er ist der Zukunft der Religion angesichts der offensichtlichen Erschöpfung utopischer Energien gewidmet und greift damit eine auch die Regensburger Rede bewegende Frage auf, wie nämlich das Zukunftspotential der Religion vernünftig in die kulturelle Selbstverständigung eingebracht werden kann. Das Prädikat «vernünftig» zeigt hier die doppelte Aufgabe an, *ad extra* die Pathologie einer sich selbst überschätzenden Vernunft einzuschränken sowie *ad intra* einen vernunftresistenten Fundamentalismus zur Raison zu rufen. Der faszinierenden, schwer fassbaren und mitunter oszillierenden Musik von Arvo Pärt versucht ein Essay von *Michael Gassmann* auf die Spur zu kommen. Wohl kein Komponist der Gegenwart ist so sehr dem geistlichen Erbe verpflichtet wie Pärt, dem es durch seine eindruckliche Tonsprache immer wieder gelingt, auch religiös unmusikalische Zeitgenossen hellhörig werden zu lassen für die Schönheit des Glaubens. In einem Nachruf würdigt abschließend *Dieter Hatrup* den jüngst verstorbenen Physiker und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker, der sich als bekennender Christ für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eingesetzt hat.



THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

## FREUNDSCHAFT MIT JESUS

*Ein neutestamentliches Motiv*

Gibt es wahre Freundschaft unter Menschen? Davon ist die Antike, davon ist auch die Moderne überzeugt.<sup>1</sup> Die Sehnsucht nach Freundschaft sitzt tief, nicht nur bei Kindern: Gibt es unter Männern, unter Frauen, zwischen Mann und Frau eine Liebe, die nicht von Sexualität beherrscht wird, sondern von Solidarität? Ohne Konkurrenz zur Elternliebe, zur Kinderliebe, zur ehelichen Liebe? Gibt es eine Wahlverwandtschaft, die auf Freiheit, Anteilnahme und Zuneigung beruht, aber keine Einbuße am eigenen Glück bedeutet, sondern eine Steigerung des Lebens? Weder die Antike noch die Moderne wollen vom Glück solcher Freundschaft lassen; deshalb sind alte und neue Bücher voller Erfahrungsberichte und Ratschläge, wie dieses Glück gefunden werden kann.

Gibt es auch wahre Freundschaft zwischen Gott und den Menschen? Davon ist die Antike keineswegs überzeugt, und auch die Moderne ist skeptisch. Sind die Götter nicht launisch? Ist Gott nicht viel zu weit vom Menschen entfernt, viel zu erhaben, viel zu groß, um den Menschen gut Freund zu sein? Und sind die Menschen nicht zu egoistisch für eine Freundschaft mit Gott? Wie sehr ist Gott interessiert am Leben eines Menschen? Wie nahe wollen Menschen Gott an sich heranlassen? Das Thema der Gottesfreundschaft brennt. Sie böte eine wunderbare Aussicht auf ein Leben, das Gottesliebe und Nächstenliebe, Gottesebenbildlichkeit und Lebensfreude zusammenbrächte. Aber ist die Freundschaft mit Gott mehr als ein Traum? Und steht nicht doch die menschliche Freundschaft in einer Konkurrenz zur Gottesliebe? Oder gibt es eine Verbindung, gar eine Einheit?<sup>2</sup> Wie aber sollte die möglich sein, ohne Gottes Gottheit und der Menschen Menschlichkeit zu verletzen?

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

## 1. DIE FREUNDE GRIECHENLANDS

Aristoteles hat in der «Nikomachischen Ethik» mehrere Bücher der Freundschaft gewidmet (EthNik VIII-X).<sup>3</sup> Der griechische Philosoph wusste, wie wichtig das Engagement in der Politik ist, das Leben in der Familie, ein guter Beruf, eine florierende Wirtschaft. Er wusste aber auch, wie wichtig es für Menschen ist, gute Freunde zu haben. Freundschaft sieht er als lebensnotwendige Tugend. «Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch sonst alle Güter» (VIII 1 1155a 5f.). Was aber ist echte Freundschaft?

a) *Drei Arten der Freundschaft*

Aristoteles zitiert Sprichwörter, die, leicht verwandelt, bis heute geläufig sind: «Gleich und Gleich» gesellt sich gern (EthNik VIII 2 1155a 34); ein Herz und «eine Seele» (EthNik IX 8 1168b 8), «unter Freunden ist alles gemeinsam» (EthNik IX 8 1168b 8), «Freundesgut, gemeinsam Gut» (EthNik VIII 11 1159b 31f.); Freunde teilen «Freud und Leid» (EthNik IX 4 1165a 8f.). Bei diesen Worten setzt er an. Freilich wäre Aristoteles kein Philosoph, würde er einfach die Weisheiten des Alltags bestätigen. Er kritisiert und modifiziert sie; er geht der Freundschaft auf den Grund – ähnlich wie Platon in der «Lysis».

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Freundschaft: Die erste solle Spaß machen, die zweite Nutzen bringen, die dritte gut tun. Alle drei sind durch Gleichheit und Gemeinsamkeit geprägt: «Gleichsein – Freundsein» (EthNik IX 8 1168b 9). Aber Gewicht und Form der Gleichheit und der ihnen entsprechenden Freundschaft sind sehr unterschiedlich. Man kann sich mit Gleichgesinnten treffen, um gemeinsam Sport zu treiben oder Hobbys zu pflegen; dann bleibt man, wenn nicht mehr daraus wird, so lange zusammen, wie man Lust dazu hat. Es gibt auch «Geschäftsfreunde», deren Gunst man sich erhalten muss, weil sonst der Laden nicht läuft. Kampfgenossen müssen wie Pech und Schwefel zusammenhalten, sonst gehen sie unter; am Ende des Krieges gehen sie ihrer Wege und begegnen einander allenfalls noch bei Veteranenreffen. Berufskollegen arbeiten effektiver, wenn sie sich nicht ganz unsympathisch sind; bilden aber im Betrieb doch nur ein Zweckbündnis. All diese Freundschaften sind zerbrechlich, all diese Freunde austauschbar. Am meisten gefährdet und am gefährlichsten für andere sind politische Freundschaften. Die Steigerung: Feind – Todfeind – Parteifreund wäre auch der Antike nicht fremd. Politische Freundschaften dienen dem Machterhalt, der Interessenswahrung, der Durchsetzung von Ansprüchen. Es ist ein seltener Glücksfall, wenn dies nicht auf Kosten anderer geschieht und wenn es von einem wechselseitigen Wohlwollen ge-

tragen ist, das auch die vielen im Blick hat, die nicht zum Freundeskreis zählen. Sonst ist die Freundesliebe doch nur verkappter Egoismus.

Anders die dritte, die einzig wahre Art der Freundschaft: Sie ist am Guten interessiert. Gute Freunde haben ein Sinn für das Gute: für sich und für einander.<sup>4</sup> Ob es um Erkenntnis oder Lebensfreude, um Kunst und Wissenschaft oder Technik und Ökonomie geht – was gut ist, befördert die menschliche Gemeinschaft und wird in der Gemeinschaft intensiver erfahren und besser gefördert. Wahre Freundschaft kann sich auch unter Geschäfts- und Partefreunden, unter Berufskollegen und Vereinsmitgliedern entwickeln. Um so besser ist dies für die Freundschaft und auch für die Durchsetzung der wohlverstandenen Eigeninteressen. In gewisser Weise ist die Freundschaft selbst ein hohes Gut. Es gibt sie um ihrer selbst willen, aber nicht in Form eines höher entwickelten und mit anderen geteilten Egoismus, sondern in der Form einer wechselseitigen Entdeckung und Bestärkung der Menschlichkeit, des Schönheitssinns, der Gerechtigkeit. Solche Freundschaften schaden niemandem, anders als jene, die nur dem Lustgewinn, der Profitsteigerung, dem Machtstreben dienen.

#### b) *Freundschaft in Freiheit*

Echte Freundschaft zeichnet sich durch Freiheit aus. Freundinnen und Freunde sucht und findet man. Sie werden einem nicht vorgesetzt. Gewiss: Freundschaft will gepflegt sein, man muss Zeit und Energie investieren. Aber wer nur Widerwillen spürt, wird die Freundschaft bald lassen. Wer an ihr aber festhält, macht die beglückende Erfahrung, dass andere Menschen nicht Konkurrenten sind, sondern Partner, die sich mitfreuen und mitleiden können; und ebenso beglückend ist, an sich selbst zu entdecken, dass zur Anteilnahme bereit, zur Liebe fähig, zur Gemeinschaft bestimmt zu sein.

Echte Freundschaft setzt Gemeinsamkeit voraus. Nicht dass man unbedingt sehr viel Zeit miteinander verbringen müsste. Aber ohne eine tiefe Seelenverwandtschaft, ohne regen Gedankenaustausch, ohne dass man immer wieder aneinander dächte, ohne Mitgefühl entsteht keine Freundschaft. Gemeinsame Interessen sind gut und schön; aber eine Freundschaft ist mehr als ein Zweckbündnis auf Zeit. Wenn sie auf Sympathie gründet, hat sie die Kraft, Grenzen zwischen Arm und Reich, Herr und Knecht zu überwinden. Freilich: Freundschaft zeichnet sich durch Wechselseitigkeit aus. Sonst wäre der Gleichheitsgrundsatz verletzt. Was der eine für den anderen tut, würde dieser, wenn es ginge, auch für jenen tun. Freundinnen und Freunde müssen einander beistehen. Man fragt nicht nach Mein und Dein, sondern gibt, was die Freundin, der Freund braucht. Wahre Freundschaft zeigt sich in der Not. Im Altertum ist man sich einig, dass Freunde

sogar bereit sein müssen, ihr Leben füreinander einzusetzen. Schillers «Bürgerschaft» hält dies im hohen Tone fest.<sup>5</sup>

### c) Freundschaft mit Gott?

Aus demselben Grund, weshalb er für die Freundschaft unter Menschen eintritt, bezweifelt Aristoteles, dass es Freundschaft zwischen Gott und den Menschen gäbe (EthEud 1244b 5ff; EthM 1208b u.ö): Es fehle die Gleichheit, die aber für die Freundschaft wesentlich sei. Zwar können Götter durchaus etwas für Menschen und Menschen etwas für Götter tun. Sie können Kontakte haben. Die Griechen wissen von den Lieblingen der Götter – und von den Launen des Schicksals (Hom. Il 1,196 u.ö.). Plato hat durchaus von einer Freundschaft der Götter mit Menschen geredet, aber nur zu den Guten, den Tugendhaften (symp. 193b. 212a u.ö.). Dem sind Isokrates (or. 9,70) und Xenophon (mem. IV 8,3) gefolgt. Epiktet nennt einen, der die Götter respektiert, «Gottesfreund» (diss II 17,29). Aber Aristoteles ist strenger. Zum unbewegten Bewegten kann es keine freundschaftlichen Beziehungen geben. Und die Götter, so menschlich sie sein mögen, sind von den Menschen doch getrennt; sie müssen auf Abstand halten; sie könne mit ihnen keine echte Gemeinsamkeit haben, sonst würden sie ihre Göttlichkeit einbüßen. Umgekehrt ist menschliche Freundschaft auch deshalb notwendig, weil sonst die Schicksalsschläge kaum zu ertragen sind.

Dass die Gottesfreundschaft problematisch ist, hängt an der menschlichen Freiheit. Freundschaft mit Gott könnte es nur geben, wenn Gott und Mensch keine Konkurrenten wären. Die Götter Griechenlands aber gehören zum selben Kosmos wie die Menschen. Deshalb entsteht der Prometheus-Mythos. Menschen, die ihre Freiheit den Göttern abtrotzen müssten, können nicht ihre Freunde sein. Nur Menschen, die ihre Freiheit von Gott geschenkt bekämen, könnten sich mit ihm befreunden, ohne sich selbst aufzugeben.

## 2. DIE FREUNDE ISRAELS

Das Freundschaftsethos des Alten Testaments entspricht weithin dem der Antike.<sup>6</sup> Die Freundschaft mit Gott wird zum Problem und zur Möglichkeit im Horizont des Monotheismus.

### a) Die Weisheit der Freundschaft

Das berühmteste Freundespaar sind David und Jonathan.<sup>7</sup> Beide stehen nicht auf einer Stufe. David ist der Emporkömmling, Jonathan das Königs-

kind. Aber der Sohn schließt mit dem, der später seinen Vater beerben wird, einen Bund (1Sam 18,3), um ihn vor Saul zu schützen (vgl. 1Sam 20,8). Damit fügt er sich, ohne es zu wissen, dem göttlichen Heilsplan ein. Jonathan ist der Gebende, David der Empfangende.<sup>8</sup> Jonathan hat David in sein Herz geschlossen und «liebt ihn wie sein eigenes Leben» (1Sam 18,1.3; 20,17). Das beweist er durch seine Taten. Er schenkt beim Bundschluss seinen Mantel und seine gesamte Waffenrüstung (1Sam 18,4) – deutlicher hätte er das Vertrauen zum Freund nicht zeigen können; obwohl Saul, sein Vater, David nach dem Leben trachtet, bleibt er ihm treu (1Sam 19,1-7; 20). David seinerseits ist nicht nur dankbar; er trauert tief um seinen toten Freund, dessen Liebe ihm holder gewesen sei als Frauenliebe (2Sam 1,26). Zu dieser Geschichte passt die Bedeutung der Freundschaft in den Weisheitsschriften. Treu soll die Freundschaft sein (Spr 18,24) und verlässlich (Spr 17,17), bewährt in der Krise, weder fremde Schuld nachtragend (Spr 10,12; 17,9) noch dem Freund nach dem Munde redend (Spr 27,5f.). So auch bei Jesus Sirach<sup>9</sup>: Er weiß um die Gemeinsamkeiten und die Bewährungsproben echter Freundschaft (Sir 6,5-17; 12,8-12; 37,1-6), konkretisiert aber: Der beste Wege dazu sei Gottesfurcht und Gesetzestreue. Echte Freundschaft beruht auf Weisheit; und wer weise ist, sucht sich gute Freunde.

#### b) Gottesliebe als Freundschaft mit Gott?

Gilt das auch für die Beziehung zu Gott?<sup>10</sup> Das Alte Testament ist zurückhaltend. Gott soll man fürchten und lieben «mit ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzer Kraft» (Dtn 6,4f.). Denn Gott liebt sein Volk. Aber kann er, der Eine und Einzige, der Menschen Freund sein? Und ein Mensch befreundet mit Gott? Hätte das nicht doch etwas Gleichmacherisches? Die Zurückhaltung des Alten Testaments ist begründet. Gott macht sich nicht mit den Menschen gemein; die Menschen müssen Gottes Einzigkeit anerkennen. Ist sie überhaupt mit Freundschaften vereinbar? Asymmetrisch können die Beziehungen ja durchaus sein, aber die prinzipielle Wechselseitigkeit – scheitert sie nicht am Monotheismus?

Dennoch finden sich einige alttestamentliche und frühjüdische Texte, die von der Gottesfreundschaft sprechen. Es sind solche, die sich dem griechischen Denken, der griechischen Sprache geöffnet haben, aber biblisch justiert bleiben. Sie alle sind von dem Problem bewegt, wie Gott, wenn er denn der einzig-eine ist, überhaupt mit Menschen Beziehungen aufnehmen kann. Anders formuliert: Wenn es wahre Liebe gibt zwischen Gott und den Menschen, was ja das Alte Testament in breiten Schichten sagt – gibt es dann nicht doch auch eine spezielle Form von Freundschaft?

Das bejaht der weise König Salomo. Nach dem Weisheitsbuch, der jüngsten Schrift des Alten Testaments, rühmt er das Walten der Sophia. Ihr



eignet Allmacht; deshalb «erneuert sie das All und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie auf heilige Seelen über und formt Freunde Gottes und Propheten» (Sap 7,27: vgl. 7,14). Kennzeichnend ist zweierlei: Ohne eine Mittlergestalt wie die Weisheit ist eine Freundschaft mit Gott nicht möglich; und sie entsteht durch Gott selbst, der sich der Weisheit bedient, um Freundschaft zu schließen. Wer Gottes Einzigkeit gegen die Vorstellung der Freundschaft mit Gott ins Feld führte, hätte seine Allmacht nicht auf der Rechnung. Dennoch bleibt im Weisheitsbuch fraglich, was «Freundschaft» hier mehr bedeuten soll als Nähe und Liebe zu Gott; und es fragt sich, wer «Frau Weisheit» ist, wenn keine Göttin.

Weiter geht Philo von Alexandrien. Er hat Abraham vor Augen.<sup>11</sup> Vielleicht knüpft er an – allerdings vieldeutige – Wendungen in Jes 41,8 und 2Chron 20,7 an (wo die Vulgata gegen die Septuaginta «amicus» schreibt); jedenfalls steht er in einer etwas breiteren jüdischen Tradition<sup>12</sup>, die ihre Spuren auch bei Jakobus (2,23) und Clemens Romanus (1Clem 10,1; 17,2) hinterlassen hat. Durchweg geht es um nicht mehr und nicht weniger als um die besondere Vertrauensbeziehung, die auf Gottes Erwählung und Abrahams Glaube beruht. Philo freilich reflektiert, wie diese Freundschaft möglich wird.<sup>13</sup> Das Kommunikationsproblem, das der abstrakte Monotheismus aufwirft, löst er durch eine biblische Anverwandlung neuplatonischer Theologie. Danach nimmt Gott in seiner Philanthropie<sup>14</sup> nicht direkt, sondern indirekt Kontakt mit den Menschen auf, vermittelt durch den Logos (decal. 33); und die Menschen, die zu Gott finden, werden über sich selbst hinaus, gleichzeitig aber in ungeahnte Tiefen ihrer Seelen geführt, die sie mit ihrem eigenen Bewusstsein nie ermessen können.<sup>15</sup> Freundschaft mit Gott führt also aus der Welt hinaus, wenngleich in tieferen Gesetzesgehorsam hinein. Philo kann zwar zeigen, dass jene Hoffnung, die den Griechen vorschwebt, gut Freund mit dem Göttlichen zu sein, durch den einzig wahren Gott nicht enttäuscht wird; aber er lässt Fragen offen: nach dem Verhältnis Gottes zum Logos und nach der Einheit von Leib, Seele und Geist beim Menschen.

### 3. DIE FREUNDE JESU

Freundschaft ist im Neuen Testament ein Thema weniger der Ethik denn der Ekklesiologie. Es gründet in der Christologie. Es gibt Freundschaft mit Jesus, dem menschengewordenen Sohn Gottes. Hier kommen Menschen- und Gottesfreundschaft zusammen. Daraus resultieren die Freundschaften in der Kirche.

#### *a) Freundschaft in der Kirche*

Das Ethos der Freundschaft wird im Neuen Testament nicht negiert; die

Frage lautet vielmehr, wo echte Freundschaft zu finden ist.<sup>16</sup> Die entscheidende Antwort: in der Gemeinde. Jesus prophezeit, dass seine Jünger erleben, von ihren Freunden verraten zu werden (Lk 21,16). Dass Herodes und Pilatus am Tage der Hinrichtung Jesu «Freunde» werden (Lk 23,12), zeigt nur ihren ganzen Zynismus. Zwar gibt es Gastfreundschaft (Röm 12,13; 1Tim 3,2; Tit 1,8; Hebr 13,2; 1Petr 4,9) selbstverständlich auch außerhalb der Jüngergemeinde; die jesuanische Mission setzt auf sie, wenn die Jünger nichts auf ihrem Missionsweg mitnehmen und an die erstbeste Haustüre klopfen sollen (Mk 6,6b-13 parr.).<sup>17</sup> Die Apostelgeschichte verschweigt auch nicht, dass Paulus mit Nichtchristen befreundet gewesen ist, darunter hohen Beamten der Provinz Asien (Apg 19,31; vgl. 28,7).

Aber in einer Zeit, da die Christen als Minderheit verfolgt, als Eiferer verdächtigt, als Spinner verleumdet wurden, ist der innere Zusammenhalt der Gemeinden von großer Bedeutung. Es verbinden sie nicht ethnische, soziale, kulturelle Faktoren, sondern nur der gemeinsame Glaube und die gemeinsame Hoffnung (Tit 3,15). Die Bekehrung ist ein Akt der Freiheit. Wer glaubt, sagt in gleicher Intensität «Ich» und «Wir». Die Gemeinschaft der Glaubenden ist deshalb eine, die – im Neuen Testament selten, aber – nicht ohne Grund Freundschaft genannt wird. Paulus zitiert Maximen der Freundschaftsethik, um das innergemeindliche Miteinander zu charakterisieren: «Einer trage des anderen Last» (Gal 6,2)<sup>18</sup>; «lachen mit den Lachenden, weinen mit den Weinenden» (Röm 12,15)<sup>19</sup>, «eines Sinnes sein» (Phil 2,2).<sup>20</sup> Lukas sieht die Urgemeinde so, dass sie das antike Ideal der Freundschaftsgemeinschaft verwirklicht, «ein Herz und eine Seele» zu sein und «alles gemeinsam» zu haben (Apg 4,32).<sup>21</sup> Auch die johanneische Gemeinde begreift sich als Freundesgruppe (3Joh 15).<sup>22</sup>

Man kann fragen, ob es nur die kleinen Gruppen der Anfangszeit sind, denen die Idee der Freundschaft plausibel war. Tatsächlich ist sie etwas Persönliches, das sich mit Anonymität nicht verträgt. Freundeskreise stehen leicht in der Gefahr, andere auszugrenzen. Aber die Wurzeln der ekklesialen Freundschaft gehen tief. Sie liegen im neutestamentlichen Verständnis der Gemeinschaft. *Koinonia* ist ein Schlüsselwort paulinischer Ekklesio-logie.<sup>23</sup> Die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander ist deshalb so fest, weil es immer schon den Dritten im Bunde gibt: Es ist Jesus Christus, der den Glaubenden Anteil an sich selbst gewährt und so ihren Zusammenhalt stiftet. Das geschieht am intensivsten in der Eucharistie (1Kor 10,16f.).<sup>24</sup> Johannes fügt das Freundschaftsthema in die große Linie seiner Theologie der Agape ein, die von der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ausgeht, um in der Kraft des Geistes zur Anteilgabe der Glaubenden an dieser Liebe zu führen.<sup>25</sup>

*b) Jesus als Freund*

Damit erweist sich die Christologie als Schlüssel zur Ekklesiologie der Freundschaft. Der Vierte Evangelist führt sie konsequent auf das Wirken Jesu selbst zurück. Dass Jesus Freundschaften eingegangen ist, wird bei Johannes am klarsten.<sup>26</sup> Einer seiner Freunde, der nicht zum engeren Jüngerkreis gehört, ist Lazarus, den er beweint und aus dem Grabe holt (Joh 11,3.11). Seine Gegner verleumdten ihn den Synoptikern zufolge als «Freund der Zöllner und Sünder» (Mt 11,19 par. Lk 7,34) – und wissen gar nicht, wie recht sie haben.

Entscheidend ist, dass Jesus auch seine Jünger als Freunde sieht. Lukas kennt das Motiv, allerdings eher beiläufig (Lk 12,4). Bei Johannes wird es thematisiert.<sup>27</sup> Die Schlüsselstelle ist die zweite Abschiedsrede. Nachdem Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen hat (Joh 13)<sup>28</sup>, nimmt er ihnen in der ersten Abschiedsrede (Joh 14) durch seine Selbstoffenbarung als «Weg und Wahrheit und Leben» (Joh 14,6) die Angst, sie durch seinen Hinübergang zum Vater (Joh 13,1f.) im Stich zu lassen. Danach – möglicherweise im Zuge einer Fortschreibung des johanneischen Textes entstanden<sup>29</sup> – erklärt er ihnen, wie sie ohne seine leibliche Präsenz, aber vom Geist bewegt, in der Welt leben können (Joh 15). Entscheidend ist die Unverbrüchlichkeit seiner Liebe, die sich in ihrer wechselseitigen Liebe abfärben soll: «Dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe» (Joh 15,12).<sup>30</sup> Jesus ist ein Vorbild im Lieben, aber mehr als das: Seine Liebe begründet die Liebe der Jünger; und noch viel mehr: Seine Liebe bewirkt die Liebe der Jünger und kommt in ihr zum Ausdruck, auch wenn sie nie in ihr aufgeht. Jesu Liebe verändert ihren Status. Aus Knechten werden Freunde: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, weil ein Knecht nicht weiß, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch bekannt gemacht habe» (Joh 15,15). Wenn Jesus die Jünger nicht mehr «Knechte», sondern «Freunde» nennt, ändert er nicht nur ihre Bezeichnung, sondern verwandelt ihr Leben. «Knechte» sind sie als diejenigen, die Jesus als ihren Herrn anerkennen müssen. Anders gibt es keine Sendung (Joh 13,16). Dass aber Jesus allein der Herr ist, spiegelt die Not, das Elend, die Sterblichkeit, die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen wider. Wenn aber Jesus die «Knechte» seine «Freunde» nennt, sind sie es. Er, der Herr und Meister» (Joh 13,13), hat ihnen die Füße gewaschen und sie so «rein» gemacht (Joh 13,10). Ohne die Freundschaft, die Jesus ihnen schenkt, könnten sie nicht an seiner Sendung teilhaben, von der er im unmittelbar folgenden Satz spricht (Joh 15,16); die Teilhabe an seiner Sendung aber ist notwendig, nicht damit die Jünger sich im Glanz der Liebe Jesu sonnen, sondern damit die Menschen, denen sie das Wort Gottes bringen, in keiner Hinsicht denjenigen gegen-

über im Nachteil sind, denen Jesus selbst begegnet war. Alle sind auf Gottes ungeteilte Liebe angewiesen und sollen sie erfahren dürfen. Die Veränderung des Status, die eine Veränderung des Seins bedeutet, geht nach Joh 15,15 darauf zurück, dass Jesus den Jüngern geoffenbart hat, was ihm der Vater gezeigt hat (Joh 1,18). Diese Offenbarung ist aber keine bloße Information, sondern eine Mitteilung der Liebe Gottes zu Welt, die sich in der Gabe des Sohnes erweist (Joh 3,16).

Sie umschließt den Tod Jesu, ja kommt gerade in ihm ganz und gar zum Ausdruck. Es ist nicht von ungefähr, dass Jesus gerade in einer Abschiedsrede von der Freundschaft mit seinen Jüngern spricht. Ihre Freundschaft ist von seinem Tod geprägt – und reicht über ihn hinaus. Der Schlüsselsatz lautet: «Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben einsetzt für seine Freunde» (Joh 15,13).<sup>31</sup> Das Wort zitiert einen Topos hellenistischer Freundschaftsethik, aber bricht die Topik auf. Die Griechen kennen ebenso wie die Juden einen Freundschaftsdienst in exkludierender Stellvertretung: Ein Freund stirbt für den anderen, damit der nicht zu sterben braucht. Jesu Stellvertretung aber ist inkludierend: Seine Jünger sterben mit ihm; so werden sie auch mit ihm auferstehen – und haben nach Johannes jetzt schon das ewige Leben. Der Tod, den Freunde füreinander sterben, ist in Griechenland der Tragödie geschuldet, dass die prinzipiellen unlösbaren Konflikte der Götter auf Erden ausgetragen und die Menschen in sie einbezogen werden. Deshalb ist der Tod, den der Freunde für den Freund stirbt, nur aufgeschoben. Jesus aber hat ihn aufgehoben. Er ist der Freund, der für die Freunde stirbt, damit sie leben können. Er ist der gute Hirt, der sein Leben einsetzt für die Schafe (Joh 10).

Jesu Liebe gilt nicht nur denen, die bereits seine Freunde sind; vielmehr macht er sie erst zu Freunden – indem er sein Wort durch sein Leben verifiziert: bis in den Tod. Deshalb besteht nur ein Scheingegenatz zur paulinischen Relativierung der Freundschaftsethik in Röm 5,5ff. Dort arbeitet der Apostel heraus, dass unter Menschen allenfalls erhofft werden kann, dass jemand für einen Guten stirbt, während Gott aber für die Menschen seinen Sohn hingegeben hat, als die noch seine Feinde waren. Die johanneische Freundesliebe lenkt den Blick auf den Effekt der Versöhnung: die Freundschaft mit Gott, die sich an der Person Jesu entzündet.

In der johanneischen Theologie begegnet die Gottesfreundschaft in der Gestalt der Freundschaft mit Jesus. Dass es diese Freundschaft gibt, gründet nicht allein in der Allmacht, sondern zugleich in der Allgüte Gottes: in der Liebe, die er nicht nur schenkt, sondern ist (1Joh 4,8.16). In der Begegnung mit Jesus entzündet sich aber auch die menschliche Freundschaft, angesteckt von Jesus, der Freundschaft mit den Seinen schließt. Es ist eine echte Wechselseitigkeit, so radikal die Asymmetrie des Verhältnisses ist, weil Jesus die Jünger zu seinen Freunden erklärt. Die Freundschaft Jesu,

besiegelt in seinem Tode, ist so groß, dass er die «Knechte» zu Freien macht, die lieben können und in ihrer Gottesliebe nicht nur Objekte der Gnade Gottes sind, sondern Subjekte, die Freundschaft erwidern und so befestigen können.

c) «*Liebst du mich?*»

Die Freundschaft Jesu zu den Jüngern – wird sie erwidert? Johannes spielt dieses große Thema am Beispiel des Petrus durch. Als Jesus im Abendmahlssaal seinen Tod ankündigt und indirekt das Martyrium Petri (Joh 13,36), erklärt dieser voller Selbstbewusstsein, aber in völliger Verkennung der Lage: «Mein Leben werde ich für dich einsetzen» (Joh 13,38). Gegenüber der synoptischen Tradition, derzufolge Petrus sich bereiterklärt, *mit* Jesus zu sterben (Mk 14,31 parr.), ist die johanneische Wendung eine erhebliche Steigerung. Der Evangelist ironisiert das Freundschaftsideal. Petrus erkennt, dass Jesus sich als sein Freund erweisen und für ihn das Leben einsetzen will – und glaubt, ihm diesen Freundschaftsdienst abnehmen zu können. Arger könnte er nicht missverstehen, wer Jesus und wer er selbst ist, was dieser für ihn tun muss und was Petrus von ihm empfangen darf. Das Ende ist schnell erzählt: auch nach Johannes verleugnet Petrus seinen Meister (Joh 13,38; 18,15–18.25ff.).

Dass dieses traurige Ende dennoch einem neuen Anfang nicht im Wege steht, ist gerade das Ergebnis des Freundschaftsdienstes Jesu. Freilich dauert es bis zur dritten Erscheinung Jesu, jener am See von Tiberias, dieses Trauma aufzuarbeiten. So wie Petrus Jesus dreimal verleugnet hatte, so fragt Jesus seinen Jüngern dreimal nach seiner Liebe (Joh 21,15ff.). Der Evangelist spielt mit den Verben. Zweimal fragt Jesus, indem er das Verb *agapáo* verwendet; Petrus antwortet durchweg mit *philéo*. Der semantische Unterschied ist kaum zu ermessen. Aber *Agápe* ist in der Sprache des Alten wie des Neuen Testaments in erster Linie die Liebe Gottes zu seinem Volk, der die Liebe des Volkes zu ihm und zum Nächsten antwortet; *Philia* hingegen ist die Freundesliebe. Jesus fragt also nach der *Agape* des Petrus, weil sich in seiner Liebe zu ihm die Gottesliebe bewähren muss, zu der er, der von Jesus eingesetzte Hirte, am dringlichsten gerufen ist. Wenn Petrus mit der Beteuerung seiner *Philia* antwortet, ist sein unmögliches Versprechen gegenwärtig, seinerseits für Jesus den äußersten Freundschaftsdienst der Lebenshingabe zu leisten. Erst der dritte Gesprächsgang führt zum vollkommenen Einklang in Frage und Antwort; Jesus erfragt und Petrus, der seine Trauer über das eigene Versagen nicht verdrängt, beteuert seine Freundschaft zu Jesus. Petrus wird, wie Jesus prophezeit, zum Märtyrer werden (Joh 21,18f.). Er setzt sein Leben um Jesu willen ein – aber nicht, um ihm den Tod zu ersparen, sondern um an seinem Tod und Leben Anteil zu gewinnen.

Petrus, der Erste der Jünger, ist nicht nur der Hirte der Herde Jesu, sondern auch ein Vorbild für alle, die Jesus nachfolgen. An Petrus wird deutlich, dass die Freundschaft mit Gott sich christlich in der Freundschaft mit Jesus darstellt – weil Gottes Wort Mensch geworden und der Sohn Gottes sein Leben zur Rettung der Menschen eingesetzt hat. In dieser Freundschaft kommt es wie in jeder auf Verlässlichkeit, Treue, Einsatzbereitschaft an. In dieser Freundschaft zeigt sich Freiheit, weil es die Wahrheit Jesu ist, die befreit (Joh 8,32). Es ist eine Freundesbeziehung radikaler Ungleichheit, die aber unendlich transzendiert wird, weil Jesus Mensch ist, und radikaler Gleichheit, die aber unendlich transzendiert wird, weil dieser Mensch «Gott» ist, wie Thomas bekennt (Joh 20,28). Jene Freundschaft kann nicht in einer Konkurrenz zu menschlichen Freundschaften stehen. Aber sie kann sich in diesen Freundschaften auswirken und darstellen, angefangen in der Gemeinschaft der Glaubenden.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> K. Treu, Art. Freundschaft: RAC 8 (1972) 418-434; A. Müller, Art. Freundschaft: HWPh 2 (1972) 1105-1107; J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974; O. Kaiser, *Lysis oder von der Freundschaft* (1980), in: id., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (BZAW 161), Berlin 1985, 206-231; John T. Fitzgerald (ed.), *Flattery and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden: 1996 id. (ed.), *Graeco-Roman Perspectives on Friendship* (SBL. Resources for Biblical Study 34), Atlanta 1997.

<sup>2</sup> Das ist die These der Enzyklika «Deus Caritas est». Benedikt XVI. geht allerdings kaum auf die Freundesliebe ein, aber schreibt, wo er, die Augen auf Jesus Christus gerichtet, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe begründet: «Sein Freund ist mein Freund» (DCE 18).

<sup>3</sup> Cf. Friedo Ricken, *Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der «Nikomachischen Ethik»*, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 481-492.

<sup>4</sup> Cf. Enrico Peroli, *Le bien de l'autre. Le rôle de la «philia» dans l'éthique d'Aristote*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 242 (2006) 9-46.

<sup>5</sup> Das Beispiel des Phintias und Damon (Diod. X 4,3-6; Jambl., *Vit.Pyth.* 235f) ist besonders bekannt. Die Leuchtspur radikaler Freundschaftsethik, die den Einsatz des eigenen Lebens für den Freund umfasst, zieht sich aber weit darüber hinaus von Platon (*symp.* 7 179b) bis zu Seneca (*ep.* 9,10) und Epiktet (*diss.* II 7,2s); cf. Philostr., *Vit.Ap.* VII 14; Diog. Laert. VII 130; X 121; Luc., *Tox.* 6.36; P.Herc 1044.

<sup>6</sup> Cf. Ruth Scoralick, *Freundschaft in der Bibel. Ansatzpunkte zum Weiterdenken*, in: *Diakonia* 33 (2002) 392-399.

<sup>7</sup> Cf. Otto Kaiser, *David und Jonathan*, in: id., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (FzB 90), Würzburg 2000, 183-199

<sup>8</sup> Cf. Patricia K. Tull, *Jonathan's Gift of Friendship*, in: *Interpretation* 58 (2004) 130-143.

<sup>9</sup> Cf. Friedrich V. Reiter (ed.), *Freundschaft bei Ben Sira* (BZAW 244), Berlin: 1996, *Jeremy Corley*, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJS 316), Providence, RI 2002.

<sup>10</sup> Cf. Erik Peterson, *Der Gottesfreund*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1923) 161-202.

<sup>11</sup> Abr. 89. 273; sobr 56; men. 53ab; prob.42; quaest. Gen. 4,33; cf. praem. 26f; Abr. 123. Alle drei Patriarchen zusammen nennt er in praem. 24; und Abr. 50, Jakob allein in Jakob allein in

Ios. 167.200 (cf. praem. 43f), Abel in det. 50 (cf. det. 78), Enos, Henoch und Noah in Abr. 46, aber vor allem immer wieder Mose: leg. 1,41; 4,175; virt. 77; all. 1,176; 2,88.90; 3,129; plant. 62; sobr. 19; conf. 92; Cher 49; sacr. 77; migr. 67; Mos. 1,67; 2,163; imm. 156; cf. Mos 1,156; sacr. 130; ebr. 94; migr. 45; her. 21; all. 3,204.

<sup>12</sup> Jub. 19,9; CD 3,2; ApkAbr 9,6; 10,6.

<sup>13</sup> Cf. *Yehoshua Amir*, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien (FJCD 5), Neukirchen-Vluyn 1983, 207-219.

<sup>14</sup> Cf. *Ceslav Spicq*, Notes des Lexicographie Néo-Testamentaire (OBO 22), Freiburg/Schw. – Göttingen 1978, II 922-927.

<sup>15</sup> Cf. *Gerhard Sellin*, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien, in: H.-J. Klauck (ed.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg – Basel – Wien 1992, 17-40.

<sup>16</sup> Cf. *Luke Timothy Johnson*, Making Connections. The material Expression of Friendship, in: Interpretation 58 (2004) 158-171.

<sup>17</sup> Cf. *Gerhard Hotze*, Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007.

<sup>18</sup> Cf. Gal 6,6. Parallelen finden sich in: Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus II/1 Texte zur Briefliteratur, Berlin – New York 1996, 580f: Xenoph., mem. II 7,1: Sokrates ermahnte Freunde, «einander nach Vermögen zu unterstützen»; Menand., sent. 534: «Begriffe, dass Freunde alles gemeinsam tragen».

<sup>19</sup> Menelaos sagt in der euripideischen Iphigenie auf Aulis: «Gemeinsam mit dem Freund zu trauern, ist des Freundes Pflicht» (408).

<sup>20</sup> Die gemeinsame Sorge um den erkrankten Epaphroditus ist ein Freundschaftsdienst; cf. *Rainer Metzner*, In aller Freundschaft, Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2,25-30), in: New Testament Studies 48 (2002) 111-131.

<sup>21</sup> Cf. *Th. Söding*, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 1997, 81-88.

<sup>22</sup> Cf. *Hans-Josef Klauck*, Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament (1991), in: id., Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg – Basel – Wien 1992, 95-123.

<sup>23</sup> Cf. *Th. Söding*, Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie, in: Catholica 57 (2003) 107-123.

<sup>24</sup> Deshalb ist die Freundschaft mit Christus immer eucharistisch geprägt; vgl. *Wilfried Hagemann*, Freundschaft mit Christus. Hinführung zu einem bewussten Leben mit Jesus Christus, München 1990.

<sup>25</sup> Cf. *Enno Edzard Popkes*, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

<sup>26</sup> Cf. *Gail R. O'Day*, Jesus as Friend in the Gospel of John, in: Interpretation 58 (2004) 144-157.

<sup>27</sup> Cf. *Rudolf Schnackenburg*, Freundschaft mit Jesus, Freiburg – Basel – Wien 1995.

<sup>28</sup> Cf. *Luise Abramowski*, Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13), in: ZThK 100 (2005) 176-203.

<sup>29</sup> Cf. *Jean Zumstein*, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), Zürich 2004. Zu Joh 15 cf. *Konrad Haldimann*, Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (BZNW 104), Berlin 2000.

<sup>30</sup> Cf. *Thomas Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg – Basel – Wien 2007, 205f.

<sup>31</sup> Cf. *Jens Schröter*, Sterben für Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Axel von Dobbeler – Kurt Erlemann – Roman Heiligenthal (eds.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen – Basel 2000, 263-287; *Klaus Scholtissek*, «Eine größere Liebe hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Jörg Frey – Udo Schnelle (eds.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 413-439.



EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

## DIE LIEBE ALS FREUNDSCHAFT DES MENSCHEN MIT GOTT

*Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin*

Der Traktat über die Liebe, mit dem Thomas in der *Summa theologiae* die Vollendung seines ganzen Tugendkanons erreicht, setzt ein mit dem Grundthema, das der ganzen thomanischen *caritas*-Lehre ihr eigentümliches Gepräge und ihre kühne Originalität gibt. Thomas fragt danach, ob die Liebe des Menschen zu Gott, die dritte und höchste der theologischen Tugenden, im strikten Sinne des Wortes eine *amicitia*, Freundschaft des geschaffenen Menschen mit dem unendlichen Gott ist. Kein mittelalterlicher Theologe vor ihm hat es gewagt, den Freundschaftsgedanken aus der aristotelischen Ethik in solcher Unmittelbarkeit und gedanklicher Konsequenz zur spekulativen Analyse der Gottesliebe heranzuziehen, wie Thomas es versucht hat, seit er als junger Magister Sententiarum zum ersten Mal eigenständig das Herzstück der ganzen Tugendlehre bearbeitet.<sup>1</sup> Weder der Lombarde noch einer seiner Kommentatoren haben dies getan; noch Thomas' Lehrer Albert der Große folgt ihrem Beispiel und redet von der *caritas*, ohne sie als Freundschaft mit Gott in den Blick zu nehmen.

Thomas selbst verrät die Scheu des Denkens, den Menschen in eine so enge und vertraut-intime Verbindung mit dem alle natürlichen Grenzen radikal übersteigenden unendlichen Gott zu bringen. Die auffallend häufige Beifügung von Wendungen wie *aliqua* und *quaedam* zu den seinen ganzen Gedankengang tragenden Haupttermini, die sich auch in dessen Endfassung (S. th., II-II q. 23, a. 1) noch finden und sprachliche Holprigkeiten bewusst in Kauf nehmen, zeigt, dass Thomas sich der Grenze bewusst bleibt, die jedem theologischen Verstehen gezogen ist. Hinter den unscheinbaren, oftmals rein technisch im Sinne einer Einschränkung gebrauchten Partikeln verbirgt sich der sprachliche Widerhall einer tiefgreifenden Umformung

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

des aristotelischen Konzeptes, deren Notwendigkeit Thomas immer deutlicher zum Bewusstsein kommt, je länger er mit seiner Hilfe das Geheimnis der Berufung des Menschen zur Gemeinsamkeit des göttlichen Lebens zu erfassen versucht. Die Texte aus den einzelnen Schaffensperioden geben die geistige Wachstumsgeschichte einer Idee wieder, die Thomas von Anfang an vor Augen steht, die er aber – und das macht die Besonderheit der Rezeption des aristotelischen Freundschaftsbegriffes im Rahmen der *caritas*-Theorie aus – in dem Maß immer schärfer in ihrer Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit erkennt, in dem sie sich in den Vordergrund seiner theologischen Analyse der Gottesliebe drängt. Der erste Artikel der *quaestio* 23 in der *Secunda Secundae* ist der Text im ganzen thomanischen Werk, der im kürzesten gedanklichen Anlauf mit der Freundschaftsvorstellung einsetzt und zugleich die jede Analogie zu menschlichen Freundschaftsbeziehungen durchkreuzende Besonderheit der Gottesfreundschaft in der schärfsten begrifflichen Präzision in den Blick nimmt.

### 1. *Caritas und amicitia*

Am deutlichsten wird dies in einem Vergleich des Anfangs- und des Endpunktes der thomanischen *caritas*-Reflexion, wie sie uns in den beiden Stellen 3 Sent. d. 27 q. 2 a. 1 und S. th. II-II, q. 23, a. 1 entgegentritt. Im Sentenzenkommentar entwickelt Thomas den Freundschaftsgedanken aus einer breit angelegten Auffächerung aller Formen der Liebe. Die *amicitia* erscheint ihm in diesem Zusammenhang als die vollkommenste Verwirklichungsgestalt des *amor*, die all dessen Vollzugsweisen in sich birgt. Sie umfasst sowohl die Sehnsucht nach dem Freund als auch das ihm entgegengebrachte Wohlwollen und die Bereitschaft, ihm Gutes zu tun; vor allem aber äußert sie sich im gemeinsamen Leben des wechselseitigen Austausches der Freunde und im Bewusstsein ihrer Freundschaft. Dadurch, dass sie auf einer freien Entscheidung der Freunde füreinander beruht, unterscheidet sich die *amicitia* von der leidenschaftlichen Liebe; als spezifische Elemente der Freundschaft, die das zugrunde liegende Konzept des *amor* näher qualifizieren, zählt Thomas in lockerem Anschluss an Aristoteles so erstens die *Gegenseitigkeit* der freundschaftlichen Liebesbeziehung, zweites das *gemeinsame Wissen* um sie und drittens die von beiden Freunden eingebrachte *freie Wahl* des anderen auf.<sup>2</sup> Unter den so definierten Begriff der Freundschaft fällt für ihn auch die Gottesliebe, durch die sich Gott und Mensch gegenseitig lieben und dem *societatem habemus ad invicem* von Joh 1,7 gemäß eine wechselseitige Lebensgemeinschaft bilden.<sup>3</sup> Worauf eine solche Gemeinsamkeit des Lebens zwischen Gott und Mensch sich gründet und wie sie, von Aristoteles allenfalls der mythischen Redeweise zugestanden, aber nicht in strenger philosophischer Denkbareit erreicht,<sup>4</sup>

überhaupt möglich ist, dem widmet Thomas im Sentenzenkommentar zwar einen kurzen Einwand und eine ebenso knappe Antwort,<sup>5</sup> aber als eigenständige gedankliche Problematik, die aus der Verwendung des Freundschaftsgedankens in der *caritas*-Lehre erwächst, ist die Frage noch nicht erkannt. Die Gottesliebe ist einfachhin Freundschaft des Menschen mit Gott in der Weise, wie jede Freundschaft als eine ausgezeichnete Möglichkeit der Liebe erscheint. Was sie zur besonderen, vor allen anderen Freundschaften des Menschen unterschiedenen *amicitia ad Deum* macht, ist nur die einzigartige Bestimmung des göttlichen Freundes, der dem Menschen über alles kostbar und teuer ist und deshalb – Thomas verwendet nochmals das Wortspiel um die lateinischen Begriffe *carus* und *caritas* – in besonders teurer Freundschaft, eben der *caritas* geliebt wird.<sup>6</sup>

Der entsprechende Artikel der *Summa theologiae*, der dem ganzen Lehrstück über die Gottesliebe voransteht, setzt sofort mit der Frage *utrum caritas sit amicitia* ein und überspringt die im Sentenzenkommentar unter dem Titel *quid sit caritas* vorgenommene Überprüfung der einzelnen Definitionselemente, die auf der Grundlage des *amor* den spezifischen Freundschaftsbegriff bilden. Von den zur *ratio amicitiae* erforderlichen Voraussetzungen des Sentenzen- wie des Ethikkomentars werden nur mehr die *benevolentia* und eine gewisse *mutua amatio* genannt<sup>7</sup>; nur die wohlwollende Freundschafts liebe, die das Gute um des Freundes willen bejaht und von diesem in gleicher Unbestechlichkeit erwidert wird, kann der theologischen Deutung der *caritas* als Anknüpfungspunkt dienen. Als dritte und gegenüber der zitierten Stelle aus dem Sentenzenkommentar neu aufgeführte Bedingung nennt Thomas nun aber einen Gedanken, der sich zuvor schon in einem Quodlibetum und in einem Pauluskommentar findet,<sup>8</sup> in der *Secunda Secundae* aber erstmals zu den Wesensbestimmungen der Gottesfreundschaft gezählt wird. Das gegenseitige Wohlwollen zwischen Gott und Mensch, das Ausdruck der *caritas* ist, erfordert seinerseits einen ermöglichenden und tragenden Grund, auf dem sich der Austausch des gemeinsamen Lebens erst vollziehen kann. Thomas entdeckt das gesuchte und konstitutiv geforderte Fundament der Gottesliebe, das die von allen menschlichen Freundschaftsbeziehungen radikal unterschiedene Eigenart der Freundschaft mit Gott hervortreten lässt, in dem, was er eine *aliqua communicatio hominis ad Deum* nennt, in einer Mitteilung und Gemeinsamkeit, deren Wesen darin besteht, dass Gott uns eine eigene Seligkeit schenkt und uns zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft.<sup>9</sup>

## 2. «*Aliqua communicatio hominis ad Deum*»

Der Begriff der *communicatio*, der nun ins Zentrum der ganzen Analyse rückt und die theologische Deutung der *caritas* als Freundschaft mit Gott

trägt, ist Thomas sowohl von Paulus als auch von seinem philosophischen Gewährsmann Aristoteles her vorgezeichnet. In der S. th. II-II, q. 23, a. 1 angeführten paulinischen Belegstelle 1 Kor 1,9 bezeichnet *κοινωνία*, verbunden mit einem Genitiv der Person, das Anteilhaben der Gläubigen an Christus und den «Lebenszusammenschluss» der Christen mit dem Sohn. In einem Lebenszusammenschluss eigener Art – doch stets der Menschen untereinander – sieht auch Aristoteles das Wesen der verschiedenen Freundschaften begründet; die gemeinsame Ausübung der Schifffahrt oder des Kriegshandwerkes, aber auch der natürliche Lebenszusammenschluss einer Familie oder der Polis, schaffen eine *φιλία* unter den Menschen, die sich nach der Weise ihrer *κοινωνία* untereinander richtet.<sup>10</sup> Thomas verbindet den paulinischen Gedanken der Berufung aller Gläubigen zur Lebensgemeinschaft mit dem Sohn mit dem aristotelischen Unterscheidungsmerkmal, das die Freundschaft der Seeleute, Soldaten, Handwerker und Zeltbewohner in einer jeweils verschiedenen Art des politischen Miteinander-Seins der Einzelnen angelegt sieht, und lässt so die auf die Mitteilung und Gemeinsamkeit von Gottes ewiger Seligkeit gegründete Freundschaft des Menschen zu Gott in ihrer von allen anderen sozialen Freundschaftsverhältnissen unterschiedenen Sonderstellung hervortreten. Die Gottesliebe erwächst einer mit keinem menschlichen Zusammenschluss vergleichbaren und auch aus den höchsten Aspirationen des kreatürlichen Lebens nicht ableitbaren *communicatio*, in der sich der unendliche Gott in der Fülle seines seligen Lebens dem Menschen erschließt und ihn zur Freundschaft beruft. Sie ist deshalb im vollen und wahren Sinne des Wortes und in der strengen Präzision des aristotelischen Begriffes eine Freundschaft; doch ist sie zugleich eine solche ganz eigener Art, die auf einem von Gott selbst geschaffenen Fundament das Wesen und die Bestimmung der Freundschaft verwirklicht.

### 3. Freundschaft zwischen Göttern und Menschen?

Die ganze Tragweite, die Thomas der die Freundschaft des Menschen mit Gott ermöglichenden *communicatio* zuspricht, lässt sich deshalb nur ermessen, wenn man seine Theorie der *caritas* auf dem Hintergrund der aristotelischen Freundschaftsanalyse sieht und danach fragt, in welchem Sinn die von Gott ausgehende Mitteilung seines göttlichen Lebens die Funktion eben der *κοινωνία* übernimmt, die Aristoteles zum Wesen jeder Freundschaft zählt. In den Augen des Philosophen ist es ja keineswegs selbstverständlich, von einer Freundschaft zwischen Göttern und Menschen zu sprechen, besteht doch die wahre und vollendete Freundschaft zunächst nur unter Gleichrangigen, die an Würde, Tugend und sozialer Stellung einander entsprechen.<sup>11</sup> Zwar kennt Aristoteles auch Freundschaften, die auf der Über-

legenheit eines der beiden Partner beruhen, wie sie zwischen Eltern und ihren Kindern, den Herrschern und ihren Untergebenen und überhaupt zwischen Älteren und Jüngeren bestehen, aber auch in ihnen erfüllt sich das Postulat der Gleichheit wenigstens in der Weise einer angemessenen Proportion zwischen den Liebenden, so dass der Bessere seinem Rang gemäß auch mehr geliebt wird.<sup>12</sup> Wo aber eine solche Verhältnismäßigkeit nicht mehr gegeben ist und jede Proportion zerbricht, da ist auch keine Freundschaft mehr möglich; wird der Anstand zu groß, dann stirbt auf beiden Seiten auch der Wille zum freundschaftlichen Beisammensein und zur vertrauten Intimität. Zu spüren ist dies schon im Verhalten gegenüber den Königen, überdeutlich sichtbar wird es für Aristoteles aber im Verhältnis zu den Göttern. Ihnen gegenüber gibt es nur Verehrung und Dankbarkeit, aber nicht das Gefühl der Freundschaft und Liebe; ihre Überlegenheit entrückt sie in eine Ferne, aus der weder sie auf den Menschen zutreten, noch die Menschen sich ihnen zuwenden können.<sup>13</sup> Zwar haben die Götter ihrerseits Gefallen an den Menschen, vorzüglich an den Weisen und Tugendhaften, aber was sie an ihnen lieben, das ist allein der Nachvollzug des Denkens im menschlichen Geist, das sich selbst denkende Denken der Gottheit schaut im νοῦς der Menschen wie in einem Spiegel sich selbst und findet Freude darin. Doch Freundschaft, die den Kreis des eigenen Lebens durchbricht und den anderen um seiner selbst willen erreicht, um ihm Gutes zu wünschen, ist dies nicht. Wenn schon menschliche Freunde einander vor allem darin dienen, dass sie sich zur Übung der Tugend anhalten und im Beispiel der sittlich guten Tat einander zur Hilfe auf dem Weg der Selbstvervollkommnung werden, wie kann dann die in ihrer Autarkie uneingeschränkt vollkommene Gottheit dem Menschen ein Freund sein?<sup>14</sup> Das aristotelische Freundschaftsideal ist nicht die den Niederen beschenkende Hilfe und nicht das verlangende Streben nach der Vollkommenheit des Höheren; sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbares Eigenes; eben φιλία, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen.

Es ist wahrhaftig kein geringes Unterfangen, wenn Thomas innerhalb der Begriffskoordination dieser Freundschaftskonzeption, die er in seinem Ethikkommentar mit fast skrupulöser Treue zum philosophischen Original nachzeichnet, die theologische Tugend der Gottesliebe bedenken möchte. Die wenigen «lyrischen» Hinweise des Aristoteles auf die Liebe zwischen Göttern und Menschen lassen sich unter äußerster Dehnung als Analogie zur *caritas* verstehen,<sup>15</sup> aber wo der Theologe bei dem Stagiriten in die harte Schule der philosophischen Analyse geht und nur mehr die unerbittliche Strenge des an der Beobachtung gewonnenen Begriffs kennt, da kann er als Fazit der Überlegungen zu einer möglichen Freundschaft zwischen Göttern

und Menschen nur notieren: non *adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur*, wo die Entfernung zwischen den Partnern der Liebe zu groß wird, da zerbricht der Freundschaftsbegriff, von dem bei Aristoteles die Rede ist.<sup>16</sup>

#### 4. Ein Seitenblick auf Nietzsche und Kant

Wie aber soll die Freundschaft zwischen Gott und Mensch gedacht werden, wenn dies innerhalb des aristotelischen Modells unmöglich ist? Die gedankliche Tragweite der thomanischen Deutung der Liebe als Freundschaft mit dem unendlichen Gott erschließt sich am besten aus einem Vergleich mit den beiden wirkmächtigsten Kritikern der christlichen Ethik, mit Nietzsches radikaler Destruktion der europäischen Moraltradition und mit Kants Vorwurf der Lohnmoral.<sup>17</sup> Die theologische Rezeption des aristotelischen Freundschaftsbegriffs durch Thomas verändert den Charakter der Moral von Grund auf: Sie ist nicht mehr zuerst Forderung an den Menschen, sondern dessen Antwort auf Gottes zuvorkommende Liebe, nicht Gehorsam gegenüber einem unpersönlichen Vernunftgesetz, sondern Freundschaft des Menschen mit Gott. Zur Abgrenzung gegenüber der modernen Wertphilosophie lässt sich auch sagen: Die christliche Moral lehrt nicht die Liebe zur Idee des Guten, sondern die Liebe zu Gott und den Menschen.<sup>18</sup>

Diese Unterscheidung lässt Nietzsches Einspruch gegen die unpersönlich-abstrakte Denkform ins Leere gehen, die er in den verschiedenen Ausprägungen der europäischen Moralphilosophie von Plato bis Kant ausmachen will: «Die ‹Tugend›, die ‹Pflicht›, das ‹Gute an sich›, das ‹Gute mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit› – Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftigung des Lebens, das Königsberger Chinesentum ausdrückt.»<sup>19</sup> Nietzsche selbst versteht den Spott auf Kants Vernunftmoral zwar zugleich als Fluch auf das Christentum und seine Ethik, wie er im Untertitel seines Werkes «Der Antichrist» zu erkennen gibt. Dabei bleibt ihm jedoch verborgen, in welche Nähe er zur christlichen Ethik und ihrer Vorstellung vom höchsten Glück des Menschen wider Willen tatsächlich gerät. Die Kühnheit seines Traums vom Übermenschen, der die Grenzen der menschlichen Lebensform sprengt, weist bei aller unübersehbaren Distanz zu den moralischen Lehren des Christentums eine überraschende Affinität zur Konzeption der Freundschaft des sterblichen Menschen mit dem lebendigen Gott auf, in dem Thomas die Grundaussage der christlichen Ethik zusammenfasst.

#### 5. Gottes Selbstmitteilung als Grundlage der Freundschaft

Als Freundschaft mit Gott kann das moralische Leben nämlich nur gedacht werden, wenn der Mensch darin über sein natürliches Dasein hinaus zu

einem neuen Sein erhoben wird, das seine eigenen Kräfte übersteigt. Eine theologische Konzeption, die das ethische Handeln des Menschen in personalen Kategorien als Freundschaft mit Gott denkt, setzt ein reales Mehr-Sein und Höher-Werden des Menschen, ein Über-Sich-Hinausgeführt-Werden voraus, das nur in Gott selbst zur Ruhe kommt. Thomas hat das letzte Ins-Ziel-Gelangen des Menschen und die höchste Erfüllung seiner Sehnsucht in der endgültigen Gemeinschaft mit Gott mit einer unerbittlichen Konsequenz zu Ende gedacht, die dem Traum vom Übermenschen in nichts nachsteht. Deshalb schreckt er auch nicht vor dem Satz zurück: «Die Liebe ist eine Tugend des Menschen, nicht sofern dieser Mensch ist, sondern sofern er durch die Teilhabe an Gottes Gnade selbst Gott und ein Sohn Gottes wird.»<sup>20</sup>

Der unendliche Gott selbst, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, ist zugleich das letzte Ziel seines Handelns. Durch den Glauben wird sich der Mensch dieser Hinordnung auf Gott bewusst. Indem er ihn als sein letztes Ziel erkennt, trägt er schon jetzt inchoativ das ewige Leben in sich, zu dem er in Gottes Gemeinschaft berufen ist.<sup>21</sup> In der Hoffnung richtet er sich unmittelbar auf die alles bestimmende Macht Gottes und erlangt in diesem Ausgriff auf die Erfüllung die Kraft, sich den Widerständen auf seinem irdischen Lebensweg entgegenzustellen.<sup>22</sup> In seiner theologisch-ethischen Theorie der Liebe geht Thomas noch einen Schritt weiter, indem er die Verbindung des Menschen mit dem Gott seines Glaubens und seiner Hoffnung als Freundschaft denkt. Gibt sich Gott dem Menschen im Glauben und in der Hoffnung jeweils unter einer bestimmten Rücksicht (als erste Wahrheit oder als machtvolle Hilfe) zu erkennen, so richtet sich die Liebe ohne jede Einschränkung auf ihn: «Die Liebe erreicht Gott, wie er in sich selbst ist.»<sup>23</sup> In der Liebe wird Gott des Menschen Freund und der durch einen unendlichen Abstand von ihm getrennte Mensch zum Freund Gottes. Durch die Liebe wird der Mensch schon jetzt über sich hinaus in «eine gewisse Gemeinschaft des Menschen zu Gott» (*aliqua communicatio hominis ad Deum*) geführt, die dadurch entsteht, dass der dreieinige Gott den Menschen zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft.<sup>24</sup>

Der Ausdruck *communicatio* lässt sich in seinem transitiv-dynamischen Aspekt mit einem der theologischen Gegenwartssprache vertrauten Begriff am besten als Selbstmitteilung Gottes übersetzen. Die denkerische Leistung des Thomas besteht darin, dass er den Begriff der *communicatio*, der für das griechische Wort *koinonia* steht, auf dem Hintergrund des biblischen Gottesbildes so interpretiert, dass er mit seiner Hilfe jene Gleichheit zu denken vermag, deren Fehlen für Aristoteles eine Freundschaft zwischen Göttern und Menschen ausschließt.<sup>25</sup> Der biblische Gott ist nicht der unbewegte Beweger und nicht das höchste Denken, das im endlichen Geist nur sein eigenes Wesen anschaut. Er ist der Gott der Liebe, der sich nach der Gemein-

schaft mit den Menschen sehnt und das Zusammenleben und den Austausch mit ihnen sucht; Thomas scheut sich nicht, Gottes Sehnsucht nach dem Menschen mit den Vokabeln *societas*, *convivere* und *conversatio* zu bezeichnen, die dem Bereich vertrauter menschlicher Kommunikation entnommen sind.<sup>26</sup>

Der dreieinige Gott legt selbst das Fundament, auf dem die Freundschaft des Menschen zu ihm entstehen kann, indem er sich in der Menschwerdung des Sohnes zu ihm hinabbeugt und sich im Abstieg der Liebe dem Menschen gleich macht. Indem aber Gott dem Menschen gleich wird, ist der Mensch zur Gleichheit mit Gott erhoben; durch die Abstiegsbewegung der göttlichen Liebe wird dem menschlichen Leben im Geheimnis der Inkarnation eine neue Würde geschenkt, die es der Liebe und Freundschaft Gottes wert machen. Thomas erkaufte die Möglichkeit, die Gottes- und Nächstenliebe des Menschen als Freundschaft mit Gott zu denken, nicht dadurch, dass er an der von Aristoteles geforderten Gleichheit unter den Freunden Abstriche vornimmt, so dass der Begriff der Freundschaft nur in metaphorischem Sinne auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch anwendbar wäre. Vielmehr denkt er das in Schöpfung, Menschwerdung und Erwählung am Menschen wirksame Handeln Gottes so, dass Gott die zur Freundschaft mit dem Menschen notwendige Gleichheit durch seine Initiative hervorbringt. Gottes schöpferische Liebe zieht den Menschen zu sich empor in die Gemeinschaft seines unzerstörbaren Lebens und verleiht ihm jene Auszeichnung und Würde, die eine Freundschaft mit ihm überhaupt erst ermöglicht.

#### 6. Aktive Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt

Wie soll man es sich vorstellen, dass das letzte Ziel des moralischen Handelns in der Freundschaft mit Gott besteht? Am besten nicht anders, als wir es uns von der Freundschaft unter Menschen wünschen. Wir werden einander zu Freunden, indem wir den anderen Gutes wünschen, unser Leben mit ihnen teilen und uns ihre Ziele und Anliegen zueigen machen. Nichts anderes geschieht in der Freundschaft des Menschen mit Gott: Wir machen uns seine Sache zueigen und stellen uns ihm für sein Wirken in der Welt zur Verfügung – nicht aus eigenen Kräften, sondern weil wir durch seine Berufung und Gnade dazu befähigt werden. Der Gedanke der Selbstmitteilung Gottes ermöglicht es der christlichen Ethik, das moralische Handeln des Menschen als aktive Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt zu denken: Gott handelt nicht anders in der Welt als durch unser Handeln, das er in seiner schöpferischen Liebe trägt und hervorbringt.

Weil Gottes ewige Liebe schöpferische Selbstmitteilung an den Menschen ist, wird dieser durch sie zu einem neuen Sein-Können erhoben, das ihn über sich selbst hinausführt. Insofern der Mensch in der Freundschaft

mit dem lebendigen Gott die Grenzen seines natürlichen Daseins übersteigt, liegt auch der christlichen Ethik die Vorstellung einer letzten Lebenssteigerung zugrunde – jedoch nicht als Steigerung eines triebhaft-dionysischen Lebensrausches, sondern als Vollendung dessen, was den Menschen in seinem Menschsein auszeichnet: seiner Fähigkeit, Gott und den Nächsten zu lieben und in seinem Denken, Fühlen und Handeln dem Licht der Vernunft zu folgen. Der neue Mensch, der zur Freundschaft mit Gott berufen ist, transzendiert sich selbst – jedoch nicht durch die Projektion des eigenen Ichs ins Übergroße, sondern indem er das ewige Kreisen um die eigenen Wünsche durchbricht und sich Gott für sein Handeln in der Welt zur Verfügung stellt. Es gehört zu dem paradoxen Ineinander von Lebensverlust und Lebensgewinn, das nach der Logik des Evangeliums den Weg der Liebe bestimmt (vgl. Mk 8,35: «Wer sein Leben retten will, wird alles verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangelium willens verliert, wird es retten»), dass der Mensch eine letzte Erfüllung nur im spontanen, selbstvergessenen Einsatz für die Sache Gottes findet. Das biblische Bild des neuen Menschen stellt uns ein Ziel vor Augen, zu dem wir das ganze Leben hindurch unterwegs bleiben. Aber es ist dem Traum vom Übermenschen dadurch überlegen, dass es die Vergänglichkeit des irdischen Daseins mit seinen schmerzlichen Entbehrungen und Mängeln nicht leugnen muss, sondern auch seinen dunklen Seiten illusionslos ins Auge blicken kann.

### 7. Der Verdacht der Lohnmoral

Die Theorie des anfanghaften Glücks, zu dem der Mensch auf dem als Freundschaft mit Gott gedachten Weg der Liebe findet, widerlegt den Verdacht, die christliche Ethik beruhe auf einem Ressentiment gegen das Leben und einer Geringschätzung des zerbrechlichen Glücks, das dieses dem endlichen Menschen bieten kann. Doch beschwört die christliche Ethik, indem sie dieses Missverständnis nach der einen Seite hin zurückweist, nicht den entgegengesetzten Verdacht einer jenseitsorientierten Lohnmoral herauf? Kann der eudämonistische Charakter der christlichen Moral in einem Sinn verstanden werden, der die Verwechslung mit einer heilsegoistischen Strategie der Lohnerwartung ausschließt?

Indem der Weg der Liebe den Menschen bereits in diesem Leben mit dem dreieinigen Gott als seinem letzten Ziel verbindet, empfängt dieser in der Liebe tatsächlich einen «Lohn»: die Gegenwart Gottes als des *summum bonum* (= höchsten Guts), durch die schon jetzt das ewige Leben inchoativ ergriffen wird. Dennoch lehrt der Weg der Liebe keine Lohnmoral im Sinne einer äußeren, der Liebe fremden Kompensation für ihren Einsatz. Indem der Mensch Gott als sein letztes Ziel und höchstes Gut erkennt, das würdig ist, um seiner selbst geliebt zu werden, erlangt er durch die Hingabe an dieses



objektiv erfüllende Gut die höchste Vollendung seines Menschseins. Die Hingabe an Gott und die Erfüllung des Liebenden sind keine Gegensätze, sondern zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die in einer als vollkommen gedachten Liebe zusammenfallen. Deshalb darf auch die Beziehung, in der das Glück zum Tun der Liebe und zu den Tugenden steht, in denen diese wirksam wird, nicht nach Art einer Zweck-Mittel-Relation verstanden werden. Das Tun der Liebe ist kein Mittel zu anderen Zwecken und keine Strategie zur Planung des eigenen Glücks. Gleiches gilt für den Zusammenhang zwischen Tugend und Glück, der nicht als instrumentelles Verhältnis, sondern richtigerweise nur modal aufgefasst werden darf: Wir handeln nicht tugendhaft, *um* glücklich zu werden, sondern wir sind glücklich, *indem* wir ein gutes Leben zu führen versuchen. Der Weg einer vernunftgemäßen Lebensführung, auf dem sich der Mensch von Gottes Liebe zum Guten geleiten lässt, ist nach dieser inklusiven Bestimmung eine notwendige Voraussetzung oder besser: selbst ein Weg und eine Weise des zerbrechlichen Glücks, das sich der Mensch in seinem irdischen Dasein in mühsamen Schritten erwirken kann.

Zudem ist daran zu erinnern, dass die christliche Ethik verlässliches Glück nicht als immanentes Ziel menschlichen Strebens, sondern nur als Ausdruck der Treue Gottes zu seiner Verheißung in Aussicht stellt. Während in der philosophischen Ethik der Gedanke des gelingenden Lebens das letzte umgreifende Lebensziel eines Menschen umschreibt, von dem her sich seine einzelnen Handlungen als mehr oder weniger geglückte Teilmomente eines einheitlichen Lebensplanes verstehen lassen, ist der Begriff der *beatitudo* innerhalb der christlichen Ethik weniger ein moralischer, denn ein theologischer Begriff. Menschliche Praxis findet ihren letzten Einheitspunkt nicht in einem immanenten Ziel, sondern sie vollendet sich in der Gemeinschaft mit Gott als dem einzig erfüllenden Gut. Wegen des transzendenten Charakters der *beatitudo*, die gleichwohl bereits in diesem Leben in der Freundschaft mit Gott antizipiert wird, kann die christliche Ethik auch der Zerbrechlichkeit des irdischen Glücks und der Erfahrung menschlichen Scheiterns ins Auge blicken, ohne einer tragischen Weltauffassung das Wort reden zu müssen.

Dennoch ist der Weg des Menschen zu Gott nicht als Vorbereitung auf den postmortalen Empfang einer künftigen Glückseligkeit gedacht, wie es der Vorwurf einer jenseitsorientierten Lohnmoral unterstellt. Vielmehr erlangt der Mensch in der Freundschaft mit Gott bereits auf Erden ein anfanghaftes Glück, das aus seiner unvollkommenen Jetzt-Gestalt zur eschatologischen Vollendung führen wird. Da das irdische Glück durch Übel aller Art und unvorhersehbare Schicksalsschläge bedroht ist, bleibt dem Menschen, sofern zum vollkommenen Glück auch die «Gewissheit der Unverlierbarkeit» gehört, in seinem irdischen Dasein die Erfahrung vollkommenen Glücks

versagt.<sup>27</sup> Dennoch steht ihm diese im Modus der anfanghaften Vorwegnahme schon jetzt offen, indem er sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf sein letztes Ziel bezieht und sein Handeln daran ausrichtet.

Der Lohnmoral-Verdacht verkennt dagegen, dass die in personalen Kategorien vorgestellte Gegenwart des höchsten Guts keinen fremden, dem Weg der Liebe äußerlich bleibenden Lohn in Aussicht stellt. Vielmehr ist das Gegenwärtig-Sein Gottes als des höchsten Guts so zu denken, dass die Liebe ihr eigenes Ziel erreicht und die wesensgemäße Vollendung des Menschen in nichts anderem als in diesem endgültigen Ins-Ziel-Gelangen der Liebe besteht. In die Kategorien der thomanischen Handlungsanalyse übersetzt bedeutet dies: Das Gegenwärtigsein des Zieles löst Freude aus und bewirkt Glück, aber diese Freude und dieses Glück sind nicht das Motiv, warum das Ziel erstrebt wird. Nur das höchste Gut, das sein Streben restlos erfüllt, kann dem Menschen als letztes Ziel dienen.<sup>28</sup> Doch ist nicht das Zur-Ruhe-Kommen des Verlangens das erhoffte Gut, sondern umgekehrt treten Ruhe und Freude ein, weil das vollkommene Gut gegenwärtig ist. Wer von der Liebe reden will, muss von dem Glück reden, das sie bewirkt, anders geht es nicht. Das heißt aber nicht, dass die Liebe nur um des Glückes willen liebt, das ihr verheißen ist.

Weil der an die Adresse der christlichen Ethik gerichtete Eudämonismus-Vorwurf den zweckfreien Charakter der *visio beatifica* missversteht, wird der biblische Gedanke, dass Gott das «Erbe» und der ewige «Lohn» der Gerechten ist (vgl. Ps 16,5; Weish 5,15; Lk 12,32), zwangsläufig als Ausdruck einer egoistischen Lohnmoral missverstanden. Wie wenig dies dem biblischen Ethos gerecht wird, ist schon daraus ersichtlich, dass sich der Unsterblichkeitsglaube auf dem Boden des Alten Testaments erst sekundär und sehr spät entwickelt hat. Ihm liegt nicht die Erwartung eines zukünftigen Lohnes zugrunde; er ist vielmehr ein Ausdruck der Hoffnung, dass die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott über den Tod hinaus erhalten bleibt.<sup>29</sup> Der biblische Mensch hofft nicht darauf, mit Gottes Hilfe *etwas* zu erhalten, sondern er hofft auf *Gott selbst*. Er will sich nicht durch ein tugendhaftes Leben der zukünftigen Hilfe seines Gottes vergewissern, sondern er vertraut darauf, dass er auch durch den Tod nicht von dem Gott getrennt wird, der schon jetzt das höchste Gut seines Lebens ist. Daher heißt es in dem bekannten Kirchenlied von *Angelus Silesius* «Ich will dich lieben, meine Stärke» in dessen letzter Strophe;

«Ich will dich lieben, meine Krone,  
Ich will dich lieben, meinen Gott;  
Ich will dich lieben ohne Lohne,  
Auch in der allergrößten Not;  
Ich will dich lieben, schönstes Licht,  
Bis mir das Herze bricht.»<sup>30</sup>

Dagegen verändert Kants postulatorische Hoffnung auf Gott nicht nur das Verhältnis von Moralität und Glück, sondern auch den Gottesgedanken selbst. Gott ist für Kant nicht mehr die Erfüllung und das höchste Glück des Menschen, sondern nur der oberste Diener des sittlichen Weltzwecks, den zu denken um der Sinnhaftigkeit moralischen Handelns willen notwendig ist. Weil es in dieser endlichen Welt keinen gerechten Ausgleich von Moralität und Glück gibt, muss Kant ein allmächtiges Wesen als Urheber einer gerechten Weltordnung im Jenseits postulieren. Paradoxe Weise trifft der Vorwurf, dass der Mensch Gottes Hilfe erst im Jenseits braucht, auf die philosophische Konstruktion einer postulatorischen Hoffnung viel eher zu als auf den Gottesgedanken der christlichen Ethik. Die menschliche Vernunft kann es nicht hinnehmen, dass zwischen dem moralischen Leben und dem tatsächlichen Glück der Menschen ein letzter Widerspruch bestehen bleibt. Des Glückes würdig zu sein, aber seiner nicht teilhaftig zu werden, das ließe das Los des Menschen unannehmbar erscheinen. So verlegt Kant das Streben nach Glückseligkeit, das im irdischen Leben unter keinen Umständen die Motivation der Sittlichkeit bestimmen darf, an das Ende des moralischen Lebens, indem er in der postmortalen Existenz des Menschen einen Ausgleich von Moralität und Glück als Gegenstand vernünftiger Hoffnung fordert.<sup>31</sup>

Die Hoffnung auf Glück darf uns nicht zum moralischen Leben bewegen, aber sie darf, soll moralisches Handeln als sinnvoll gedacht werden können, am Ende auch nicht für immer enttäuscht werden. Kant nahm für sich in Anspruch, den christlichen Gottesgedanken in der Form eines philosophischen Vernunftglaubens und einer postulatorischen Hoffnung gerettet zu haben. Zugleich veränderte er die biblische Gottesvorstellung jedoch, indem er sie durch den Versuch, die Religion auf die Ethik zu gründen, dem Kriterium der Praxisrelevanz unterstellte. In diesem funktionalen Rahmen kann Gott nur noch als äußere Garantie des Glücks verstanden werden, während nach biblischem Verständnis seine ewige Gegenwart selbst das unzerstörbare Glück des Menschen ausmacht.

### 7. Fehlentwicklungen der christlichen Ethik

Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass die aufgezeigte Fehlinterpretation der eudämonistischen Grundlagen der christlichen Ethik nicht nur ihre Außenwahrnehmung durch die neuzeitliche Religionskritik beeinflusste, sondern jahrhundertlang auch den Stil der kirchlichen Moralverkündigung und das religiöse Selbstverständnis vieler Gläubiger prägte. Ausläufer der Hoffnung, sich durch moralische Pflichterfüllung den Himmel erkufen zu können, finden sich bis heute in Gebetstexten der Kirche. So stößt man im offiziellen, für den liturgischen Gebrauch als «authentisch» vorge-

schriebenen Messbuch für das deutsche Sprachgebiet auf die Übersetzung einer Tagesoration (zum 25. Sonntag im Jahreskreis), die in mehrfacher Hinsicht fehlerhaft und sinnentstellend ist:

«Heiliger Gott,  
 du hast uns das Gebot der Liebe  
 zu dir und zu unserem Nächsten aufgetragen  
 als die Erfüllung des ganzen Gesetzes.  
 Gib uns die Kraft,  
 dieses Gebot treu zu befolgen,  
 damit wir das ewige Leben erlangen.»

Der erste Satz dieser liturgischen Oration gibt nach der feierlichen Gebetsanrede an den heiligen Gott die Zusammenfassung aller Einzelgebote in dem biblischen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zutreffend wieder. Der zweite Satz erweckt den Eindruck, die Hoffnung auf das ewige Leben fungiere in der christlichen Moral als subjektives Motiv der Erfüllung des Liebesgebots («damit wir das ewige Leben erlangen»). Liefert die Übersetzung dieser Oration nicht einen sprechenden Beweis für die Richtigkeit der aufgezeigten philosophischen Kritik an der angeblichen Lohnmoral des Christentums?

Es lohnt sich, einen Blick in das lateinische Original zu werfen. Hier verbindet sich die formgerechte Gebets Sprache römischer Orationen mit höchster gedanklicher Präzision:

«Deus, qui sacrae legis omnia constituta  
 in tua et proximi dilectione posuisti,  
 da nobis, ut, tua praecepta servantes,  
 ad vitam mereamur pervenire perpetuam.»

Die Gebetsbitte richtet sich hier nicht unmittelbar auf das ewige Leben als direkt intendierten Gegenstand der Hoffnung, sondern darauf, dass wir es verdienen («mereamur»), zum ewigen Leben zu gelangen. Frei nach Kant ließe sich übersetzen: «Gib, dass wir würdig werden, zum ewigen Leben zu gelangen.» Wichtig ist dabei, dass nicht das Erlangen eines Besitzes («das ewige Leben»), sondern das Ins-Ziel-Gelangen der Liebe («zum ewigen Leben») erbeten wird; näherhin geht es darum, dass wir durch Gottes Erbarmen würdig werden, zum Ziel des ewigen Lebens zu gelangen. Dies geschieht nicht erst nach unserem Tod durch ein miraculöses Eingreifen des allmächtigen Gottes, sondern indem wir schon jetzt der Weisung Jesu folgen, Gott und den Nächsten zu lieben. Wörtlich müsste die lateinische Partizipialkonstruktion «tua praecepta servantes» folgendermaßen übersetzt



werden: «Gib, dass wir, die wir deine Gebote befolgen, verdienen ...». Eine dem Sprechrhythmus liturgischer Gebete angemessene Wiedergabe, die den eschatologischen Richtungssinn des christlichen Ethos korrekt ausdrückt, könnte lauten:

«Heiliger Gott, du hast uns das Gebot,  
der Liebe zu dir und zu unserem Nächsten aufgetragen,  
als die Erfüllung des ganzen Gesetzes.  
Gib, dass wir würdig werden,  
zum ewigen Leben zu gelangen,  
indem wir deine Gebote erfüllen.»

Der richtig wiedergegebene Inhalt dieses Gebets stimmt mit der theologisch-ethischen Analyse der Struktur des moralischen Handelns der Christen und seiner Zusammenfassung im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe überein: Die Bitte richtet sich nicht auf einen jenseitigen Ausgleich als Kompensation für ein verfehltes, zu kurz gekommenes Leben, sondern darauf, dass die Gläubigen eines unzerstörbaren Glücks in der nie endenden Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott würdig werden. Dies geschieht nicht anders, als indem sie das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten mit Gottes Hilfe treu zu erfüllen trachten. Dadurch beginnt – die proleptische Struktur der christlichen Hoffnung drückt den eschatologischen Charakter dieses Ethos aus – schon jetzt das unzerstörbare, ewige Leben, das sich in ihrer postmortalen Existenz für immer vollendet. Die Hoffnung auf ewiges Leben findet schon auf Erden ihre anfanghafte Erfüllung im Tun der Liebe, das als Freundschaft mit Gott keinen anderen Lohn als den der eigenen Vollendung mehr erwarten muss.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. III Sent. d. 27 q. 2 a. 1.
- <sup>2</sup> Ebd.
- <sup>3</sup> Ebd.
- <sup>4</sup> Vgl. NE 1179 a 23; In Ethicorum X, 13 – nr. 2133-2135.
- <sup>5</sup> III Sent. d. 27 q. 2 a. 1 s.c.
- <sup>6</sup> Ebd. Ad 7.
- <sup>7</sup> S. th. II-II, q. 23, a. 1.
- <sup>8</sup> Qdl. I q. 4 a. 3 ad 1.
- <sup>9</sup> S. th. II-II, q. 23, a. 1.
- <sup>10</sup> NE 1159 b 24-1160 a 30.
- <sup>11</sup> NE 1157 b37-1158 b 1.
- <sup>12</sup> NE 1158 b 23-26.

<sup>13</sup> NE 1158 b 35-1159 a 6.

<sup>14</sup> NE 1179 a 23-29.

<sup>15</sup> NE 1179 a 30-31 (In Ethicorum X, 13 – nr. 2134).

<sup>16</sup> In Ethicorum VIII, 7 (nr. 1635).

<sup>17</sup> Vgl. dazu E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i.Br. 2007, 557ff.

<sup>18</sup> Selbst für Max SCHELER, den schärfsten Kritiker des apersonalen Charakters einer philosophischen Vernunftmoral ist eine Freundschaft zwischen Gott und den Menschen undenkbar. Die Idee Gottes kommt für ihn nicht als Vorbild in Frage, da es widersinnig sei, «daß eine endliche Person die unendliche Person selbst zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell solcher Vorbilder nehme» (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, 573).

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Nr. 11, in: DERS., *Werke*, hg. von G. Colli und M. Montinari, VI/3, 175.

<sup>20</sup> De caritate 2,15: «Caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei.»

<sup>21</sup> Vgl. S. th. II-II, q. 4, a. 1.

<sup>22</sup> Vgl. S. th. II-II, q. 17, a. 2-6.

<sup>23</sup> S. th. II-II, q. 23, a. 6.

<sup>24</sup> S. th. II-II 23,1: «Quoniam igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari.»

<sup>25</sup> Vgl. NE VIII,9 (1158 b 35- 1159 a 6).

<sup>26</sup> Vgl. In 2 Sent. 32, 2 und dazu E. SCHOCKENHOFF, *The Theological Virtue of Charity* (II a IIae, qq. 23-46), in: ST.J. POPE (Ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington 2002, 244-258, bes. 246ff.

<sup>27</sup> R. LEONHARDT, a.a.O., 208.

<sup>28</sup> Vgl. S. th. I-II, q. 2, a. 7: «Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum.»

<sup>29</sup> Vgl. G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 59-110.

<sup>30</sup> *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, hg. von H. Becker u.a., München<sup>2</sup>2003, 292. In der Fassung von 1657 heißt es: «Ich will dich lieben sonder Lohne (= ohne Lohn).»

<sup>31</sup> Vgl. KpV A 220-230.



PETER HÜNERMANN · TÜBINGEN

## JESUS CHRISTUS, UNSER FREUND

*Eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu von Nazareth*

In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums findet sich ein denkwürdiges Wort: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» (Joh 15,15). Indem Jesus Christus die Jünger seine Freunde nennt, präsentiert er sich zugleich als Freund der Seinen. Und der hinzugefügte Satz unterstreicht dies: «...denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.» Zur Freundschaft gehört das Teilen, das Sich-Erschließen und Öffnen füreinander. Herausgehoben wird in dem Satz, dass Jesus «keine Geheimnisse» vor den Seinen hat. Er hat ihnen alles mitgeteilt, und dieses «alles» bezieht sich nicht auf die Fülle von Belanglosigkeiten, die auch zum menschlichen Leben gehören. Es bezieht sich auf das Innerste im Leben Jesu Christi, auf das, was er vom Vater gehört hat. Das Johannesevangelium bezieht Jesu Tun und Lassen, seine Verkündigung wie seine Trostworte immer wieder auf den Vater. Wort und Tat sind das, was ihm vom Vater her zukommt und was den Kern seiner Taten und Worte ausmacht. Fast in jedem Kapitel des Johannesevangeliums kommt – oft mehrmals – eine solche Wendung vor. Der Satz – «Ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» – bekräftigt demnach, dass die Freundschaft Jesu alles umgreift, weil er sich den Jüngern ganz erschlossen und mitgeteilt hat.

Welche Bedeutung hat dieses Wort Jesu? Ist es eines von den zahlreichen Worten, Bildern und Metaphern, die das Verhältnis Jesu zu den Seinen, zu den Menschen bezeichnen? Oder kommt diesem Ausdruck eine besondere Dignität zu? Es ist auffällig, dass von den Osterwiderfahrnissen ab die Gleichsetzung von «meinem Vater» und «eurem Vater» (Joh 20, 17) auftaucht. Leitet die Abschiedsstunde – der Beginn der Verherrlichung des

*PETER HÜNERMANN, geb. 1929 in Berlin, 1949-1958 Studium der Philosophie und Theologie in Rom, 1955 Priesterweihe, 1961-1967 Studien in München und Freiburg i.Br.; 1971-1982 Professor für Dogmatik in Münster, 1982-1997 Professor für Dogmatik in Tübingen.*

Vaters und des Sohnes – die Gemeinsamkeit der Beziehung zum Vater ein? Ist dies die anbrechende Stunde vollendeter Freundschaft?

Aber nicht nur bei Johannes ist die Rede von der Freundschaft, der *philia*. Bei Matthäus findet sich das anstößige Wort: «Und wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.»<sup>1</sup> Fordert das Liebesgebot nicht grundsätzlich ein gleiches Maß der Liebe für den Nächsten? Der Kontext erschließt den Sinn der anstößigen Behauptung. Matthäus spricht von dem Zwiespalt, der sich aus der Verkündigung des Evangeliums und der Nachfolge Jesu Christi ergibt. Zitiert wird eine Beschreibung der eschatologischen Krisis, die sich beim Propheten Micha findet (Micha 7,6). Micha schildert «eine gespenstische Welt, in der einer dem Anderen das Leben zur Hölle macht. *«Glaubt nicht den Nachbarn! Traut nicht dem Freund! Vor der, die in deinem Schoß liegt, hüte die Pforte deines Mundes»* (Micha 7, 5)»<sup>2</sup>. Das Wort des Micha wird in der Folge zu einem apokalyptischen Topos, den Jesus aufgreift. Die Jünger werden in diese Gerichtssituation hinein gesandt. Es gilt der unbedingte Vorrang der Liebe zu Jesus Christus. Diese Sinnspitze kommt bei Lukas mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck: *«Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung. Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben, wird Zwietracht herrschen: Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei...»*<sup>3</sup>

Tritt im johanneischen Text die Unbedingtheit und Abgründigkeit der Freundschaft Jesu zu den Seinen ans Licht, so korrespondiert dem die Unbedingtheit der eingeforderten Freundesliebe auf Seiten der Glaubenden bei den Synoptikern. Wie ist solche wechselseitige Freundschaft theologisch zu erschließen?<sup>4</sup> Stellt man sich solchen Fragen, dann wird man gut daran tun, zunächst einmal auf den geschichtlichen Sprachgebrauch der Worte *«Freund»*, *«Freundschaft»* zu achten und jene Reflexionen – wenigstens die wichtigsten – wach zu rufen, die sich damit im Verlauf der Geistesgeschichte verbunden haben.

#### I. DAS «NOTWENDIGSTE» IM LEBEN – EIN «MAXIMUM»

Der Traktat des Aristoteles über die Freundschaft im 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik zeigt – im Aufweis der verschiedenen Typen von Freundschaft, der Schwächen und Gefährdungen, der Verkehrungen der Freundschaft – wie die zuvor behandelten Tugenden mit ihren jeweiligen Begrenzungen in die zwischenmenschlichen Verhältnisse und Konkretionen hinein zu übertragen sind. Dabei geht es nicht um eine beliebige Dimension des Lebens, in der die Tugenden zu praktizieren sind. Die Freundschaft,



und zwar Freundschaft in ihrer vollkommenen Gestalt, ist vielmehr die Form menschlichen Lebens, in der die Tugenden ihren authentischen Ausdruck und ihre eigentlichste Form finden.<sup>5</sup> So erscheint die Freundschaft als das «Notwendigste im Leben»<sup>6</sup>, wenngleich es sich bei der Freundschaft, die durch Offenheit, Anteilnahme, Austausch, Wohlwollen gekennzeichnet ist, um eine zugleich höchst gefährdete Größe handelt. Gelingendes Leben, erfülltes Leben setzt Freundschaft zwischen den Menschen als Form und Inhalt dieses Gelingens voraus. Diese Gestalt des Lebens aber ist in ihrer vollkommenen Form nicht nur sittlich gut, sondern ebenso schön und vernünftig.<sup>7</sup>

Setzt man gleichsam mit einem großen Sprung von Aristoteles über die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutungen und Wertungen der Freundschaft hinweg hinüber zu Kant, dann ergeben sich eine Reihe von strukturgleichen Linien. Der Königsberger Philosoph entfaltet seine Lehre von der Freundschaft im Kontext seiner Tugendlehre – wie der Verfasser der Nikomachischen Ethik. Zwar sieht Kant in seiner Metaphysik der Sitten die Freundschaft primär als das Verhältnis von zwei Personen<sup>8</sup>, öffnet sich aber in seinen Reflexionen durchaus auch – wie Aristoteles – für die gesellschaftliche Dimension. Der Mensch darf sich grundsätzlich nicht isolieren. Er ist gehalten und verpflichtet, sich den Anderen zu öffnen.<sup>9</sup> Kant unterscheidet die unterschiedlichen Anlässe und Ebenen, auf denen sich Freundschaft entfalten kann, und hebt – wiederum ähnlich wie Aristoteles – die «moralische Freundschaft» heraus, die «hin und wieder in ihrer Vollkommenheit» existiert.<sup>10</sup> Insgesamt ist Freundschaft für Kant «eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch danach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander) zu streben, von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine Pflicht»<sup>11</sup>. Auch bei Kant taucht so Freundschaft in ihrem ursprünglichsten und authentischsten Wesen als Bündelung der Tugenden bzw. Gesinnungen auf, als ein konkretes, zu vollziehendes «Maximum der guten Gesinnung gegeneinander».

Es mag hilfreich sein, zum Beschluss der Auswahl von Autoren noch L. Binswanger das Wort zu erteilen. Für ihn ist Freundschaft «Dasein in Form liebender Wirheit oder liebender Begegnung».<sup>12</sup>

Nimmt man die oben angeführten Aussagen aus dem Johannesevangelium und den Synoptikern wie die skizzierten philosophischen Reflexionen zusammen, so ergibt sich von diesen beiden Eckpunkten aus die Möglichkeit, die Messianität und die Menschlichkeit Jesu näher zu bestimmen und ihre wechselseitige Inklusion aufzuzeigen. Eine solche Linie zu verfolgen, legt sich deshalb nahe, weil weder die Messianität noch die Menschlichkeit Jesu Christi in der dogmatischen Theologie des Abendlandes eine entscheidende Rolle gespielt haben.

## II. DIE FRAGE: WAS IST JESUS CHRISTUS?

Damit eine solche Behauptung nicht missverstanden wird oder einfach Kopfschütteln auslöst, ist sie kurz zu begründen. Von den Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon ab sind die Kernbegriffe der Christologie die «göttliche Natur» und die «menschliche Natur» Jesu Christi sowie die Bestimmung der Hypostasis, in der beide Naturen ihre Verbundenheit und Einheit besitzen. Die Problematik im Monotheletenstreit, wie der unverkürzte menschliche Wille mit dem göttlichen Willen in der Person Jesu Christi zusammenzudenken sei, ist noch ganz von diesen Begriffen her geprägt. Wird nach der Menschlichkeit Jesu in diesem Kontext gefragt, so wird auf das «Fleisch», die «Leidensfähigkeit» etc. verwiesen, d.h. auf jene Eigenschaften, welche die menschliche Natur im Unterschied zur göttlichen Natur auszeichnen. Es mag genügen, hier an die Worte Leo d. Gr. in seinem Tomus an Flavian zu erinnern: «Der Herr über das All verhüllte die Unermesslichkeit seiner Hoheit und nahm Knechtsgestalt an; der leidensunfähige Gott war sich nicht zu schade, leidensfähiger Mensch zu sein, der Unsterbliche, den Gesetzen des Todes zu unterliegen.»<sup>13</sup> Dass es eine Frage nach der «Qualität» der Menschlichkeit gibt, kommt nicht in den Blick. Es wird nur auf das geachtet, was allen Menschen gemeinsam ist, weil es zu ihrer Natur gehört. Was gemeint ist mit dem bewundernden Ruf: «Das ist ein wahrer Mensch!» entzieht sich einer solchen Denkweise. Dass es authentisches, wahrhaftes Menschsein und Zerrbilder von Menschsein oder Menschlichkeit gibt, ist mit den hier gebrauchten Kategorien von Natur und Hypostasis nur auf Umwegen sagbar. Soll es dennoch in dieser Denkweise näher bestimmt werden, so rekurriert man auf die Benennung von Akzidentien, beiläufigen Bestimmungen, die die zugrunde liegende Natur, griechisch *ousia*, so oder anders einfärben. Man sieht an diesem Beispiel, wie die leitende Kategorie dieser Denkweise – die jeweilige Natur gedacht als vorliegende oder zugrunde liegende Substanz – das Sprechen und Denken auf bestimmte Gleise lenkt. Die vorliegende bzw. zugrunde liegende Natur einer Sache, die Substanz, ist die leitende Kategorie im Kategoriensystem des Aristoteles und bleibt es über weite Jahrhunderte im abendländischen Denken.<sup>14</sup> Diese Vorherrschaft ist nicht selbstverständlich.

Abgesehen von einzelnen philosophischen Entwürfen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit bleiben die von der Kategorienlehre des Aristoteles vorgezeichneten Leitlinien im theologischen Denken bestimmend bis hin zu Kant, der eine veränderte Reflexionsform auf die Kategorienlehre einleitet. Diese Form des Zugangs führt über eine reiche Fülle von Zwischenstationen zu einem geschichtlichen und zugleich transzendentalen Denken, bzw. einem geschichtlichen Denken des Seins des Seienden.



Angeregt durch Wilhelm Dilthey und dessen Gesprächspartner Yorck von Wartenburg, aber auch aufbauend auf eigenen Analysen hat Martin Heidegger das Konzept einer fundamentalen Denkgeschichte entwickelt: eine Geschichte des Denkens, weil sich die fundamentalen Begriffe, in denen das Sein des Seienden erfasst wird, verändern. Heidegger spricht von der Epoche der Metaphysik, die in der zeitgenössischen Technik ausläuft. In Auseinandersetzung mit ihm haben Philosophen wie Bernhard Welte, Heinrich Rombach, Richard Schaeffler diesen Gedanken weiter verfolgt. Richard Schaeffler etwa spricht von einer «Gestaltverschiedenheit», einer Heteromorphie der Erfahrungsweisen. Er begründet dies durch den «Anspruch des Wirklichen», der zu einer «Vielfalt von Antwortformen nötigt, aus der die Vielfalt der Erfahrungsweisen hervorgeht.» Hier zeichnet sich für Schaeffler ein geschichtlicher Prozess ab. Damit aber werden aus den immer vorausgesetzten regulativen Ideen, die in jeder Erfahrungsweise impliziert sind, «Inhalte einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung», so Richard Schaeffler in der Hinführung zu seinem Werk «Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit».<sup>15</sup>

Unabhängig und doch ähnlich hat Hermann Krings in seiner «Transzendentalen Logik»<sup>16</sup> aufgezeigt, wie im Vollzug des Denkens die jeweilige Kategorie bzw. die kategoriale Synthesis entspringt, und zwar vermittelt einer «transzendentalen Erfahrung» – dies korrespondiert mit Schaefflers «Anspruch der Wirklichkeit» – die zugleich die Selbstheit des Menschen zu sich selbst vermittelt, wie das Erkannte als erkanntes Seiendes erschließt. «Indem das transzendente Ich in der Aktualisierung des Gehaltes selber zu einer Gehaltlichkeit kommt, wird es bestimmtes Ich».<sup>17</sup> Damit gibt es eine unabsehbare Fülle von Kategorien, es gibt eine Denkgeschichte, die keineswegs zum Relativismus führt.<sup>18</sup>

Die Denkgeschichte in ihrer Pluralität führt weder zum Relativismus eines beliebigen Nebeneinanders, noch bedeutet sie, dass die früheren Deutungsweisen einfach abgetan, gleichsam totes «Archivmaterial» sind. Klassisches metaphysisches Denken hat, dies zeigt sich gerade in der Christologie und generell in der Theologie, zu tiefen Verständnisformen des Glaubens geführt, Verständnisformen, die gleichwohl auch ihre Grenzen besitzen. Diese Grenzen zeigen sich gerade in den neuen Weisen der «transzendentalen Erfahrung» bzw. im je neuen, nicht ableitbaren «Anspruch der Wirklichkeit».

### III. WER IST JESUS VON NAZARETH?

Eine der grundlegenden Fragen, die über die Grenzen der traditionellen, metaphysisch<sup>19</sup> konzipierten Christologie hinaus führt, lautet heute: Wer ist Jesus von Nazareth? Diese Frage wird im Zeugnis des Neuen Testaments

in erster Linie mit dem Bekenntnis beantwortet: Jesus von Nazareth ist der Gesalbte, er ist der Messias.

Die Antwort scheint allzu simpel, weil das Wort «Christus», Messias, von den frühesten Zeiten der apostolischen Verkündigung und des christlichen Glaubens bereits zum Eigennamen Jesu geworden ist. Man überhört dabei völlig die Emphase, die in dem Bekenntnis «Jesus von Nazareth ist der Messias» liegt. Martin Hengel<sup>20</sup> bemerkt dazu: «Es gibt für die noch überwiegend judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Syrien *nur einen einzigen* χριστός, ebendiesen Jesus, der gekreuzigt wurde, und keinen anderen, darum heißt er schon in den frühesten christlichen Texten allein Ἰησοῦς χριστός, bzw. inversiv χριστός Ἰησοῦς, und in den theologischen Auseinandersetzungen kann Paulus pointiert, ja provozierend hinzufügen: «der gekreuzigt worden ist.» Dieser eine und einzige Messias «starb für uns».<sup>21</sup> Es ist nicht nur ein leidender Gerechter, der hier stirbt, ein Prophet, es ist der Messias, der für die Sünder stirbt. Es ist dieser Jesus Christus, den der Vater von den Toten erweckt.<sup>22</sup>

Dass die Bezeichnung Messias, Christus zum Eigennamen wird, obwohl er ein Bekenntnisinhalt ist, also etwas «über» den Menschen Jesus von Nazareth aussagt, ist höchst denkwürdig. Es scheint darauf hin zu deuten, dass es hier nicht um irgendeine beliebige Qualifikation des Jesus von Nazareth geht, sondern dass dieses Wort – zusammen mit dem Namen Jesus – seine Identität bezeichnet. Es ist ein Wort, das damit in ausgezeichneter Weise die Antwort bildet auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Jesus ist der Messias. Das Wort Messias gewinnt in der Sprache und im Bekenntnis der Glaubenden eine ganz eigene Form. Es gibt für die Christen nicht viele Messiasse. Das Wort gewinnt die Form eines *singulare tantum* in einem höchst zugespitzten Sinn. Es ist nicht einfach ein Wort, das eine Rolle bezeichnen würde, die in einer gegebenen Gesellschaft nur einer innehaben kann, etwa in dem Satz: «Jesus von Nazareth ist (der) König.» Auch mit solch einem Satz könnte man auf die Frage antworten: Wer ist Jesus von Nazareth? Es bestünde hier jedoch die Möglichkeit, wie Pilatus zu konstatieren: «Also bist du doch ein König?» (Joh 18, 37). Das Königssein wäre so eine *qualitas*, die an einem Subjekt gefunden würde. Der Eigenname «Christus» deutet auf etwa Anderes hin.

Wenden wir uns einer zweiten Antwort zu, mit der die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? beantwortet werden könnte, und zwar im Sinne des Johannesevangeliums: Ein einzelner Gläubiger, gleichgültig ob Petrus oder Johannes, könnte sagen: «Jesus von Nazareth ist mein Freund». Die Gemeinschaft der Gläubigen könnte sagen: «Jesus von Nazareth ist unser Freund». Bereits in der alltäglichen Vorstellung eines Unbekannten vor Dritten beantwortet der Satz: «Dies ist N.N., mein Freund» die schweigende Frage: «Wer ist dieser Unbekannte?» in einer eindrucklichen Weise. Der



Antwortende bzw. der Vorstellende tritt mit dem Wort: «Dies ist mein Freund» gleichsam mit seiner eigenen Identität in den Aufweis und in die Benennung der Identität des Unbekannten ein: «Du weißt, wer ich bin. Dieser ist mein Freund. Also weißt du, wer er ist». Einem solchen Satz können dann durchaus weitere Informationen nachfolgen: Er arbeitet dort, hat das studiert etc. Solche nachfolgenden Erläuterungen reichen an die Qualität der Erstaussage nicht heran, weil hier die Identität unmittelbar ins Spiel kommt.

Die Grundlage dieses Sprechens ist – wo es wahrhaftig ist – die Art und Weise, wie in der «moralischen» Gestalt der Freundschaft, um die kantische Terminologie zu gebrauchen, Menschen sich wechselseitig in «Liebe und Achtung» vereinen und mitteilen.<sup>23</sup> Zieht man die Analysen von Schaeffler und Krings mit heran, dass das Selbst des Menschen durch die Vermittlung des Begegnenden und der so sich erschließenden «transzendentalen Erfahrung» in seiner eigenen Identität konstituiert und vermittelt wird – diese Identität ist wesentlich auch sittlich geprägte Identität – so wird der Sinn der angeführten Rede «Er ist mein Freund» noch plausibler.

Die Antwort, welche der einzelne Gläubige oder die Gemeinschaft der Glaubenden gibt, ist also eine legitime und gültige Antwort auf die Frage: «Wer ist Jesus von Nazareth?» Allerdings wird ein Gläubiger ebenso wie die Gemeinschaft der Glaubenden solch einer Antwort etwas hinzufügen. Johannes würde diese Ergänzung so formulieren: «Aber nicht ich habe ihn erwählt, sondern er hat mich erwählt, und er hat mir alles mitgeteilt, was er vom Vater gehört hat». Paulus würde zur Ergänzung sagen: Er ist mein Freund, deshalb gilt für mich: «Was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat»<sup>24</sup>. Wer ist Jesus Christus? Er ist mein Freund, der diese Freundschaft gegründet hat und diese Freundschaft ist nicht eine von mehreren Freundschaften, sie ist von seiner Seite her «εις τέλος»<sup>25</sup>.

Die Frage stellt sich: Ist diese christliche Antwort auf die Frage: «Wer ist Jesus von Nazareth glaubwürdig? Ist sie überhaupt denkmöglich? Kant bekräftigt, gestützt auf Erfahrung, vollendete Freundschaft sei eine «praktisch-notwendige Idee», das «Maximum der guten Gesinnung», in der Ausübung unerreichbar, aber «von der Vernunft aufgegebene... ehrenvolle Pflicht».<sup>26</sup> Man erinnert sich unwillkürlich, wenn man die kantischen Ausführungen liest, an den doppelten Maßstab, den Anselm aufstellt, um Göttliches zu denken: «id quo maius cogitari nequit» und «id quod maius est quam cogitari possit». Mit dem ersten Maßstab rührt das Denken im Ausgang vom Endlichen und den dort vorfindlichen Vollkommenheiten an die Grenze des Göttlichen, gleichsam an den Saum Gottes. Mit dem zweiten Maßstab schwingen sich Denken und Sprechen auf, im Lob und Preis das Geheimnis Gottes zu bezeugen, das alles Denken und Sagen übersteigt. Es wird in

der kantschen Aussage über die Freundschaft als Maximum der guten Gesinnung so insinuiert, wie menschliche Vollendung in den Grenzbereich des Göttlichen führt, in den Bereich, der von Verschiedenheit und Berührung, Einheit bei bleibender Differenz, d.h. Teilhabe bestimmt ist.

Wird Jesus so als *der* Freund der Glaubenden, der Gemeinschaft der Glaubenden bezeugt, so wird er als jener bekannt, der in vollendeter Weise Mensch ist und deswegen in seinem Dasein ganz von Gott her bestimmt ist. Diese Identität aber wächst ihm – je und je – zu im Vollzug seiner Freundschaft zu den Menschen, also nicht ohne seine Geschichte. Zugleich aber ist er jener, der ereignishaft den geläufigen Lauf der Geschichte aufsprengt und aus dem faktischen Lauf der Geschichte nicht abzuleiten ist: Das Maximum der guten Gesinnung ist unerreichbar. Umgekehrt gewinnen die Glaubenden aus seiner Freundschaft ihre im Glauben und Setzen auf Jesus Christus jeweils sich vertiefende Authentizität und Identität. Sie sind in Glaube, Hoffnung und Liebe bereits gerechtfertigt und zugleich auf dem Weg der Vollendung.

#### IV. JESUS, DER CHRISTUS

Es erschließt sich von den hier skizzierten Überlegungen zur Freundschaft an sich und zur Freundschaft Jesu her ein Weg zum Verständnis des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. Der Weg zum Verständnis des Messiasgeheimnisses ist nicht einfach. Im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und das jüdisch geprägte Urchristentum schreibt Hengel: «Wir verstehen ... unter dem «Gesalbten» den von Gott erwählten und gesandten eschatologischen Heilbringer und Erlöser, der die endzeitlichen Verheißungen der Tora und der Propheten erfüllt, der in der ihm von Gott gegebenen Vollmacht das gestörte Verhältnis Israels mit seinem Gott in Ordnung bringt und eben dadurch Heil schafft. Entscheidend sind diese eschatologischen, alles Prophetische übersteigenden heilschaffenden Funktionen, bei denen man von einer besonderen Gottesgewissheit, ja, je und je von einer gewissen Handlungseinheit mit Gott selbst sprechen kann».<sup>27</sup>

Eine solche Gestalt eines eschatologischen Heilbringers findet man in den kanonischen Texten des Alten Testaments nicht einfach vorgezeichnet. Als Gesalbte Jahwes werden vielmehr die Könige in Israel bezeichnet, an einer Reihe von Stellen auch die Hohenpriester. Man hofft auf Gesalbte des Herrn, die den Willen Gottes erfüllen. Ihm treu sind. Aber das Bild solcher Gestalten wird nicht aufgesteigert zum «eschatologischen Heilsbringer». Hingegen gibt es Heilszusagen und Verheißungen, die einen endzeitlichen, d.h. irdische Zustände aufsprengenden Charakter haben. Insofern kann man von einer «Vorgeschichte» des Messias bzw. von messianischen Perspektiven in den kanonischen Texten des Alten Testaments sprechen.<sup>28</sup>



Messianische Gestalten werden erst im Frühjudentum ab dem ersten Jahrhundert vor Christus greifbar, so in den Psalmen Salomos.<sup>29</sup> Die messianischen Vorstellungen etwa in den Qumrantexten sind nicht einheitlich. Man spricht von mehreren Gesalbten, neben dem priesterlichen Messias gibt es einen königlichen Messias, gelegentlich wird ein prophetischer Messias genannt. Eine andere Variante bietet der äthiopische Henochtext<sup>30</sup> mit seinen Bilderreden<sup>31</sup>.

Von diesen messianischen Vorstellungen unterscheiden sich die neutestamentlichen Messiasaussagen deutlich. Jesus von Nazareth ist der Messias, der einzige und der endgültige. Sein Messiasgeheimnis tritt in seinem Wirken wie in seiner Verkündigung gleichsam schrittweise ans Licht. Die eschatologischen Verheißungen gewinnen in Machttaten eine geschichtliche, das heißt begrenzte, zeichenhafte Realgestalt, in denen das nahe kommende Reich Gottes aufleuchtet. Verkündigung und Machttaten gewinnen ihre Glaubwürdigkeit wesentlich durch Jesus selbst, durch den Geist, der aus ihm spricht und ihn leitet, durch seinen Umgang mit den Menschen, sein Zugehen auf und das Erleiden der Passion und durch die Osterereignisse.

Die neutestamentlichen Schriften – man denke etwa an den Hebräerbrief – entfalten entlang diesen Linien das Verständnis Jesu Christi. Der Hebräerbrief etwa greift auf die Gestalten des Mose und Aaron, wie auf die Heilsperspektiven und Heilsverheißungen zurück, die sich mit diesen Gestalten verbunden haben und erschließt von daher Jesus als den Messias, der die Sendung des Mose wie die Aufgabe des Aaron und seiner Nachfolger zur Vollendung bringt.

Hat man die Strukturen vor Augen, die sich in der Reflexion auf Jesus als *den* Freund der Glaubenden ergeben, dann kann man wohl zu recht sagen, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus, zu Jesus, dem Messias, im Grunde jenes «Maximum an guter Gesinnung» in jüdischer Sprache konjugiert und aussagt, das im Wort von Jesus als *dem* Freund ebenso ausgesagt ist. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit und das Recht, das Johannes in Anspruch nimmt, das Jesusereignis – und das ist Jesus Christus – das «Wort» Gottes zu nennen.

Der Messias ist gerade in seiner Messianität die Zusage, mit der Gott sich selbst den Menschen zusagt. Er ist das Verlauten jenes Wortes, das von Anfang an bei Gott ist und Gott ist. Dabei ist zu bedenken, dass «Wort» jenes Medium reiner Transparenz ist, das die Sache, um welche es geht, wie den Sprechenden da-sein lässt, in die Gegenwart des Angesprochenen einführt. Es sind «Schaumschlägereien», wenn Worte sich aufspreizen und die Aufmerksamkeit auf sich lenken, den Blick und das Ohr fesseln.

Von diesem hier nur angedachten Zusammenhang her lässt sich die traditionelle Christologie durchaus einholen.

Ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich von diesem Verständnis der Messianität und Freundschaft Jesu her: Ein Zugang zum Abendmahl und zur *communio* der Gläubigen.

Ist die Passion Jesu die Besiegelung seiner vollendeten Freundschaft mit den Menschen und zugleich der «Aufgang» seiner Verherrlichung (Joh 17), so wird verständlich, wie die Eucharistie das lebendige, wirksame Symbol seiner Verbundenheit mit den Seinigen ist; hier ist jene *communio* gegeben, die die glaubenden Menschen aneinander bindet, ihnen je neu und tiefer ihre Identität in der Begegnung mit Jesus vermittelt. Eucharistie ist – in diesem Sinne – Dasein der Gemeinschaft der Glaubenden, Ereignis der Kirche: Dasein in Form liebender Wirheit oder liebender Begegnung – um das Wort von Binswanger aufzugreifen – wie sie den Menschen durch Christus geschenkt werden kann.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Lk 12, 51-53; 14, 26f.; 17, 33 als Entsprechungen zu Mt 10, 34 bis 39. Der Text wird ursprünglich aus Q stammen.

<sup>2</sup> Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, (HThKNT I), Freiburg 1986, Bd. 1, 395.

<sup>3</sup> Lk 12, 51f.- Lk fügt das Logion, welches oben aus Mt zitiert wurde, in einer etwas veränderten Form Lk 14, 25 in einem anderen Kontexte ein. Vgl. dazu GNILKA, a.a.O. 393f.

<sup>4</sup> Wenn Gustav STÄHLIN – unter Berufung auf Herbert BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, in: Beiträge zur historischen Theologie 24 (1969) II, 10; 107, in: ThWNT IX, 127 – Mt 10, 35-37 deutet: «Jesus fordert für sich nicht das Gleichmaß der Nächstenliebe, sondern das Übermaß der Gottesliebe», so liegt das zumindest nicht unmittelbar auf der Hand.

<sup>5</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, VIII, 4; 1156b.

<sup>6</sup> A.a.O. VIII, 1; 1155a.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> «Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung», Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, II, A 152.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. A 149 – A 160.

<sup>10</sup> Ebd. 157.

<sup>11</sup> Ebd. A 152.

<sup>12</sup> L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich <sup>2</sup>1953, 219.

<sup>13</sup> DH 297.

<sup>14</sup> Vgl. die ausgezeichnete geschichtliche Übersicht über die Entwicklung der Kategorienlehre von Aristoteles bis zu Kant von H.M. BAUMGARTNER, G. GERHARDT, K. KONHARDT, G. SCHÖNRICH, Art. *Kategorie/ Kategorienlehre*, in: HWPPh, 4, 716-725.

<sup>15</sup> Freiburg-München 1995.

<sup>16</sup> Hermann KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964.

<sup>17</sup> A.a.O. 260.

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O. 262: «Der Einwand, diese Deduktion der Kategorien begründe einen Subjektivismus der Erkenntnis, ist nicht stichhaltig. Sofern ein Ich erst am personalen Gegenstand zum personalen Selbst wird, gehen die Kategorien allererst in der Intersubjektivität, genauer in der transzendentalen Interdependenz der Selbstwerdung hervor».



<sup>19</sup> Das Wort Metaphysik, metaphysisch wird hier im Sinne der Heideggerschen Terminologie gebraucht und meint nicht, dass sogenannte «metaphysische Fragen», etwa nach der Wahrheit, nach der Freiheit, nach dem Sinn von Welt und Dasein nicht gestellt werden dürfen. Heidegger stellt sich solchen Fragen durchaus, allerdings nicht auf jene spezifische Weise, wie sie in der Wirkungsgeschichte der klassischen griechischen Metaphysik gestellt wurden, sondern im Kontext seiner Frage nach dem Sein und dem Denken. Die sogenannten «letzten», «metaphysischen» Fragen sind nicht einfach an eine Repristinierung der griechischen Metaphysik gebunden.

<sup>20</sup> Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen 2001, 1.

<sup>21</sup> Röm 5, 8; vgl. auch 5, 6; 14, 9. 15; 1 Kor 8, 11; 15, 3; 2 Kor 5, 15; 1 Thess 5, 10; Gal 2, 21; 1 Petr 3, 18.

<sup>22</sup> Vgl. Gal 1, 1 u.ö.

<sup>23</sup> KANT, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* A 152.

<sup>24</sup> Gal 2,19.

<sup>25</sup> Joh 13,1.

<sup>26</sup> KANT, ebd.

<sup>27</sup> HENGEL – SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, 1.

<sup>28</sup> «Die überwiegenden Mehrzahl der neueren jüdischen Exegeten fasst aus kontroverstheologisch ebenso verständlichen wie für den alttestamentlichen Textbestand tatsächlich zutreffenden Gründen für den «Messias» zusammen, dass dieser Begriff ein eindeutig nachkanonisches Motiv bezeichne und man allenfalls von einer alttestamentlichen Vorgeschichte eines Messianismus sprechen könne». So Günther STEMBERGER, Art. *Messias/ Messianische Bewegungen* II, TRE 22, 618f.

<sup>29</sup> Vgl. Ps Sal 17, 21ff. 32. Hier wird der König, der Sohn Davids, der Gesalbte des Herrn, erbeten. Er reinigt das Volk und führt es in die Gerechtigkeit, unterjocht die Heidenvölker, die dann nach Jerusalem wallfahrten. Vgl. auch Ps Sal 18.

<sup>30</sup> ÄthHen 37-71.

<sup>31</sup> Vgl. zu diesen Angaben die Übersicht von STEMBERGER, *Messias/ Messianische Bewegungen* II, TRE 22, 622-624 (mit Literatur 629f.).





STEPHAN CH. KESSLER SJ · FRANKFURT A.M.

«FREUNDE IM HERRN»:  
DAS FREUNDSCHAFTSIDEAL  
DES IGNATIUS VON LOYOLA

*Die Spannung zwischen Freundschaft und Sendung  
als Ferment kirchlicher Erneuerung*

*Amicitia nostra ... non solum invicem nos,  
sed etiam ipsi domino sociabit.*

AUGUSTINUS VON HIPPO<sup>1</sup>

Freundschaft ist wahrscheinlich eher selten der erste assoziative Gedanke, der sich mit der Spiritualität des Ignatius von Loyola (1491–1556) verbindet. Gängiger erscheint die Redensart vom typisch jesuitischen Individualismus, der sich jedoch weder auf die ignatianischen Quellen noch auf das Gründungscharisma berufen kann. Auch wenn der geistliche Weg des Ignatius konsequent beim Menschen in seiner Geschöpflichkeit und Individualität ansetzt, so ist diese Spiritualität vor allem ein prozessorientiertes, dynamisches Geschehen, in dem Beziehungsfähigkeit und Kommunikation eine zentrale Rolle einnehmen. Ziel- und Höhepunkt der Exerzitien und damit auch der ignatianischen Frömmigkeit liegt in der «Betrachtung, um Liebe zu erlangen», die darauf gründet, dass die Liebe in freundschaftlicher Kommunikation und Aktion besteht.<sup>2</sup> Sowohl die Exerzitien als Primärquelle ignatianischer Geistigkeit wie auch in den Konstitutionen des Jesuitenordens, die den Impuls der Geistlichen Übungen in den Alltag eines gemeinschaftlichen und apostolischen Lebens übertragen, sind Aspekte von auf Liebe gründender Einheit ausdrücklich gegenwärtig.<sup>3</sup> Klug unterscheidende Liebe und Freundschaft gehören entgegen verbreiteter Vorurteile

*STEPHAN CH. KESSLER, geb. 1959, historische und theologische Studien in Freiburg i.Br., Dublin, München und Innsbruck; Dr. theol. 1986 Mitglied der Gesellschaft Jesu. Wissenschaftlicher Assistent in Freiburg; Lehraufträge in Luzern, Linz und München. Derzeit Regens am überdiözesanen Priesterseminar Sankt Georgen in Frankfurt a.M. Schwerpunkte: Kirchenväter, Ordensgeschichte, Priesterbildung.*

zur spezifischen Eigenart ignatianischen Vorgehens, ja zum unerlässlichen Kern dieser Spiritualität.<sup>4</sup> Der Geist freundschaftlicher Kommunikation verbunden mit dem Instrumentarium einer klugen Unterscheidung der Geister war und ist in Geschichte und Gegenwart immer ein Garant für die apostolische Fruchtbarkeit des Ordens der Gesellschaft Jesu. Des gleichen kann man an der bald 500-jährigen Geschichte des Jesuitenordens und anderer von Ignatius inspirierten Gemeinschaften ablesen, dass der Mangel an innerer geistlicher Verbundenheit, ichbezogene Individualität im Sinne von Unverfügbarkeit und kommunikativ unaufgearbeiteter Dissens ein Indikator für Phasen des Niedergangs waren und sind.

Entgegen dem oft wiederholten, aber deswegen keineswegs wahren bzw. sicher unzureichenden Urteil über Ignatius als strategisch denkendem Planer und straffem Organisator war der Ordensgründer durchaus ein Mensch, auf dessen Lebensweg Beziehungen und Freundschaften erhebliche Bedeutung hatten. Und anders als das auch von den Jesuiten zuweilen propagierte Ignatiusbild, muss der nüchterne und sicher zurückhaltend schüchterne Ordensgründer ein liebenswerter und charmanter Mensch gewesen sein. So notiert sein römischer Hausgenosse Pater Luis Gonçalves da Câmara (~1519-1575) in seinem Erinnerungsbuch über das alltäglichen Zusammenlebens mit dem «Vater Ignatius» trotz nicht weniger Zwanghaftigkeiten summarisch: «Immer ist er mehr zur Liebe hingeneigt, ja sogar so sehr, dass er ganz Liebe scheint. Und so wird er so universal von allen geliebt, dass man keinen in der Gesellschaft [Jesu] kennt, der nicht eine sehr große Liebe zu ihm hätte und der nicht urteilt, er werde sehr vom Vater geliebt.»<sup>5</sup> Jedenfalls klingt in diesem Zeugnis eine deutlich andere Tonalität an als in dem unhistorischen Bild vom höfisch-soldatischen oder asketisch willensbetonten Gegenreformer. Auch wenn aufgrund seiner sozialen Herkunft und seiner ritterlichen Ideale ebenso wenig ohne Überzeichnung in Inigo de Loyola eine zwanglos aus sich herausgehende Persönlichkeit gesehen werden kann, so scheint er bei aller Diskretion doch zu wirklicher affektiver Nähe fähig gewesen zu sein, wie seine umfangreiche Korrespondenz und nicht zuletzt sein Briefwechsel mit Frauen belegen.<sup>6</sup> Wohl am intensivsten ist diese affektiv-emotionale Dimension der Liebe bei Ignatius in dem nur durch Zufall überlieferten Geistlichen Tagbuch (Abk.: GT) ablesbar. Die Eintragungen aus dem Jahren 1544/45 dokumentieren einen Transformationsprozess, in dem Ignatius die «unterscheidende Liebe» (*discreta caritas*) und die «ehrfürchtige Liebe» (*amor reverencial*) als sein Lebensthema entfaltet und geistlich vertieft (GT 83,3: GGJ 379). Ehrfürchtige Liebe und liebevolle Ehrfurcht ist die Weise seines Begegnens und seiner Beziehung zu Gott, zur Welt, zu den Geschöpfen und nicht zuletzt zu den Menschen: «In diesem Zeitabschnitt schien mir, dass die Demut, Ehrfurcht und Ehrerbietung nicht furchtsam, sondern liebevoll sein sollte»

(GT 178: GGJ 402f). Dass die Betonung der Liebe bei Ignatius auch biographisch ernst gemeint ist und es sich nicht um ein rhetorisches Motiv handelt, reflektieren und unterstreichen die Satzungen bei der Aufzählung der Kriterien zur Charakterisierung des Generaloberen, in dem auch eine Art Selbstportrait gezeichnet wird. Dort wird von dem möglichen Kandidaten neben anderen Qualifikationen gefordert, dass «in ihm die Liebe zu allen Nächsten, in ausgezeichneter Weise aber zur Gesellschaft [Jesu] und die wahre Demut widerscheinen [muss], die ihn für Gott unseren Herrn und die Menschen sehr liebenswert machen» (Sa 725: GGJ 799). Etwas von dem für das höchste Leitungsamt im Orden geforderten liebenswerten Charme wird auch Ignatius selbst ausgestrahlt haben.

Die etymologischen Wurzeln des deutschen Wortstammes Freund (frî [frei]; frijôn [lieben]) verweisen darauf, dass es sich bei dem Phänomen der Freundschaft um eine zwischenmenschliche Beziehung handelt, in der sich «Freiheit» und «Liebe» in einer Weise begegnen, dass durch freundschaftliche Zuwendung menschliches Dasein Orientierung und Halt erfährt. Das wiederum erinnert an die spezifische Dynamik der Exerzitien in der Konzeption des Ignatius. In den von ihm verfassten Geistlichen Übungen geht es darum, den Willen Gottes in Freiheit zu erkennen («ohne sich bestimmen zu lassen durch irgendeine Anhänglichkeit, die ungeordnet wäre» – GÜ 21: GGJ 108) und wiederum in liebender Freiheit in einem Prozess der Wahl diesen Willen Gottes als eine Lebensentscheidung anzunehmen (GÜ 170–189: GGJ 174–182). Der Begriff «Freund» ist in den Exerzitien eng mit Jesus Christus verknüpft und auf ihn bezogen: Jesus hält seine entscheidende Berufungsrede «an alle Knechte und Freunde» in der zur Wahl hinführenden Meditation «Über die zwei Banner» (GÜ 146: GGJ 164). Ferner soll der Übende Christus als Tröster betrachten. Verdeutlicht wird das durch die Angabe, dass das Trösteramt Christi mit der Art «wie Freunde einander zu trösten pflegen» zu vergleichen ist. (GÜ 224: GGJ 198). Auf einer analogen Linie und ähnlich pragmatisch ist die Angabe, dass der Exerzitand mit Gott im Gebet umgehen soll «so wie ein Freund mit einem Freund spricht» (GÜ 54: GGJ 128). Thema und Terminologie übernimmt Ignatius aus dem für ihn lebensgeschichtlich bedeutsamen Buch der *«Imitatio Christi»*, das er im Prozess seiner Bekehrung 1523 entdeckt hatte und das ihn lebenslang begleitet hat. In diesem Traktat wird von der «vertrauten Freundschaft mit Jesus» gehandelt und in der es darum geht, «dass du [Jesus] allein mit mir redest und ich mit dir, wie der Liebende mit dem Geliebten zu reden und der Freund mit dem Freund umzugehen pflegt.»<sup>7</sup> Dieser freundschaftliche Aspekt des ignatianischen Charismas soll näher entfaltet werden.



1. Die Gnade der Gefährtschaft: Vom Kreis von «Freunden im Herrn» zum «apostolischen Leib»

«Allein und zu Fuß» kam Iñigo de Loyola als Pilger am 2. Februar 1528 nach Paris.<sup>8</sup> Sein entschiedener Vorsatz ist das Studium und die Suche nach Gesinnungsgenossen. In einem langsamen Prozess der Bekehrung hatte er nach dem Karriereknick der Verwundung seines Beines seine Berufung erkannt: Sein Ziel ist es, die größere Ehre Gottes zu suchen, indem er den Menschen hilft (*ayudar las almas*).<sup>9</sup> Spätestens seit der Rückkehr von der Pilgerfahrt nach Jerusalem war er überzeugt, dass seine Vision, den Seelen zu helfen, sich besser und wirksamer von einer Gruppe realisieren lässt als durch den Eifer eines Einzelnen. Ignatius beginnt aktiv Gleichgesinnte zu suchen und um sich zu scharen. Sie sollen durch die Bande gegenseitiger Hilfe, Unterstützung und Liebe miteinander verbunden sein. Im Hintergrund steht für Ignatius das frömmigkeitsgeschichtliche Motiv eines apostelgleichen Lebens (*apostolica forma vivendi*) bzw. der Gedanke, das Apostelkollegium um seinen Herrn Jesus nachzuahmen. Diese Idee war in den verschiedenen kirchlichen Reformkreisen der damaligen Zeit durchaus aktuell. Die humanistischen Tendenzen der Renaissance förderten besonders an den Universitäten die Neuentdeckung und Neubewertung der klassischen Topoi der Freundschaft in der antiken Literatur: Gemäß der platonischen und auch der stoischen Konzeption wurde Freundschaft als eine von Gegenseitigkeit, Offenheit und Gleichheit geprägte Beziehung der Zuneigung verstanden. Vor diesem frömmigkeits- und geistesgeschichtlichen Hintergrund suchte Ignatius an seinen jeweiligen Studienorten in Barcelona, Alcalà de Henares und Salamanca Mitstreiter. Doch war seinen ersten Bemühungen in der Gruppenbildung kein bleibender Erfolg beschieden (BP 80: 89f).

Um den kritischen Rückfragen der kirchlichen Autoritäten in Spanien bezüglich seiner Seelsorgepraxis zu entgehen, aber auch um «in größerer Zahl Gefährten für das Apostolat» zu finden, wechselte Iñigo an die damals angesehenste und größte Universität von Paris. Er hatte die feste Überzeugung, dass sich im internationalen akademischen Milieu erstens freier studieren lässt und dass sich dort vor allem Menschen finden, die wie er willens und bereit waren, in der Nachfolge Christi Gott zu dienen, indem sie den Menschen helfen. Zum inneren Leitfaden dieses Gruppenbildungsprozesses, der wie ein geistliches Logbuch die gemeinschaftliche Basis für das entstehende Beziehungsgefüge bildet, wurde das Notizbuch der Geistlichen Übungen. Mittels geistlicher Begleitung in der Dynamik der Exerzitien gelang es Ignatius erstmals in Paris, Menschen durch seine spirituelle Prägung definitiv zu einer stabilen Gruppe zusammenzuführen. Um ihn entstand ein Kreis von «Freunden im Herrn» (*amigos mios en el Señor*), wie die

Gruppe der ersten Gefährten sich selbst verstand, aus der später der Orden der Gesellschaft Jesu entstehen wird (Brief 12aB: BU 39). Die Bezeichnung «Freunde im Herrn» verrät nicht wenig über das Selbstverständnis der Gruppe. Sie bringt zum Ausdruck, dass diese Freunde ihren Lebensmittelpunkt nicht in sich selbst haben, sondern gleichsam «im Herrn». In ihm finden sie ihre Gemeinsamkeit und ihre Verbundenheit. Nicht die gegenseitige Sympathie oder eine rein menschliche Freundschaft sind das entscheidende Kriterium des Freundeskreises um Ignatius, sondern die allen gemeinsame Beziehung zum Herrn, den sie in Jesus erkennen.

Zunächst waren es sechs, dann neun Studenten, die sich den Idealen und der Vision des Ignatius angeschlossen haben.<sup>10</sup> Profiliert unter ihnen sind seine beiden Zimmerkollegen aus dem Collège Sainte Barbe. Auf sehr unterschiedliche und doch deutlich ignatianische Weise haben sie in der Spannung von Freundschaft und Sendung Kirchengeschichte geschrieben: Der savoyardische Priester Peter Faber (*Pierre Favre*) hat vor allem der Kirche nördlich der Alpen durch sein geistliches Tun wichtige Reformimpulse vermittelt, während der adelige Kleriker Franz Xaver (*Francisco de Javier*) aus Navarra durch seine Missionstätigkeit in Asien der Christenheit buchstäblich neue Welten eröffnet hat.

Immer wieder heben die frühen Berichte über die Gruppe der Gefährten um Ignatius hervor, dass der Kreis aus verschiedenen Nationen stammt und unterschiedliche soziale und kulturelle Milieus repräsentierte. Verbundenheit schufen neben den gemeinsamen Studien an derselben *Alma Mater* von Paris vor allem die gemeinsamen religiösen Erfahrungen der Geistlichen Übungen der Exerzitien, durch die deren Autor jedes Gruppenmitglied individuell einen Monat lang begleitet hat. Sie sprechen von «der Gnade der Gefährtschaft». Einer der Gefährten aus der Pariser Zeit, Diego Lainez beschreibt in einem frühen Dokument ein Jahrzehnt vor dem autobiographischen Bericht des Pilgers, wie diese ersten Gefährten einen freundschaftlich-verbindlichen Lebensstil pflegten: «Wir bestärkten uns teils im Gebet, in der Beichte und häufigen Kommunion, teils im Studium heiliger Dinge, teils durch die Ablegung eines Gelübdes, uns von dem erwähnten Tag an, ganz dem Dienst Gottes in Armut hinzugeben. ... Von Zeit zu Zeit gingen wir mit Proviant zum Haus des einen aus uns und hielten dort Mahlzeit, dann wieder ins Haus eines anderen. Verbunden mit den häufigen gegenseitigen Besuchen und Ermutigungen trug das, wie ich glaube, viel zu unserem Durchhalten bei. Gerade in dieser Zeit half uns der Herr besonders in der Wissenschaft, so dass wir darin ordentliche Fortschritte machten, wobei wir den Blick einzig auf die Ehre des Herrn und den Nutzen des Nächsten richteten.»<sup>11</sup> Obwohl die Gefährten kein Gemeinschaftsleben im Sinne einer strikten *vita communis* beginnen, da sie in ihren jeweiligen studentischen Unterkünften wohnen blieben, pflegen sie bewusst



ihre freundschaftliche Verbundenheit durch geistliche und vor allem kommunikative Elemente. Es wird eine brüderlich-egalitäre Gemeinschaft von auf apostolischen Dienst ausgerichteten Laien erkennbar. Sie waren einander Gefährten und ebenso Gefährten Jesu, denn «sie hatten untereinander kein Haupt und keinen anderen Oberen als Jesus Christus, dem allein sie zu dienen wünschten», indem sie den Menschen halfen.<sup>12</sup>

Die in Paris erfahrene und in den Gelübden vom Montmartre (1534) besiegelte Gefährtschaft der «Freunde im Herrn» bewährte sich auf dem Weg der Gruppe nach Venedig und Oberitalien. Obgleich sich das Hauptziel der Reise ins Heilige Land aufgrund der politischen Verhältnisse nicht realisieren ließ, blieben sie verbunden und fassten alle Beschlüsse einstimmig «wie unter Freunden in Christus». Zur wirklichen Entfaltung kam die gemeinschaftliche Idee auf dem Weg nach Rom und letztlich in dieser Stadt selbst: Nachdem Papst Paul III. (Farnese) die Pariser Magistri entsprechend ihrem Angebot, für Sendungen des Papstes zur Verfügung zu stehen, an verschiedene Orte gesandt hatte, stellte sich die Frage, ob und wie dieser Freundeskreis angesichts der Zerstreuung erhalten bleiben konnte. Die breit dokumentierte «Beratung der ersten Gefährten» aus dem Frühjahr 1539 zeigt deutlich wie trotz sehr unterschiedlicher Auffassungen, die gemeinsame geistliche Ausrichtung «mehr Frucht zu bringen» verbunden mit der Pflege des freundschaftlichen Umgangs zusammen mit dem Instrumentarium der geistlichen Unterscheidung in Gemeinschaft langsam zu einstimmigen Entscheidungen geführt hat. Es wurde das Problem erörtert, «ob wir so unter uns in einem Leib verbunden und vereint seien, dass uns keine noch so große leibliche Entfernung trennt ... Schließlich entschieden wir positiv, nämlich: Nachdem der gütigste und liebevollste Herr sich gewürdigt hat, uns so schwache Menschen und die wir aus so verschiedenen Gegenden und Sitten stammen, miteinander zu einigen und zu versammeln. ... Wir sollten zu einem Leib werden, und die einen sollten für die anderen Sorge tragen und um sie wissen zum größeren Gewinn für die Seelen.»<sup>13</sup> Hier wird das charakteristische Spezifikum der ignatianischen Konzeption von Freundschaft im Herrn offensichtlich: Zuerst wird sie als Initiative und Gabe Gottes erfahren und ist dann gleichzeitig ganz auf die apostolische Sendung zu den Menschen bezogen. Aus dem frommen Pariser Studentenzirkel wurde durch Ignatius und die Pädagogik der Exerzitien aufgrund der Freundschaft im Herrn ein «apostolischer Leib» (*cuero apostolico*) einer Gemeinschaft, die in der Spannung von Freundschaft und Sendung, von Kontemplation und Aktion leben soll.

## 2. Mystik ignatianischer Gefährtschaft: Gemeinschaft zur Zerstreuung

Ignatius wird in der Rückschau auf seinen geistlichen Weg die Bedeutung und Tiefe der freundschaftlichen Dimension in der von seiner Spiritualität

angeregten und von ihm gegründeten Ordensgemeinschaft mit dem visionären Erleben auf dem Weg nach Rom 1537 in Verbindung bringen. Diese Vision bildet die Summe seiner geistlichen Erfahrungen. In der Wegkapelle von La Storta vor den Toren der Stadt erhielt Ignatius im Gebet schauend die innere Sicherheit, «dass Gott, der Vater, ihn Christus, seinem Sohn zugesellte, dass er nicht mehr daran zu zweifeln wagte, dass Gott, der Vater, ihm seinen Sohn zugeselle.» (BP 96: 118). Diese Vision bildet in der gottmenschlichen Verschränkung der Gefährtenschaft den Gipfelpunkt der Innerlichkeit und Trinitätsmystik des Ignatius. Die spätere theologische Reflexion über dieses Ereignis durch Jeronimo Nadal (1507-1580), den Sekretär des Ordensgründers und prägenden Theologen des ignatianischen Charismas in der Frühzeit des Ordens, unterstreicht, dass Ignatius in der Gnade, die ihm in La Storta zuteil geworden war, eine Bestätigung gerade der freundschaftlichen und zugleich apostolischen Lebensweise der ersten Gefährten gesehen hat. Dieser kommuniale und auch ausdrücklich komunitär interpretierte Charakter der Gefährtenschaft mit Christus und der Gefährten untereinander kommt deutlich in einer Exhorte Nadals in Spanien zum Ausdruck: «In der Zeit, in der über die Bestätigung der Gesellschaft [Jesu] verhandelt wurde, ist dem P[ater] Ignatius, als er mit den Patres Faber und Lainez nach Rom kam, im Gebet in einer Vision Christus mit dem Kreuz erschienen. Gott hat diesem den P[ater] Ignatius zum Dienst angehängt und gesagt: «Ich werde mit euch sein.» Das bedeutet offensichtlich für uns, dass Gott uns zu Gefährten Jesu erwählt hat (*Deum nos, in socios Jesu eligisse*). Das ist die besondere Gnade der Gesellschaft [Jesu], die von Gott gewährt wurde. ... Darin nämlich ruft uns Gott, dass wir in dieser Truppe Jesus nachfolgen, indem jeder sein Kreuz trägt und für Christus leidet. Darin sollen wir uns ermutigen und bestärken, dass wir Christus nachfolgen, da wir durch das Kreuz zu seinen Gefährten geworden sind.»<sup>14</sup> Die Gnade der Einheit mit dem kreuztragenden Jesus und untereinander ist für das Charisma der Gesellschaft Jesu so grundlegend und wesentlich, dass diesem Thema der inneren Einheit der achte Hauptteil der Satzungen des Ordens gewidmet wird: «Was dazu hilft, die Verteilten mit ihrem Haupt und untereinander zu vereinen.» Die Konstitutionen gehen nicht von einem romantisierten Idealbild von Freundschaft aus, in dem die Freunde zusammen und gemeinschaftlich vereint sind. Die Satzungen beginnen mit der Realität alltäglicher Herausforderungen, die durch die Zerstreung sehr unterschiedlicher Gefährten in verschiedene Gegenden entstanden ist. In der für Ignatius typischen komperativischen Diktion formulieren die Satzungen: «Je schwieriger es ist, dass sich die Mitglieder dieser Gemeinschaft mit ihrem Haupt und untereinander vereinen, ... desto mehr muss man nach Hilfen dafür suchen. Denn die Gesellschaft [Jesu] kann weder gewahrt noch geleitet werden und folglich auch nicht das Ziel erreichen, das sie zu

größerer göttlicher Verherrlichung erstrebt, ohne dass ihre Glieder untereinander und mit ihrem Haupt vereint sind.» (Sa 655: GGJ 774).<sup>15</sup> Die Einheit des Geistes bzw. der Herzen (*unio animorum*) wird als die konstitutive Voraussetzung für die Erreichung des Ordensziels angesehen, das wiederum selbst menschlicher Leistung entzogen ist, weil es letztlich Gott selbst war, der diese Gemeinschaft zusammengeführt hat. Ganz entsprechend wurde bereits im Vorwort der Satzungen formuliert, dass diese Gemeinschaft nicht durch äußerliche, buchstäbliche Gesetzeserfüllung erhalten werden kann, sondern nur durch den Geist eines inneren Gesetzes, das auf freundschaftlicher Zuneigung und Liebe baut: «Zwar ist es die höchste Weisheit und Güte Gottes unseres Schöpfers und Herrn, die diese geringste Gesellschaft Jesu in ihrem heiligen Dienst bewahren, leiten und voranführen muss, wie sie sich gewürdigt hat, sie zu beginnen; und auf unserer Seite muss mehr als irgendeine äußere Satzung das innere Gesetz der Liebe und Güte, welches der Heilige Geist in die Herzen schreibt und einprägt, dafür helfen» (Sa 134: GGJ 628). Ein zentraler Punkt in der geistlichen Konzeption des Ignatius besteht in der Sicht, dass alle menschlichen Fähigkeiten, auch die Begabung zu Liebe und Freundschaft «von oben», von der göttlichen Güte herabsteigen. Diese Liebe steigt herab und breitet sich auf allen Menschen aus (*el amor ... descenderá y se estenderá* – Sa 671: GGJ 780) Sie ist bei Ignatius immer auf den anderen bezogen. Im Kontext des jesuitischen Ordenslebens bedeutet das Bezogenheit auf die Sendung, so dass ein Widerspruch zwischen Apostolat und freundschaftlicher Verbundenheit der Mitbrüder gar nicht möglich ist. Die geistlichen Aspekte von Liebe und Freundschaft sind das Prinzip und Fundament, auf dem Gemeinschaft nach Ignatius aufbaut. Die Erfahrung der Exerziten, dem kreuztragenden Herrn «zugesellt» zu sein, ist die Bedingung der Möglichkeit, innerlich auch in der Zerstreuung der apostolischen Sendung verbunden zu bleiben. Die Gesellschaft Jesu ist eine Gemeinschaft von Freunden im Herrn, die bereit sind, sich senden zu lassen (*communitas ad dispersionem*).

### 3. Konkretionen des ignatianischen Freundschaftsideals

Der praktische Pragmatismus des Ignatius in geistlichen Dingen ist geradezu sprichwörtlich. Auch auf dem mystischen Gipfelpunkt der Exerziten scheidet er nicht den prosaischen Hinweis, dass die Liebe mehr in die Taten als in die Worte gelegt werden müsse (GÜ 230: GGJ 204). Der Geist der Freundschaft oder in der Sprache der Konstitutionen «das hauptsächliche Band auf beiden Seiten für die Einheit der Glieder untereinander und mit dem Haupt» kann nur durch «die Liebe Gottes unseres Herrn» erhalten werden (Sa 671: GGJ 780). An dieser Stelle bezeichnen die Satzungen durch eine offene Genitivkonstruktion (*subiectivus bzw. obiectivus*) die Liebe

Gottes zu den Menschen wie auch die darauf antwortende Liebe als Quelle der Einheit. Diesen Vorrang der Liebe zu Gott unter dem Motiv der vertrauten Freundschaft unterstreichen auch die Dokumente der jüngsten Generalkongregation der Jesuiten (1995): «Die Vertrautheit mit Gott und die Freundschaft mit Christus, die am Ursprung seiner Berufung stehen, tragen den Jesuiten in seiner Treue.»<sup>16</sup>

Aber es wäre nicht Ignatius, wenn neben den geistlichen Anweisungen nicht auch ganz konkrete Mittel genannt würden, wie der Geist der Freundschaft im Orden erhalten und gefördert werden kann. Auf der spirituellen Ebene sind es vor allem die Überwindung der Eigenliebe und der Gehorsam, die die Voraussetzung für die Freundschaft in Christus bilden (Sa 659: GGJ 775). Aber auch ganz handgreifliche Mittel sollen eine freundschaftliche Beziehungskultur ermöglichen: Vor allem Besuche vor Ort (Sa 668–670: GGJ 779f.) und die Verpflichtung zur ausführlichen Korrespondenz (Sa 673 u. 675: GGJ 781f.).<sup>17</sup> Beide Punkte haben sich in der Entfaltung der Gesellschaft Jesu zu differenzierten Instrumenten der Ordensorganisation entwickelt und sind bis zur Gegenwart in Praxis: Das Visitationswesen ermöglicht Kontakte vor Ort und die Verpflichtung zu regelmäßigem Austausch von Briefen garantiert ein weltweites Netz von Informationen und geistlicher Erbauung. Beide Methoden sind letztlich Konsequenzen aus der ignatianischen Definition von Liebe in den Exerzitien, die dort als «Mitteilung (*comunicación*) von beiden Seiten» verstanden wird (GÜ 231: GGJ 204).

Ein bewegendes Beispiel für den Geist freundschaftlich-liebender Verbundenheit in der Gesellschaft Jesu stellt der Briefwechsel Franz Xavers mit Ignatius und den ersten Gefährten dar. So schreibt der unermüdliche Asienmissionar aus Japan an die zurückgebliebenen Mitbrüder in Indien über seine Zuneigung: «So ende ich, ohne damit zu Ende kommen zu können, Euch die große Liebe zu schreiben, die ich zu allen allgemein und im Besonderen habe. Und wenn man die Herzen derer, die einander in Christus lieben, in diesem gegenwärtigen Leben sehen könnte, glaubt, meine liebsten Brüder, dass Ihr Euch deutlich in meinem sehen würdet.»<sup>18</sup> Die besondere Qualität der freundschaftlichen Beziehung zum Ordensgründer durchzieht seinen vorletzten Brief «an meinen in Christus heiligen Vater Ignatius in Rom»: «Mein wahrer Vater: Einen Brief von Eurer heiligen Liebden [= von Euch] habe ich jetzt in Malakka empfangen, als ich aus Japan kam. Unter vielen anderen heiligen Worten und Tröstungen Ihres Briefes las ich die letzten, die lauteten: «Ganz Euer, ohne jemals vergessen zu können, Ignatio»; so wie ich diese Worte mit Tränen las, schreibe ich sie mit Tränen und erinnere mich der vergangenen Zeit, der vielen Liebe, die Sie immer zu mir hatten und haben.»<sup>19</sup> Er schließt den Brief, den Ignatius erst eineinhalb Jahre nach seinem Tod erhalten und lesen sollte, mit der zu Herzen gehenden Schlussformel: «Geringster Sohn und in größter Ver-



bannung, Francisco». Mit außergewöhnlicher innerer Freiheit und Emotionalität berichtet Franz Xaver von seiner Beziehung zu seinen Gefährten. Auf seinen Reisen durch Asien trug er auf einem eingenähten Zettel, nahe dem Herzen, die Unterschriften seiner Pariser Gefährten und legte so ein beredtes Zeugnis für den Geist der Freundschaft in der Gesellschaft Jesu ab, die ihm «eine Gesellschaft der Liebe und der Gleichförmigkeit der Herzen» (*societas amoris*) scheint.<sup>20</sup> Wenn auch verhaltener und emotional zurückhaltender, so berichtet Peter Faber als der dritte Zimmergenosse der Pariser Studienzeit keineswegs weniger intensiv von der Beziehung zu seinen Mitbrüdern. Auch hier ist ein dezidiert freundschaftlicher Ton nicht zu überhören: «Ich weiß wohl, dass ich Euch [Diego Lainez] und meinen Brüdern Mag. Jay und Salmerón genug von mir selbst zu erzählen hätte. Doch hebe ich dies auf bis zu dem Tag, da es unserem Herrn gefällt, uns zusammenzutreffen und beisammen sein zu lassen, wie die beisammen wohnen können, die in Christo wahrhaft Brüder sind.»<sup>21</sup>

Die Dynamik dieses freundschaftlichen Beziehungsgeflechts innerhalb der ignatianischen Gemeinschaft ist nie Selbstzweck, sondern immer bezogen auf die Erfüllung des göttlichen Willens im Apostolat, in der Sendung zu den Menschen, nach außen (*ad extra*).<sup>22</sup> Es ist wiederum Nadal als Tradent der Geistigkeit des Ignatius, der die Prinzipien für die pastorale Theorie aus dem Geist der Exerzitien mit den Adjektiven «klug und liebevoll» (*prudenter et amanter*) auf den Punkt bringt.<sup>23</sup> Es geht um einen vertrauten und liebenswürdigen Seelsorgestil, der auf Freundlichkeit und nicht auf Angst baut. So findet sich auch in der brieflichen Instruktion an die ersten Jesuiten, «die nach Deutschland gesandt werden» (1549), neben der Ermutigung zu guten Kontakten vor Ort und der Anpassung an die kulturellen Bedingungen der ausdrückliche Rat Freundschaft als seelsorgliches Ziel und Methode zu nutzen: Die Jesuiten sollen sich in deutschen Landen «bemühen, ihre Schüler zu geistlicher Freundschaft anzuziehen» (Brief 872a: BU 298).<sup>24</sup>

Freundschaft zeigt sich in ignatianischen Kommunitäten nicht in besonderer emotionaler Nähe, sondern in innerer Verbundenheit und der Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel. Wichtiger ist meist die unausgesprochene Einheit, die in den für alle Gefährten Jesu gemeinsamen geistlichen Übungen gründet. Die Exerzitien sind die Schule der Freundschaft mit Christus, die sich dann ausweitet auf alle Menschen besonders die Notleidenden und Armen. In diesem Sinn umschreibt die Generalkongregation von 1995 das ignatianische Freundschaftsideal: «Freunde des Herrn» zu sein bedeutet also «Freunde der Armen» zu sein, und wir können uns nicht abwenden, wenn unsere Freunde in Not sind.»<sup>25</sup>

Diese geistliche Verbundenheit, die sich in der Freundschaft mit Christus konkretisiert, hat für Kirche und Welt in Geschichte und Gegenwart immer wieder erstaunliche Früchte getragen. Ein Beispiel aus der jüngeren Theo-

logiegeschichte für den unausgesprochen verbindenden ignatianischen Geist bietet die Zusammenarbeit von Jesuitentheologen aus verschiedenen Ländern und Kulturkreisen beim 2. Vatikanischen Konzil. Trotz unterschiedlicher Herkunft und theologischer Ausrichtung haben Theologen aus der Schule des Ignatius sich für die Erneuerung der Kirche engagiert und gerade dem *Communio*-Gedanken wichtige Impulse vermittelt: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Paolo Dezza, Alois Grillmeyer, John Courtney Murray, Joseph Neuner, um paradigmatisch nur einige Namen aus verschiedenen Ländern anzuführen. Die am Freundschaftsideal des Ignatius orientierte Frömmigkeit hat der Kirche am Beginn der Moderne richtungweisende pastorale Impulse vermittelt, aus der Freundschaft mit Christus ist sie dazu auch heute fähig.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> AUGUSTIN, *Epistula* 258, 5 (CSEL 57, 609): «Unsere Freundschaft ... wird uns nicht nur gegenseitig, sondern auch mit dem Herrn selbst verbinden.»

<sup>2</sup> Die Schriften des Ignatius von Loyola werden bis auf den autobiographischen «Bericht des Pilgers» (vgl. Anm. 9), mit den üblichen Nummerierungen zitiert nach: IGNATIUS VON LOYOLA – Deutsche Werkausgabe: Bd. 1: *Briefe und Unterweisungen* (Abk.: BU); Bd. 2: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Abk.: GGJ), übers. u. hg. v. Peter Knauer, Würzburg 1993; 1998; hier: Geistliche Übungen (Abk.: GÜ) 230–237: GGJ 204–206.

<sup>3</sup> Pedro ARRUIPE, In Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, in: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ*, hg. von Hans Zwiefelhofer, München 1987, 107–153; Erhard KUNZ, «Bewegt von Gottes Liebe». Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hg. v. Michael Sievernich – Günter Switek, Freiburg 1990, 75–95; Peter KNAUER, Freundschaft in den Geistlichen Übungen und in den Satzungen des Jesuitenordens, in: *GuL* 79 (2006) 331–345 (niederländisch: Vriendschap in de Geestelijke Oefeningen en in de Constituties van de Sociëteit van Jezus, in: *De Heer van de vriendschap*, Jacques Haers – Hans van Leeuwen [Hg.], Averbode 2006, 65–84).

<sup>4</sup> Willi LAMBERT, «Die Liebe besteht im Mitteilen von beiden Seiten». Von der Herzmitte ignatianischer Spiritualität, in: *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, hg. von Thomas Gertler – Stephan Ch. Kessler, Freiburg 2006, 141–159.

<sup>5</sup> Luis GONÇALVES DA CÂMARA, *Memoriale. Erinnerungen an unseren Vater Ignatius* 86, übers. von Peter Knauer, Frankfurt 1988, 45.

<sup>6</sup> Hugo RAHNER, *Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg 1956.

<sup>7</sup> THOMAS VON KEMPEN, *Imitatio Christi* 4,13; Stephan Ch. KESSLER, Von der «Imitatio» zur «Indifferenz». Zur theologischen Dynamik der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola aus dem Blickwinkel patristischer Theologie, in: *Zur größeren Ehre Gottes*, (Anm. 4), 35–48: 41f.

<sup>8</sup> Biografische Informationen zu Ignatius von Loyola: Ignacio TELLECHEA, *Ignatius von Loyola – Allein und zu Fuß. Eine Biographie*, Zürich 1991 (span. 1986); Ricardo GARCIA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1986; Candido de DALMASES, *Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten*, München–Zürich–Wien 1989 (span.: 1979).

<sup>9</sup> Der für Ignatius und den Orden zentrale Ausdruck, «den Seelen helfen», findet sich erstmals im «Bericht des Pilgers» (Abk. BP) 11,1: IGNATIUS VON LOYOLA, *Bericht des Pilgers*, hg., übers. u. eingel. von Michael Sievernich, Wiesbaden 2006, 18; vgl. BP 26,1; 29,3; 45,3; 50,3; 54,3; 63,1; 70,7; 71,5; 85,2; 88,4; 98,3.

<sup>10</sup> Pierre Favre (1506–1546); Diego Lainez (1512–1565); Claude Jay (~1500–1552); Paschase Broët (~1500–1562); Francisco Javier (1506–1552); Alfonso Salmerón (1515–1585); Simão Rodrigues (1510–1579); Jean Codure (1508–1541); Nicolás Bobadilla (1509–1590); Biogramme, Chronologie und bibliographische Angaben zu den einzelnen Mitgliedern der Gruppe um Ignatius: Giuseppe MELLINATO U.A., Pierre Favre, Francisco Javier et al., in: *AHSI* 59 (1990) 179–344.

<sup>11</sup> Brief des Diego Lainez über seine Frühzeit im werdenden Orden an Juan de Polanco vom 16.6.1547, Nr. 30, in: *Erste Striche zu einer Ignatiusbiographie* (Geistliche Texte SJ 7), übers. und eingel. von Josef Stierli, hg. im Auftrag der Provinzialsynode der Deutschen Assistenz, München 1983, 18f.

<sup>12</sup> Joannes de POLANCO, Summarium Hispanum: De origine et progressu Societatis Iesu 86, in: *MHSI* 66: Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, Bd. 1, Roma 1943, 203f.

<sup>13</sup> Beratung der ersten Gefährten 3 (GGJ 292); André RAVIER, *Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu*, dt. Bearbeitung von Josef Stierli, Würzburg 1982, 86–104 (frz.: 1974).

<sup>14</sup> Hieronymus NADAL, Exhortationes in Hispania anno 1554, caput 2: *MHSI* 90: Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal, Bd. 5, Roma 1962, 51f.

<sup>15</sup> Franz MEURES, Jesuit Corporate Identity. Promoting unity and cohesion in the Society of Jesus, in: *Review of Ignatian Spirituality* 29/3 (1998) 23–40; siehe auch die Beiträge in diesem Heft zum Thema «Friends in the Lord» von Howard J. GRAY, Javier OSUNA und Philippe LÉCRIVAIN.

<sup>16</sup> 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, Dekret 8, 18, in: *Dekrete der 31.–34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, hg. von der Provinzialsynode der Zentraleuropäischen Assistenz SJ, München: Privatdruck 1997, 471.

<sup>17</sup> Die Korrespondenz des Ignatius belegt, wie sehr er ein Meister geistlicher Einfühlung, Diplomatie und Organisation war: Dominique BERTRAND, *La politique de saint Ignace de Loyola. L'analyse sociale*, Paris 1985.

<sup>18</sup> Franz Xaver an die Gefährten in Goa, Kagoshima 5. November 1549, in: *Franz Xaver. Briefe und Dokumente* (Jesuitica 12), hg. von Michael SIEVERNICH, übers. von Peter KNAUER, Regensburg 2006, 332.

<sup>19</sup> Franz Xaver an Ignatius von Loyola, Cochin 29. Januar 1552, in: a.a.O. 360.

<sup>20</sup> Franz Xaver an Ignatius von Loyola, Cochin 12. Januar 1549, in: a.a.O. 242; Javier MELLONI, Die Innerlichkeit Franz Xavers, in: *GuL* 79 (2006) 423–439 (span. in: *Manresa* 78 [2006] 49–67).

<sup>21</sup> Peter Faber an P. Diego Lainez, Rom 23. Juli 1546, in: PETER FABER, *Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland* (Christliche Meister 16), übers. und eingel. von Peter Henrici, Einsiedeln <sup>2</sup>1989, 377; Severin LEITNER, *Peter Faber SJ (1506–1546) Geistliche Gestalt und Spiritualität*, in: *GuL* 79 (2006) 89–106.

<sup>22</sup> Hans ZOLLNER, «Freunde im Herrn» – ad dispersionem. Kommunitätsleben (nicht nur) im Jesuitenorden, in: *GuL* 80 (2007) 25–39.

<sup>23</sup> Über die Seelsorge der ersten Jesuiten: John W. O'MALLEY, *Die ersten Jesuiten*, übers. von Klaus Mertes, Würzburg 1995 (engl.: *The first Jesuits*, Cambridge MA 1993); Andreas WOLLBOLD, «Nuestro modo de proceder» Wege zu einem pastoralen Stil, in: *TThZ* 113 (2004) 276–292.

<sup>24</sup> Zum Zusammenhang von ignatianischer Spiritualität und Pädagogik: Stephan Ch. KESSLER, Die «Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und die Studienordnung der Jesuiten: Pädagogik und Exerzitien», in: *Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*, hg. von Rüdiger Funiok – Harald Schöndorf, Donauwörth 2000, 44–53.

<sup>25</sup> 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, Dekret 2, 9, in: (Anm. 16), 403; Michael HAINZ, *Freundschaft mit den Armen* (Ignatianische Impulse 17), Würzburg 2006.



KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL · REGENSBURG

## FREUNDSCHAFT IM SPIEGEL DER GEGENWARTSLITERATUR

*Ein Streifzug*

«In einer Zeit, in der Verwandtschaftsverhältnisse in unserem Leben eine immer geringere Rolle spielen und es regelrechte Schlachten um die Bedeutung von Liebesbeziehungen gibt, mag sich Freundschaft in unserer Kultur als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen erweisen.»<sup>1</sup> In dieser Weise charakterisiert die Philosophin Marilyn Friedman die Freundschaft. In der modernen Philosophie spiele dieses alte und ehrwürdige Thema (man denke nur an Aristoteles und Montaigne) laut Klaus-Dieter Eichler momentan keine bemerkenswerte Rolle.<sup>2</sup> Die Philosophie der Lebenskunst hat das Thema Freundschaft allerdings neu ins Gespräch gebracht.

Wie steht es in dieser Hinsicht um die moderne (deutschsprachige) Literatur? Drei moderne literarische Beispiele zur Freundschaftsthematik seien im Folgenden vorgestellt, die nicht in die Trivialität abgleiten und keine homoerotischen Spuren aufweisen. Vor allem Männerfreundschaften stehen im Fokus des literarischen Interesses. Ein erster Blick in die ausgewählten Werke zeigt, dass die (Männer-)Freundschaft weder als unumstritten noch als befriedigend noch als beständig bezeichnet werden kann. Schon ein literarischer «Klassiker» wie Sándor Márai «Die Glut» (1942) stellte die Klippen und Herausforderungen einer solchen Freundschaft zwischen Männern dar. Nach allen Heimlichtuereien und Verlogenheiten, nach langer Trennung und vielen Rachedgedanken kommt der betrogene Freund zu dem Ergebnis, dass die Freundschaft «ein strenges Menschengesetz»<sup>3</sup> sei. Unbenommen persönlicher Regungen, unbenommen der Selbstsucht bleibt die Freundschaft im Herzen lebendig. Sie ist nicht auslöschar.

Es scheint zum Wesen von Freundschaft zu gehören, dass sie unaufhörlich im Prozess ist: «Deshalb ist das Freundsein ständig ein Freundwerden und das Selbstsein in einer Freundschaft stets Selbstwerdung: immer in Be-

*KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL, geb. 1976, Dr. theol, ist Akademische Rätin a.Z. am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Moraltheologie) der Universität Regensburg.*

wegung und veränderlich»<sup>4</sup>. Dass Freundschaft nicht bedeutet, ein starres Gebäude zu errichten, aus dem es keinen Ausweg und in dem es keine Geheimgänge gibt, sondern dass vieles geschehen kann, was die Freundschaft verändert und trotzdem die Freundschaft bestehen bleiben, mitunter aber auch zerbrechen kann, zeigen die literarischen Beispiele.

1. *Freunde, die einander fremd bleiben. Zu einem Buch von Uwe Timm*

Uwe Timm berichtet in seinem autobiographisch gehaltenen Buch «Der Freund und der Fremde»<sup>5</sup> aus dem Jahr 2005 von der Freundschaft zwischen ihm und Benno Ohnesorg, der erst bekannt wurde durch seine Erschießung am 2. Juni 1967 im Rahmen der Demonstration gegen den Schah von Persien vor der Deutschen Oper Berlin. Der Zivilfahnder Kurras erschoss *aus putativer Notwehr* den bisher politisch Unverdächtigen. Das Foto, auf dem sich eine nach Hilfe suchende junge Frau in Schwarz über den am Boden Liegenden beugt, ging um die Welt. Die Ermordung des 26-jährigen Studenten Ohnesorg bildete in gewisser Weise den Ursprungsmythos der Studentenbewegung.

Mit diesem Paukenschlag betritt Ohnesorg nach vier Jahren der (gewollten) Funkstille wieder das Leben von Uwe Timm, der vom Tod seines Freundes durch eine Radiomeldung erfährt, als er gerade in Paris über seiner Dissertation brütet. Timm empfindet den Tod als «Skandal» (12), als absurd (vgl. 113), da Ohnesorg in seiner Erinnerung völlig unpolitisch gewesen war. Er konnte das erinnerte Bild seines Freundes in dieser Nachricht nicht finden.<sup>6</sup> Die Intention seines Buches, das durchaus den Charakter eines «Requiem» hat, ist denn auch: «Ich wollte mir, ich wollte allen verständlich machen, wen man getötet hatte.» (12)

Das Thema der zu diesem Zeitpunkt entstehenden philosophischen Doktorarbeit war «Das Problem der Absurdität bei Camus» – ein Autor und sein Werk, auf die sich Ohnesorg und Timm in ihren Gesprächen immer wieder bezogen hatten. Diese Art von Themen kennzeichnete auch bereits die Freundschaft zwischen ihnen: «Unsere Freundschaft begann als Gespräch über Literatur» (8). Diese «literarische» Freundschaft entstand (und blieb) als ein Teil der gemeinsamen Studienzeit am Braunschweig-Kolleg in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, wo beide ihr Abitur nachholten. Am Fluss Oker sitzend, kamen sich die beiden durch ihre (verdeckte) Leidenschaft des Lesens (Apollinaire, Beckett, Camus, Ionesco u.a.) bzw. des Schreibens immer näher. Ohnesorg wurde Timms erster Leser. Und auch Ohnesorg gab Timm Gedichte zu lesen.

Timm scheint als einziger die Gedichte von ihm zu Gesicht bekommen zu haben, denn selbst die Witwe kennt kein Werk ihres verstorbenen Gatten und im Nachlass findet sich nur wenig Literarisches. Im Rückblick versucht Timm die Freundschaft mit Ohnesorg, der nicht, wie von ihm erwartet, durch Gedichte oder Erzählungen berühmt wurde, sondern durch einen

unbegreiflichen Tod, neu und wieder zu begreifen, was ihm aber nicht auf Anhieb gelingt. Er muss immer wieder neu ansetzen (in mehreren Anläufen entsteht die Erzählung «Der Freund und der Fremde»), um das Bild seines Freundes zu modellieren: «Keine Klagen, auch das gehörte zu dem Eindruck von sanfter Stärke, stillem Fürsichsein, das zuweilen in eine Schwermut glitt, unerreichbar erschien er dann. Versunken in sich, reagierte er auf Fragen nur mit Verzögerung und so, als kämen die Schallwellen aus weiter Ferne.» (82) So und ähnlich charakterisiert er seinen Freund. «Das war das Auffällige an ihm, dieses stille Zuhören, sein Schweigen, hinter dem sich nicht schläfrige Gleichgültigkeit verbarg, sondern eine stille Bewegtheit, die Arbeit der Gedanken – um sich plötzlich zu äußern, überraschend, in einer knappen witzigen Bemerkung, in einem ungewöhnlichen Bild oder Vergleich – so hast du das nie gesehen, sagte ich mir oft.» (41)

Seine Vorstellung der gemeinsamen Freundschaft wird immer wieder durch Aussagen anderer gestört. «Es war eine ungetrübte, ganz auf das Lesen und das Schreiben ausgerichtete Freundschaft gewesen, so schien es mir, bis ich vor fünf Jahren, als ich in einem Jahrbuch des Braunschweig-Kollegs etwas über ihn geschrieben hatte, von seiner Witwe, Christa Ohnesorg, [...] einen Brief bekam, in dem sie mir schrieb, er habe mit mir nach unserem Abschied gehadert. Eine Nachricht, die mich verstörte und mit ein Grund war, über ihn, über uns zu schreiben.» (13f.) Immer wieder muss er neu ansetzen bei der «Einholung» der Freundschaft und das Projekt stört sein eigenes literarisches Schaffen. Die zum Todeszeitpunkt angefangene Dissertation wandert in den Papierkorb. Der scheinbar vertraute Freund wird immer fremder.

Dieses Fremde und Verstörende zeigt sich auch in der Erzählung selbst, die gedanklich springt, vor und zurückblendet im Leben der beiden. Von Abschnitt zu Abschnitt wechselt das Thema (auch die Liebe und die schriftstellerische Produktion werden behandelt). Die Erzählung bildet eine Collage, in der der Autor Erinnerungsbilder aus unterschiedlichen Zeiten, die plötzlich vor dem geistigen Auge auftauchen, zusammenmontiert. Da das Buch einige Leerstellen offen lässt (Warum haben sie sich nach der Zeit im Braunschweig-Kolleg nicht wieder geschrieben? Hat sich Timm möglicherweise schuldig gemacht, da er sich nicht mehr um Ohnesorg gekümmert hat?), gelingt es auch bei der Lektüre nicht, diese Freundschaft bis ins Letzte nachzuvollziehen. Der Freund bleibt fremd, obwohl ein liebevoller Autor über seinen berühmten, da toten Freund schreibt. Sorgsam sammelt Timm die unterschiedlichsten Textzeugnisse u.a. auch die Bewerbungsschreiben für das Braunschweig-Kolleg oder er besucht den nachgeborenen Sohn.

Das literarische Gespräch, das Schreiben hatte die beiden zu Freunden gemacht. Dabei gingen sie nicht offensiv mit dem Produzierten um, sondern eine gewisse Zurückhaltung war ihnen inne: «Eine Scheu, eine Ängstlichkeit, die mich begleiten sollte, auch dann noch, als das Geschriebene bereits gedruckt wurde. Angst vor dem Versagen, vor ungerechter und

hämischer Kritik, peinlich auch falsche Belobigung oder dumme Ratgeber: Es war lange – und ist es immer noch, wenn auch nur von fern – wie ein Verrat an einem nur von sich selbst gewußten Geheimnis. Ein Geheimnis, das erst dem Freund offenbart wurde.» (50) Der Freund als schriftstellerisch Tätiger und damit Leidensgenosse wird in das Geheimnis eingeweiht und es verbindet die beiden über die oberflächlichen Internatsfreundschaften hinweg. Gemeinsam geben sie 1962 auch die Zeitschrift *teils-teils* heraus, von der aber nie mehr als die erste Nummer erscheint. Auch das unfertige Gedicht, in dessen Werkprozess Ohnesorg Timm einbindet, wird nie zu Ende gebracht. «Vielleicht war er durch diese vorzeitige Lesung nicht mehr in der Lage, es fertigzuschreiben. Ein Abschluß, der in der Situation des Vortrags aufgehoben wurde, dieser Augenblick an der Oker war möglicherweise die letzte Strophe. Es war ein Geschenk. Dem Glück des damals Beschenkten entspräche das Glück, dieses Gedicht, das Fragment, mit seinem nur mir bekannten, nicht vorhandenen Schluß doch noch zu finden, es nochmals zu lesen, bewußt und mit allen Sinnen.» (72) Dies wird ihm aber nicht gewährt.

Diese befremdlichen und fremden Elemente scheinen zu Beginn in der Erinnerung getilgt gewesen zu sein, kommen Timm aber immer mehr zu Bewusstsein. Bei der Lektüre stellt sich die Frage, ob Ohnesorg eigentlich immer ein Fremder geblieben ist bzw. ein Teil von ihm immer fremd war, er also letztlich ein ‹fremder Freund›<sup>7</sup> war.

Warum kam es überhaupt zur Trennung? Diesen Schnitt und Schritt vollzog Timm, obwohl ein gemeinsamer Studienort bereits vereinbart war, aus seiner stilbildenden Haltung der *indifférence* (im Sinne der Bindungslosigkeit) heraus: «Erst langsam und während dieser Erinnerungsarbeit ist mir deutlich geworden, wie sehr ihn getroffen haben muß, daß ich unseren ursprünglichen Plan, gemeinsam nach Berlin zu gehen, kurzfristig änderte und zum Studium nach München zog. Die Lust des neuen Anfangs. Spontan war die Entscheidung gefallen und mit dem Freund nicht abgesprochen. Es muß ihm als Verrat an unserer Freundschaft erschienen sein, was mir eine romantische Vorstellung war: die Trennung nach den langen Braunschweiger Gesprächen, um irgendwann einmal literarisch voneinander zu hören, voneinander zu lesen, und sich dann – erst dann – wiederzusehen. Eine Trennung als literarische Bewährungsprobe.» (113) Die literarische Feuertaufe hat nur Timm bestanden, Ohnesorg scheint einen anderen Weg gewählt zu haben, dessen Ziel im Unklaren bleibt durch den Tod, der Timm wieder an Ohnesorg heranführt. So wie in «Der Fremde» von Albert Camus, eine lange gemeinsame Lektüre der beiden Freunde, die Tötung des Arabers letztlich unerklärlich bleibt,<sup>8</sup> so wirft der Tod Ohnesorgs für Timm auch nur Fragen auf.

Wie ist nun die Freundschaft zwischen ihnen zu sehen? «Es war kein Wettbewerb zwischen uns, nicht im Schreiben, nicht im Unterricht, nicht

um Frauen. Das machte die Innigkeit dieser Freundschaft aus, diese ganz auf Sprache, auf die Dichtung gerichtete Gemeinsamkeit, in solchen Momenten, im Gespräch über ein Gedicht, war es eine Einheit ins Offene.» (149) Keine Konkurrenz herrschte zwischen ihnen, die beiden verband das Band der Literatur, das Geheimnis, gehütet gegenüber den Mitschülern, schriftstellerisch tätig zu sein. Diese Einheit ins Offene läuft anscheinend für Ohnesorg ins Leere, als sein literarischer Gefährte abrupt das gesponnene Band durchschneidet.

War nun Benno Ohnesorg im Sinne des Buchtitels der Freund (wie stets im Buch bezeichnet wird) oder der Fremde oder waren sie einander immer beides zugleich? Blieb der Freund der Fremde, der letztlich nicht ganz zu Erkennende, obwohl sie ähnliche Interessen und Lehrberufe, also einen gemeinsamen Hintergrund hatten? Auf dem Titelblatt dieses *Requiem*s ähneln sich der Schriftzug der beiden Begriffe «Fremde» und «Freund» frappierend. Im Buch findet sich keine Abbildung der berühmten Aufnahme vom Tod Benno Ohnesorgs. Nicht bildlich soll der Freund eingeholt werden, sondern sprachlich. Vor allem in der Sprache hat sich auch ihre Freundschaft abgespielt. Mit Buchstaben, Worten und Sätzen ist der Freund belegt, der aber nur ein bedeutendes Bild hinterlassen hat. «*Die Toten erinnern uns an unsere Versäumnisse, Fehler, Verfehlungen. Sie sind unsere Widergänger.*» (78)

## 2. Trennung aus Freundschaft. Zu einem Buch von Tahar Ben Jelloun

Auch in «*Der letzte Freund*»<sup>9</sup> (2004) spielt der Tod eines Freundes eine große Rolle. Diese Erzählung des marokkanischen Schriftstellers Tahar Ben Jelloun, der als bedeutendster Vertreter der französischsprachigen Literatur aus dem Maghreb gilt,<sup>10</sup> nimmt einen anderen Freundschaftsaspekt auf. Zwar können Mentalitätsunterschiede nicht von der Hand gewiesen werden – die Erzählung spielt in Marokko, hauptsächlich in Tanger –, aber im Rahmen des Themas Freundschaft gelingt dem Autor, einem promovierten Psychologen, eine überraschende Pointe, vor allem auch in erzählerischer Hinsicht, denn das Buch berichtet aus drei Perspektiven über ein und dieselbe Freundschaft: aus Sicht der beiden Protagonisten (Ali und Mohamed, genannt Mamed) und eines Beobachters, Ramon. Wie eine Freundschaft je anders gesehen und bewertet wird, so ist auch diese je nach Perspektive je anders akzentuiert und so manche Ungereimtheit löst sich erst nach und nach bei der Lektüre.

Zuerst erzählt *Ali*, in Fes, das als Hinterland zu Tanger gilt, geboren, von den Anfangsjahren und dem für ihn unverständlichen, abrupten Ende der engen Freundschaft. Sie «entwickelte sich nach und nach. Mit fünfzehn schwanken die Gefühle. Damals interessierten wir uns mehr für Liebe als für Freundschaft.» (11) Die Geheimnisse der Liebe haben die beiden sehr

aufeinander eingeschworen. «Freundschaft beginnt damit, dass man Geheimnisse teilt und Vertrauen entsteht.» (17) Der eifersüchtige Blick der anderen Bekannten ließ die gemeinsame Freundschaft immer enger werden. Die Freundschaft an sich bildete dabei aber kein Thema, erst als sie beide wegen eines angeblichen Angriffs auf die Staatssicherheit 1966 im Straflager bzw. Gefängnis landeten und sich gegenseitig das Leben retteten, wurde sie ernst: «Diese neunzehn Monate Haft, die als Militärdienst getarnt waren, zementierten unsere Freundschaft auf unwiderrufliche Weise. Nun waren wir ernsthaft geworden. Auf einen Schlag waren wir alt und gereift.» (34) So fest und stabil die Freundschaft nun scheint, so sehr wird sie aber durch die Ausprägung immer unterschiedlicherer Charaktereigenschaften angefragt: «Mamed war besonders stur und ertrug es nicht, wenn man versuchte, ihn zu einer Meinungsänderung zu bewegen. Diese Starrheit an ihm irritierte mich.» (39)

Auch Themen wie die auf die Freundschaft eifersüchtigen Ehefrauen wurden vermieden. Als Mamed, Pneumologe, aus beruflichen Gründen das Land verlässt, entfernen sie sich noch weiter voneinander. Trotzdem kommt es weiterhin zu Freundschaftsbeteuerungen: «Wir ergänzten uns, jeder brauchte den anderen. Das sagten wir uns und waren fast stolz darauf.» (62) Als Mamed und seine Familie im gleichen Haus eine Wohnung beziehen, um wieder näher an der Heimat und dem Freund mit seiner Familie zu sein, kommt es plötzlich zum Bruch zwischen den beiden: «Wir gehen woandershin zum Schlafen, wir verlassen euch endgültig. Ich will deine Stimme nicht mehr hören, ich will nichts mehr von dir und deiner Familie wissen. Ich verstoße dich auf immer und ewig...» (73) Mamed gibt vor, von Ali um Geld betrogen worden zu sein.

Die Beschreibung *Mameds*, der diese Freundschaft auf den ersten Blick mit Füßen getreten hat, liefert ganz andere Aspekte: «Ich war stolz darauf, sein Freund zu sein, doch sein Gehabe eines ›Sohnes aus guter Familie‹ irritierte mich.» (87) Wie Ali bedeutet für ihn die Zeit in Haft die Grundmauer der Freundschaft. Kompliziert gestaltete sie sich erst, als er aus beruflichen Gründen ins Ausland wechselt bzw. die Schwierigkeiten treten erst dann richtig zu Tage. Mamed fühlt sich immer mehr in der Schuld seines Freundes, denn Ali, Lehrer, kümmert sich um Geld- und Familienangelegenheiten vor Ort. «Ich fühlte, dass ich in die Schuld meines Freundes geriet und das ist nie gut für die Freundschaft.» (114)

Eine einschneidende Wendung nimmt die Freundschaft, als Mamed an Lungenkrebs erkrankt: «Mein Entschluss war gefasst. Ali sollte nichts davon erfahren. Mehr noch: Ali dürfte nicht mehr mein Freund sein. Die Nachricht von der Krankheit würde sein Ruin sein, würde ihm Leid zufügen. Ich konnte sein Leiden nicht gebrauchen. Der Bruch zwischen uns würde ihn überraschen, ihm aber letzten Endes weniger weh tun. Seine Freundschaft war mir zu kostbar, als dass ich sie der Trauer und dem unaufhalt-

samen Prozeß (sic!) der Zellenzerstörung zum Fraß vorwerfen wollte.» (129) Erschien das Ende der Freundschaft zwar für den Freund brutal und überraschend, nicht weniger überrascht der Grund: Der Freund sollte geschützt werden. Er wird nicht als Beistand gebraucht, sondern als guter Freund aus guten Zeiten, der in schlechten nicht helfen kann. Es geht Mamed um das Wohlbefinden, um den Schutz seines Freundes.

Die dritte Perspektive auf diese Freundschaft bzw. auf das Verhalten der beiden nach der Trennung wird von *Ramon* eingenommen. «Ihre Freundschaft war klar, lag offen zu Tage, sie sagten sich alles, diskutierten alle Themen, vertrauten einander Geheimnisse an. Woher dann diese Wende?» (146f.) *Ramon* weiß um die Krankheit von Mamed. Seiner Einschätzung nach hatte die Trennung aber tiefere Gründe: «Ich glaube, sie hatten nicht die gleiche Wahrnehmung der Dinge, es gab Divergenzen, doch sie brachten sie nicht ins Spiel, redeten nicht darüber.» (147)

Das Ende des Buches bildet ein *Brief* von Mamed an Ali: «Denn du musst wissen, ich bin dein Freund und ich habe mich dir gegenüber so verhalten, wie ich es von dir erwartet hätte, wenn die Krankheit den Wagemut besessen hätte, sich an dich heranzumachen.» (151) Die Freundschaft existiert also trotz dieses Bruches und trotz dieser Anschuldigungen weiter. In den Augen von Mamed besaß die Freundschaft ein Fundament in der Klarheit der Beziehung. Gefährdet wurde sie durch die Ehefrauen: «Als wir unsere Frauen kennenlernten, gab es einen Moment der Unsicherheit, doch wir hielten uns. Es fiel ihnen schwer, die Macht und die Vergangenheit dieser Freundschaft zu akzeptieren.» (154) Die Freundschaft lebte von Präsenz und Innigkeit, von langen Gesprächen im Café. Wie von *Ramon* bemerkt, gab es Unterschiede zwischen den beiden, die nicht auf den ersten Blick sichtbar waren. «Die Leute dachten, wir seien uns in allem einig, doch die Qualität unserer Freundschaft beruhte auf unseren Differenzen, unseren Meinungsunterschieden, doch es gab niemals einen wirklichen Widerspruch zwischen uns. Wir ergänzten uns und wachten mit heftiger Eifersucht über die Kraft unserer Bindung.» (156)

Beide vergleichen die dunklen Stellen der Freundschaft mit einer Art Sonnenfinsternis: der jeweils andere ist die Sonne. Nur wenn sie zusammen sind, strahlt sie, wärmt sie. Die Freundschaft wird als Geschenk empfunden, das Mamed Ali nun zurückgibt, damit sie weiterlebt in ihm (vgl. 157). Der Titel «Der letzte Freund» bleibt dabei zweideutig: Der letzte verstanden als der einzige, wahre und immerwährende oder der letzte, der aufgegeben, geopfert wird. Es stellt sich die Frage: Kann man einen Freund schonen, indem man ihn zurückstößt, ihn nicht Abschied nehmen lässt?

Die beiden Freunde erzählen jeder ihre Version der Geschichte, und es ist, als ob sie nicht dieselbe erlebt hätten. Auf die Naivität und Fürsorge von Ali antwortet Mamed mit einem zerstörerischen Egoismus. Oder ist dies

ein Zeichen der Freundschaft, sich vom anderen abzuwenden? Was macht Ali mit diesem Brief? Ist er froh, alles zu erfahren oder fühlt er sich einer Erfahrung, eines Abschieds beraubt? Die Freundschaft lebe ja weiter in ihm. Tröstet das Ali? Eine Stimme (die Stimme des Gewissens?) ruft Mamed zur Vernunft: «Du hast kein Recht, eine geliebte Person anzugreifen, mit der du schwere und glückliche Momente durchlebt hast. Oder ist es etwa die Eifersucht auf dem Grunde deiner Seele, die sich so zynisch und pervers zu Wort meldet?» (131) Er gesteht sich selbst ein, dass seine Haltung dem Freund gegenüber seltsam ist. Hat er Ali wirklich geschont oder noch mehr getroffen? Diese Frage lässt die Erzählung letztlich unbeantwortet.

### 3. *Das endgültige Aus einer Männerfreundschaft. Zu einem Buch von Manfred Rumpl*

Das Ende der Freundschaft wird in der faustischen Tragikomödie in Prosa «Fausts Fall»<sup>11</sup> des österreichischen Schriftstellers Manfred Rumpl bereits am Anfang erzählt. Trotzdem bleibt das Buch spannend, denn erst langsam wird die Freundschaft zwischen Faust und Paulus konkret, das fast schon zwangsläufige Aus zeichnet sich ab und verschiedene Details verdichten sich zu einer Antwort auf das Warum.

Dabei hätten die Voraussetzungen für die Freundschaft zwischen Faust, der nach diesem Familiennamen gerufen wird, und Paulus Meffitz (ein kleiner Anklang an Fausts Gegenspieler Mephistoles) nicht besser sein können. Gemeinsam sind sie in den Kindergarten gegangen und haben Blutsbrüderschaft geschlossen. Die gemeinsame Geschichte verhalf Faust zu einem grenzenlosen Verständnis für seinen Freund: «Was er aber nicht versteht, ist, warum er ihn versteht, wie er ihn versteht. Weil sie als Kinder einmal in eine Felsspalte gestürzt sind, aus der sie erst nach einem Tag und einer Nacht befreit wurden? Oder weil sie sich mit zwölf Jahren in einer Höhle verlaufen haben und von der Bergrettung geborgen werden mußten? Oder etwa, weil sie auf der Mur im Hochwasser auf einem Floß aus geklautem Holz abgetrieben und von den Wassermassen fast über das Wehr des Stausees gerissen worden sind? Vielleicht aber auch ganz einfach, weil sie mit vierzehn Jahren in dasselbe Mädchen verliebt waren.» (53) Das Mädchen Julia entfernte die beiden Jugendlichen voneinander, obwohl diese Freundschaft als letzte Festung vor dem Erwachsenwerden von den beiden empfunden wurde: «Die Freundschaft, so ungleich sie auch war und so verschieden sie auch waren, war das Innere einer Festung, draußen tobte ein Eroberungskrieg, der sie mit allen Mitteln bedrängte, in die Enge trieb und zu unberechenbaren Ausfällen zwang.» (145) Paulus war listiger als Faust und wurde von Julia erhört, eine Wunde, die bei Faust nie ganz verheilte. Die Freundschaft in der Jugend basierte also nicht auf gemeinsamen Interessen, sondern eher auf einer gemeinsamen Herkunft und Abschottung

gegenüber außen. «Vielleicht waren sie damals tatsächlich weniger füreinander als vielmehr gemeinsam gegen vieles, was sie bedrängte, Paulus und er. Und womöglich war es gerade dieser Umstand, der ihre Freundschaft, die ursprünglich mehr eine gemeinsame Feindschaft gewesen war, dauern ließ, länger als üblich, während die meisten Jugendfreundschaften sich irgendwann verloren, spätestens dann, wenn der Beruf und die eigene Familie alle Energie und Zeit verschlangen. In ihrem Fall aber waren die Begegnungen mit Frauen [...] nichts, was sie einander auf Dauer entfremdete. Sie verstrickten sich ineinander, weil sie sich gewöhnlich in dasselbe Mädchen, in dieselbe Frau verliebten, ganz unabsichtlich scheinbar und ohne böse Absicht gegen den andern, wie jeder für sich gedacht haben mag. Vielleicht aber auch nicht rein zufällig. Und bestimmt war es kein Zufall, daß sie dann beide in die Hauptstadt gingen und Philosophie studierten; wenn auch aus unterschiedlichen Gründen.» (146)

Waren zu Beginn die Kräfteverhältnisse umgekehrt: Faust, der Starke, der meist Paulus beschützte (im Sportunterricht, bei Prügeleien), so verschob sich das Verhältnis im Laufe der gemeinsamen Jahre komplett. Improvisierte Faust über die metaphysischen Aspekte des Unterwegsseins der Beat-Generation, über die Kontemplation des Stillstands in Bewegung, machte Paulus Karriere. Verstrickte sich Faust hilflos in den elektronischen Dateien zu seiner Habilitation, so wurde Paulus Professor und schrieb für ein breiteres Publikum. War Faust der Dekonstruktion und Drogen verfallen (manchmal der Dekonstruktion seines ganzen Lebens), so übte sich Paulus in den Augen von Faust an «Denkverzerrungen» (48). Paulus Aufstieg steht Fausts Fall gegenüber.

Nur die gemeinsame Liebe zu Helene entscheidet Faust für sich, aber nur scheinbar, denn Paulus streut immer wieder Zweifel ein, auch an der Vaterschaft von Fausts Tochter Julia – dies in einem kleinen Nebensatz. Als Faust immer mehr auf Paulus angewiesen ist (Paulus als Autor, Faust als Organisator seiner Lesereise), zeigt sich der wahre Charakter von Paulus, der ihn systematisch zu vernichten scheint: beruflich und privat. «Für ihn war Paulus stets einfach der Bub aus der Nachbarschaft, der da war, soweit er zurückdenken konnte, mit all seinen Eigenheiten, Besonderheiten, Stärken und vor allem Schwächen [...]» (148) Erst langsam schafft Faust es, seinen Freund als den zu sehen, zu dem dieser wurde: «Faust ahnt, daß sein Guthaben aus den Jahren, als die Kräfteverhältnisse noch umgekehrt waren und er Paulus oft geholfen hat, schon lange aufgebraucht sein könnte. Und manchmal kommt ihm vor, er spielt in einem Film mit, bei dem Paulus Regie führt, und wenn der Nachspann dann vorüber ist, wird er seinen Namen vergeblich gesucht haben.» (156)

Diese scheinbare Zwangsläufigkeit und Naivität auf Seiten von Faust reflektiert er auch immer im Gespräch mit dem Leser: «Du bist gar nicht *du*. Nun bleib erst mal ruhig sitzen! Die Sache ist ganz einfach so, daß ich

auf Anraten meines Arztes begonnen habe, aufzuschreiben, wie sich mein Leben in den letzten Jahren auf diesen toten Punkt hinbewegt hat, auf diesen Crash mit Paulus [...]» (27) Dabei handelt es sich um einen wirklichen Crash zwischen Faust, dem Autofahrer und Paulus, dem Fußgänger, als Faust einem Hund ausweichen wollte und dabei Paulus anfährt.

Wie die Erzählperspektiven wechseln (sowohl Erzähler als auch Ich-Erzähler aus der Perspektive von Faust), so wird der Leser auch im zeitlichen Ablauf nach vorne und hinten gelotst. Oft ist eine Verortung im chronologischen Verlauf sehr schwierig und die Puzzleteilchen fliegen dem Leser nur so um den Kopf. Aus unterschiedlichen Stadien des Verfalls heraus, vor und zurückspringend, sich überlagernd, manches erst im Nachhinein (auf)klärend, arbeitet sich der Leser vor, wobei die Anreicherung durch philosophische Exkurse der Denkbewältigung dieser Existenz entspricht.

Faust wird schließlich in eine Nervenklinik eingewiesen, die er, dieses Buch verfassend, geheilt verlässt und mit seiner Kollegin Katharina Wagner eine neue Familie gründet. Scheinbar steht seine Existenz wieder auf sicheren Füßen, als er sogar eine Arbeit findet. Langsam schleichen sich aber die alten Süchte wie Alkohol und völliges Abtauchen in die Philosophie wieder ein. «Jedes Mal nehme ich dann dieses Buch mit der Absicht in die Hand, es gleich wegzulegen und aufzubrechen, weil ich gewöhnlich ohnehin spät dran bin. Halte ich es aber erst in Händen, muß ich es auch aufschlagen, und habe ich es einmal aufgeschlagen, muß ich ein paar Zeilen lesen, und habe ich erst einmal damit angefangen, kann ich nicht mehr aufhören zu lesen...» (301f.) Am Schluss fragt man sich, ob er den Ausstieg aus dem Teufelskreis wirklich geschafft hat: «Ich setze mich in den Schnee. Ich beschließe, eine Weile hier oben zu bleiben.» (306) Innerlich befriedet verlässt er den konventionellen Weg. Ist dies die Befreiung von der Freundschaft? Faust emanzipiert sich schreibend von der Freundschaft bzw. teuflischen Kumpelei mit Paulus.

Die faustischen und auch teuflischen Elemente auf beiden Seiten der Freundschaft werden nach und nach deutlich. Auch in kleineren Details finden sich Anspielungen auf Faust I und II von Johann Wolfgang von Goethe. Als Faust und Paulus im Lokal Auerbach versumpfen, erinnert dies an das Trinkgelage in Auerbachs Keller. Der Name der neuen Partnerin Katharina Wagner spielt auf den Schüler Wagner an. Sehr vielfältige Verstrickungen kennzeichnen diese Freundschaft. Die beiden sind sehr «verbandelt» miteinander, so dass eine Entflechtung nur schwerlich gelingt.

#### 4. Abschließende Beobachtungen

Im Klassiker «Die Glut» von Sándor Márai zeigte sich, dass Freundschaft auch noch lebendig sein kann über Enttäuschungen hinweg. Dies wird ebenfalls sichtbar bei Paulus und Faust, bei Ali und Mamed. Erste Meinungs-

verschiedenheiten und Auseinandersetzungen können der jeweiligen Freundschaft noch nichts anhaben. Bei der Erzählung über die Freundschaft zwischen Timm und Ohnesorg handelt es sich hingegen eher um eine autobiographische Aufarbeitung, gleichsam ein Requiem zu Ehren des toten Freundes. Es scheint notwendig zu sein, dass beide Seiten eine Freundschaft für beendet erklären, ansonsten besteht das unsichtbare Band weiterhin.

Was macht Freundschaft nun aus? Jede der drei Freundschaften lebt von einer gemeinsamen Geschichte. Diese Geschichte bleibt zwar Bezugspunkt, muss aber auch für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden. So bleibt die Freundschaft zwischen Faust und Paulus in den Kinderschuhen stecken und wird nur künstlich im Erwachsenenalter verlängert. Mamed hingegen trennt sich gerade wegen der gemeinsamen Geschichte von seinem Freund. Uwe Timm schließlich verlebt nur eine kurze gemeinsame Geschichte mit seinem Freund Benno Ohnesorg.

Gefährdet wird die jeweilige Freundschaft durch die Eifersüchteleien (naher) Bekannter und Verwandter. Aber auch das je eigene Verhalten kann zum (Ab-)Bruch führen. Man denke nur an Uwe Timm. Erst der plötzliche Tod Ohnesorgs bewegt ihn dazu, sich selbst Rechenschaft über die Freundschaft zu geben. In der posthumen Auseinandersetzung mit der gemeinsamen Geschichte bleibt vieles fremd und auch für Timm unerklärlich. Mit Worten allein kann er die Freundschaft nicht einfangen, manchmal scheint Schweigen angebracht. Ein leises, mitunter auch lautes Bedauern über die gemachten Versäumnisse schleicht sich ein.

Das Verhalten von Mamed gefährdet ebenfalls die Freundschaft. Ob sie nun wirklich zerbrochen ist, löst die Erzählung nicht auf. Ali würde für seinen Freund wirklich alles tun, notfalls bis in den Tod gehen, aber Mamed lässt ihn nicht. Freunde, die füreinander in den Tod gehen – mit diesem Topos der Freundschaftsliteratur spielt der Autor Tahar Ben Jelloun. Die beiden Freunde haben sich in ihrer Zeit in Haft mehrmals gegenseitig das Leben gerettet, aber jetzt, wo Mamed wirklich vor dem Ende seines Lebens steht, scheint diese Freundschaft nicht mehr tragfähig. Hatten sie sich mittlerweile bereits zu sehr voneinander weg entwickelt?

Paulus geht es um die Zerstörung der Freundschaft und des Freundes. Systematisch wird dieser unterwandert, sei es beruflich (Faust erhält keinen Lehrauftrag mehr) oder privat (Helene und Paulus scheinen sehr eng befreundet). Lange bleibt Paulus passiv, bis er sich emanzipieren kann. Nur der Weg in die Irrenanstalt führt zum Befreiungsschlag.

Alle drei Werke versuchen, die Art und Weise und die manchmal verschlungenen Wege der Freundschaft nachträglich einzufangen. Die Schriftsteller lassen Hoch- und Tiefpunkte Revue passieren. Eine gewisse Wehmut ist hierbei zu spüren, wobei die einzelnen Erzählungen bzw. Romane sehr unterschiedlich angelegt sind.

Freundschaft scheint auf den ersten Blick eine beständige, befriedigende und unumstrittene Form, wenn sie mit Marilyn Friedman zwischen Liebes- und Verwandtschaftsbeziehungen eingeordnet wird. Dies ist aber nur der äußere Anschein. Auch sie kommt nicht ohne Brüche aus, besitzt unbefriedigende Momente und wird von außen und innen angefochten, wie die drei Beispiele eindrücklich zeigen. Trotz allem ist Freundschaft für ein humanes Miteinander unverzichtbar, denn in ihr werden unter anderem Konflikt- und Empathiefähigkeit eingeübt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Marilyn FRIEDMAN, *Freundschaft und moralisches Wachstum*, in: DZfPh 45 (1997), 235–248, hier 235.

<sup>2</sup> Vgl. Klaus-Dieter EICHLER, *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig 1999, 215.

<sup>3</sup> Sándor MÁRAI, *Die Glut*, München 2001, 143.

<sup>4</sup> Harald LEMKE, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt 2000, 90.

<sup>5</sup> Uwe TIMM, *Der Freund und der Fremde. Eine Erzählung*, Köln 2005.

<sup>6</sup> Den Tod von Ohnesorg hat Uwe TIMM bereits in seinem Werk *Heißer Sommer* (1974) thematisiert: «Am Nebentisch lachte eine Frau, die ein Butterhörnchen in der Hand hielt und zwei breite Goldringe am Zeigefinger trug. Der Mann neben ihr hatte seine Hand auf ihren Rücken gelegt und redete auf sie ein. Ullrich sah die Fotos in der Zeitung, Der Student am Boden liegend. Über ihn gebeugt eine junge Frau in einem weiten schwarzen Abendkleid. Sie hält seinen Kopf. Am Hinterkopf und am Boden: Blut. [...] Und dann das Foto von dem lachenden Schah und Farah Diba, die eine kleine Krone im Haar trägt. Ullrich hörte das kreischende Anfahren eines Autos und dann wieder dieses Lachen vom Nebentisch. Zahlen, schrie er, zahlen» (DERS., *Heißer Sommer*, München u.a. 1974, 53). «Das Bild des sterbenden Studenten und der hilflosen jungen Frau sind das Signal einer anderen Wirklichkeit, die von Ohnmacht und Verzweiflung bestimmt wird und gegen das Bild der repräsentativen Normalwirklichkeit nicht ankommt: das Glanzfoto des Schah-Paares, das sozusagen von dem Paar im Café aufgenommen wird. Die auseinanderbrechende Wirklichkeit wird vom Bewußtsein Ullrichs registriert, ohne daß er diesen Bruch gleich in eine politische Handlungsanweisung übersetzen könnte. Es ist ein emotionaler Schock, der sich gleichsam körpersprachlich bei ihm äußert: zahlen...» Manfred DURZAK, *Es gibt kein Danach. Der Roman Rot als dritter Teil einer Romantrilogie über die 68er-Bewegung*, in: Helge MALCHOW, (Hg.), *Der schöne Überfluß. Texte zu Leben und Werk von Uwe Timm*, Köln 2005, 66–78, hier 69.

<sup>7</sup> Das erinnert an Christoph HEIN, *Der fremde Freund* (1982).

<sup>8</sup> «Und dieses Mal zog der Araber, ohne aufzustehen, sein Messer und ließ es in der Sonne spielen. Licht sprang aus dem Stahl und es war wie eine lange, funkelnde Klinge, die mich an der Stirn traf. Im selben Augenblick rann mir der Schweiß, der sich in meinen Brauen gesammelt hatte, auf die Lider und bedeckte sie mit einem lauen, dichten Schleier. Meine Augen waren hinter diesem Vorhang aus Tränen und Salz geblendet. Ich fühlte nur noch die Zymbeln der Sonne auf meiner Stirn und undeutlich das leuchtende Schwert, das dem Messer vor mir entsprang. Dieses glühende Schwert wühlte in meinen Wimpern und bohrte sich in meine schmerzenden Augen. Da geriet alles ins Wanken» (Albert CAMUS, *Der Fremde*, Düsseldorf 1961, 68).

<sup>9</sup> Tahar Ben JELLOUN, *Der letzte Freund*. Roman. Aus dem Französischen von Christiane Kayser, Berlin 2004.

<sup>10</sup> «Ben Jelloun ist ein interkultureller Autor aus einer multikulturellen Gesellschaft, der sich mit Problemen wie Rassismus und Kulturaustausch auseinandersetzt.» Roland SPILLER, *Tahar Ben Jelloun. Schreiben zwischen den Kulturen* (Beiträge zur Romanistik 4), Darmstadt 2000, 19.

<sup>11</sup> Manfred RUMPL, *Fausts Fall*, Wien 2006.



JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## DIE ZEIT WIDERRUFEN ODER: VERMÄCHTNIS EINER FREUNDSCHAFT

Zu Thomas Bernhards «Wittgensteins Neffe»<sup>1</sup>

«Es ist ganz natürlich, dass wir nach einem Begräbnis längere Zeit an den Begrabenen denken, noch dazu, wenn er ein naher, dazu auch noch ein inniger Freund gewesen ist, mit welchem wir jahrzehntlang verbunden gewesen sind.»<sup>2</sup>

Freunde macht man nicht, sie werden einem gegeben. Eine glückliche Konstellation von Umständen, ein inspirierendes Gespräch, eine außergewöhnliche Begebenheit – das kann der Anfang einer Geschichte sein, in der der eine den anderen, der andere den einen findet, ohne sich selbst zu verlieren. Warum es gerade dieser ist – und nicht ein anderer, der zum Freund wird, ist eine Frage, die ein ganzes Bündel weiterer Fragen freisetzt. Freundschaft braucht jedenfalls Zeit, um sich entfalten zu können. Oft ist es gerade die Zeit, die man nicht hat, sich aber trotzdem nimmt, die der Freundschaft am meisten zugute kommt. Die Zeit kann aber auch Wendungen und Winkelzüge bereit halten, die eine Freundschaft auf die Probe stellen, sie in die Krise führen oder gar zerbrechen lassen. Echte Freundschaft, die nicht aus strategischem Kalkül eingegangen wird oder den anderen zur Beute der Luststeigerung degradiert, weicht diesen Wendungen und Winkelzügen der Zeit nicht aus. Sie wächst mit den Schwierigkeiten und gewinnt – so mühsam dies im Einzelnen sein mag – an Tragfähigkeit. Freunde haben alles gemeinsam (*koina ta ton philon*), sie sind ein Herz und eine Seele (*mia psyche*), ihre Gleichheit begründet die Freundschaft (*isotes – philotes*) – das sind Topoi, in denen sich die Antike das Wesen der Freundschaft zu erschließen versucht hat. Das Echtheitssiegel der Freundschaft wurde allgemein in der Bereitschaft gesehen, notfalls das eigene Leben für den anderen einzusetzen.<sup>3</sup> Echte Freundschaft ist darüber hinaus nur wenigen vorbehalten. Es fehlt die Zeit, allen geben zu können, was man zu geben

JAN-HEINER TÜCK; PD Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Im WS 2006/2007 Gastprofessor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Verheiratet, vier Kinder.

hat. Außerdem will man nicht jedem alles geben. Warum aber gibt man dem Einen, was man dem Anderen vorenthält? Das Geheimnis der Wahl, der Präferenz des Einen oder der Wenigen im Unterschied zu den vielen Anderen, kann hier nur angedeutet werden.<sup>4</sup> Echter Freundschaft aber ist der Einspruch gegen den Tod eingeschrieben. Sie weigert sich, das endgültige Verstummen des anderen hinzunehmen. Ein Sich-Abfinden mit dem Tod des anderen – das wäre die Aufkündigung der Treue und Verrat an der Freundschaft, die immer das Versprechen enthält, auch über den Tod hinaus zu dauern. Der Überlebende, dem der andere hinweggerissen wird, hat die Trauer zu tragen. Nicht selten versucht er ein Gedächtnis an den Namen des Freundes zu stiften – eine Möglichkeit, auf die antike Freundschaftskonzeptionen von Anfang an spekuliert haben.<sup>5</sup>

Der Schmerz über den Verlust des Freundes ist in der abendländischen Literatur immer wieder zum Ausdruck gebracht worden. Man denke nur an die unvergessliche Schilderung des Augustinus, der in den *Confessiones* den allzu frühen Tod seines Jugendfreundes betrauert und bekennt, dieses Ereignis habe ihm den Blick auf die Welt eingeschwärzt.<sup>6</sup> Das Hinweggerissenwerden des anderen führt zur Erschütterung des Selbst, die sich in dem berühmt gewordenen Satz Bahn bricht: «*Quaestio mihi factus sum* – Ich selbst bin mir zur Frage geworden.» Noch fehlt dem Kirchenvater die Zuversicht, dass der Freund nicht verloren, sondern unverlierbar in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben ist – eine Zuversicht, die sich durch den Heilspessimismus der späten Jahre wieder eintrüben wird.

Ein nicht minder eindrucksvolles Zeugnis einer solchen Verlusterfahrung findet sich in der frühen Neuzeit bei Montaigne. In seinem Essay *De l'amitié* heißt es emphatisch: «Unsere Seelen sind derart einträchtig im Gespann gegangen und haben sich mit derart wechselseitiger Liebe durchdrungen, mit derart glühender Liebe bis ins innerste Innere hinein wechselseitig offenbart, dass ich nicht nur seine wie die meine kannte, sondern mich sogar bereitwilliger ihm anvertraut hätte als mir selbst.»<sup>7</sup> Montaigne verbittet sich den Vergleich mit geläufigen Freundschaften. Die Singularität des Freundes und die Erhabenheit der Beziehung zu ihm werden herausgestellt, sein Verlust wird darum nicht nur als Verdunklung des Blicks auf die Welt, sondern auch als Halbierung der eigenen Existenz empfunden: «... wenn ich dieses ganze spätere Leben, sage ich, mit jenen vier Jahren vergleiche, in denen es mir vergönnt war, die beglückende Nähe und Gesellschaft dieses Mannes zu genießen, so ist es nichts als Rauch, nichts als freudlose dunkle Nacht ... Ich war schon so gewöhnt und darin eingeübt, stets ich zu zweit zu sein, dass mich dünkt, jetzt lebte ich nur noch halb.»<sup>8</sup> Der Tod reißt auseinander, was zusammengehört. Die Verdopplung des Ich im anderen wird zurückgenommen. Bis in die Gegenwart reichen die Zeugnisse, in denen toter Freunde gedacht wird, um sie

dem zweiten Tod, dem Tod des Vergessens, zu entreißen. Jacques Derridas Nachruf auf Emmanuel Levinas, den philosophischen Lehrer und Freund, dem er am Grab mit gebrochener Stimme ein *Adieu* nachruft, dürfte zu den eindrucklichsten der vergangenen Jahre gehören.<sup>9</sup>

Menschliche Erinnerung an Verstorbene ist freilich ambivalent. Sie vermag zwar vergangene Episoden in das Bewusstsein zurückzuholen und einstige Begegnungen heraufzubeschwören, kann den Toten aber nicht zum Leben erwecken. Die *Anwesenheit* in der Erinnerung macht die *Abwesenheit* des Erinnerten nur umso schmerzlicher bewusst, daher die Nähe menschlichen Eingedenkens zu Trauer und Melancholie. Was war, ist gewesen und wird nicht mehr sein können. Nie wieder wird die Stimme des Freundes zu hören sein, nie wieder wird er anklopfen und um Einlass bitten, nie wieder werden Gespräche möglich sein, die nachholen, was versäumt wurde. Dieses *Nie wieder* zu widerrufen und dem unwiderruflich Vergangenen Präsenz zu geben, das ist ein Motiv literarischer Zeugnisse, die das abgerissene Gespräch mit dem verstorbenen Freund fortsetzen.

Der österreichische Schriftsteller Thomas Bernhard (1931–1989) ist für eine nicht gerade freundliche Weltsicht bekannt: exzessive Schimpftiraden, fixe Ideen und Obsessionen prägen seine Werke. Titel wie *Frost* (1963), *Verstörung* (1967), *Der Untergeher* (1983), *Auslöschung* (1986) stehen für eine Ästhetik der Negativität, die es durchaus mit der von Samuel Beckett aufnehmen kann und die von einem berufenen Kritiker als «finstere Wollust»<sup>10</sup> titulierte wurde. Viele von Bernhards Romanen, Erzählungen und Theaterstücken sind durch eine Passion für das Abgründige und Pathologische, ja durch Verfalls- und Todesbesessenheit geprägt. In langen Monologen werden in einhämmernder Diktion Halbwahrheiten und Heucheleien gebrandmarkt, die performative Kraft seiner Sprache, der ansteckende Rhythmus seiner Phrasierung, die obstinate Wiederholung bestimmter Motive sind unverwechselbare Kennzeichen des Bernhardschen Stils.<sup>11</sup> Es gibt ein Buch, das sich von der oft übertreibenden und mitunter auch ermüdenden Persiflage – darf man sagen: wohltuend? – abhebt: *Wittgensteins Neffe*. Es ist das beinahe liebevolle Vermächtnis einer Freundschaft zwischen dem Schriftsteller Thomas Bernhard und dem Baron Paul Wittgenstein, welcher der Neffe (oder Großneffe<sup>12</sup>) jenes berühmten Philosophen ist, der den *Tractatus logico-philosophicus* verfasst hat.

Es kann hier nicht darum gehen, das Buch zusammenzufassen, es auf autobiographische Spuren hin abzuklopfen oder ein Porträt des ebenso genialen wie exzentrischen Paul Wittgenstein zu zeichnen.<sup>13</sup> Vielmehr sei die durch Versagen bedrohte und durch den Tod unterbrochene Freundschaft in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Denn das endgültige Verstummen des Freundes – aber auch das drückende Bewusstsein, ihm im ent-

scheidenden Augenblick nicht gerecht geworden zu sein – dürfte für Thomas Bernhard der Anstoß gewesen sein, die gemeinsame Zeit dem Abgrund des Vergessens zu entreißen. Bernhard – bei aller literarischen Selbststilisierung dürfte die Unterscheidung zwischen Ich-Erzähler und Autor in *Wittgensteins Neffe* eher vernachlässigbar sein – hat das Sterben seines Freundes nicht ausgehalten und den Vereinsamten und vom Tode Gezeichneten am Ende sich selbst überlassen. Dies hat er sich im Nachhinein nicht verziehen – und man kann in diesem Sich-selbst-nicht-Verzeihen-können durchaus den *nucleus* für die Entstehung des Buches sehen. Doch greifen wir nicht vor.

## I.

Freundschaft lebt vom Wohlwollen für den anderen, von Mitgefühl und Aufmerksamkeit, aber auch von Gemeinsamkeiten, die so fundamental sind, dass sie durch Differenzen nicht erschüttert werden können. Bernhard und Wittgenstein sind, was die Herkunft anlangt, zunächst so unterschiedlich, wie es größer kaum sein kann: Der eine entstammt prekären und eher ärmlichen familiären Verhältnissen und muss sich im Laufe seines Lebens Anerkennung und Ruhm erst erarbeiten. Der andere ist als Sprössling einer der renommiertesten und reichsten Adelsfamilien Österreichs gleichsam von Geburt an berühmt. Dennoch finden sich die beiden. Neben gemeinsamen musisch-kulturellen Interessen, auf die noch zurückzukommen sein wird, verbindet sie die Erfahrung, unheilbar krank und – wie Bernhard schreibt – schon oft *ans Ende des Lebens* gelangt zu sein.<sup>14</sup> Beide haben auf ihre Weise das eigene Ende überlebt und erfahren, was es heißt, von den anderen, den Gesunden, mehr oder minder abgeschoben, ja abgeschrieben worden zu sein. Während Bernhard lungenkrank und immer wieder zu Sanatoriumsaufenthalten gezwungen ist, gilt Wittgenstein als verrückt und muss wiederholt entsprechende psychiatrische Anstalten aufsuchen, um seinen geistigen Zustand zu «normalisieren». Literarisch geschickt inszeniert<sup>15</sup>, setzt das Buch ein mit einer Schlüsselbegegnung der beiden Protagonisten auf dem Wilhelminenberg in Wien, auf dem sich ein Lungen-sanatorium in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer berühmt berüchtigten psychiatrischen Anstalt – dem Steinhof – findet. Während Bernhard im «Pavillon Hermann» die Folgen einer schwierigen Lungenoperation auskuriert und dem Votum der Koryphäen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist, ist der vermeintlich verrückte Baron Wittgenstein im benachbarten «Pavillon Ludwig» einquartiert, um sich durch fragwürdige «Schlag- und Schocktherapien» (73) wieder in einen ausgeglichenen Geisteszustand bringen zu lassen. Durch eine gemeinsame Freundin erfahren beide, dass sie zeitgleich «Gefangene» des Wilhelminenhügels sind. Bernhard imaginiert zunächst ein Treffen mit seinem Freund und lässt im Kopf die bisherigen

Begegnungen Revue passieren: «Im Pavillon Hermann und letzten Endes *in Todesangst*, ist mir deutlich geworden, was meine Beziehung zu meinem Freund Paul wirklich wert ist, dass sie in Wahrheit die wertvollste von allen meinen Beziehungen zu Männern ist, die einzige, die ich länger als nur die kürzeste Zeit ausgehalten habe und auf die ich unter keinen Umständen hätte verzichten wollen. Nun hatte ich plötzlich Angst um diesen Menschen, der mir auf einmal zu meinen allernächsten geworden war, dass ich ihn verlieren könnte, und zwar in zweierlei Hinsicht: *durch meinen*, wie auch *durch seinen Tod*, denn so nahe ich selbst in diesen Wochen und Monaten im Pavillon Hermann dem Tod gewesen bin, wie ich ja letzten Ende selbst fühlte, so nahe war er dem seinigen im Pavillon Ludwig.» (59) Es kommt zu einem, wirklich nur *einem* Treffen, bei dem sich die Freunde – allen Vorschriften zum Trotz – auf einer Bank zwischen den beiden Heilsanstalten treffen, Bernhard in der Uniform des Lungenkranken, der Baron in der des «Steinhofverrückten». *Grotesk, grotesk!* – äußert Wittgenstein, um danach in einen nicht mehr enden wollenden Weinkrampf auszubrechen. In der allertraurigsten Verfassung begleitet Bernhard den Freund zurück, eine weitere Begegnung wäre für beide zur unerträglichen Belastung geworden.

Freundschaften werden immer auch von gemeinsamen Erfahrungen getragen. Beide sind von der in Wien durchaus nachvollziehbaren «Kaffeehausaufsuchkrankheit» heimgesucht. Die Cafés sind die bevorzugten Orte, an denen sich der Austausch der Freunde vollzieht. Beide verstehen sich als Einzelgänger in Absetzung zur Gesellschaft und pflegen steile Urteile über die Heuchelei der Gesellschaft und die auftrumpfende Dürftigkeit des Kulturlebens – Urteile, die teils von einer krankhaften Selbstüberschätzung zeugen, wie Bernhard selbst offenlegt: «*Wie der Paul*, hatte ich, wie ich sagen muss, meine Existenz wieder einmal übertrieben und also überschätzt und also über das Äußerste hinaus ausgenützt gehabt. *Wie der Paul* hatte ich selbst mich wieder einmal über alle meine Möglichkeiten hinaus ausgenützt gehabt, alles über alle Möglichkeiten mit der krankhaften Rücksichtslosigkeit gegen mich und gegen alles, die den Paul eines Tages zerstört hat und die mich genauso *wie den Paul* eines Tages zerstören wird, denn *wie der Paul* an seiner krankhaften Selbst- und Weltüberschätzung zugrunde gegangen ist, werde auch ich über kurz oder lang an meiner eigenen krankhaften Selbst- und Weltüberschätzung zugrunde gehen. *Wie der Paul* war auch ich damals auf dem Wilhelminenberg in einem Krankenbett aufgewacht als ein fast völlig zerstörtes Produkt dieser Selbst- und Weltüberschätzung, und vollkommen logisch der Paul in der Irrenanstalt und ich in der Lungenanstalt, also der Paul auf dem Pavillon Ludwig und ich auf dem Pavillon Hermann.» (33) Während nun Wittgenstein in seiner Verrücktheit ganz aufzugehen scheint, schlägt Bernhard aus seiner Krankheit Kapital,

indem er sie literarisch verarbeitet. Bernhard scheut sich allerdings nicht, seinen Freund auf gleicher Höhe anzusiedeln wie dessen berühmten Onkel (oder Großonkel), den Philosophen Ludwig Wittgenstein. «Der eine, Ludwig, war *vielleicht* philosophischer, der andere, Paul, *vielleicht* verrückter, aber möglicherweise glauben wir bei dem einen, philosophischen Wittgenstein nur deshalb, dass er der Philosoph sei, weil er seine Philosophie zu Papier gebracht hat und nicht seine Verrücktheit und von dem anderen, dem Paul, er sei ein Verrückter, weil der seine Philosophie unterdrückt und nicht veröffentlicht und nur seine Verrücktheit zur Schau gestellt hat. Beide waren ganz und gar außergewöhnliche Menschen und ganz und gar außergewöhnliche Gehirne, der eine hat sein Gehirn publiziert, der andere nicht» (45; vgl. auch 102f.).

Über die Erfahrung des chronischen Krankseins, die einen *anderen* Blick auf die Welt hervorruft, ist es die gemeinsame *Passion* für Musik, die seit der ersten Begegnung eine Rolle spielt. In Gegenwart einer gemeinsamen Freundin debattieren die beiden «bis zur totalen Erschöpfung» über Schurichs Interpretation der *Haffnersymphonie* (vgl. 28). Mozart, Beethoven, Schumann, Wagner, Strauß, Satie, aber auch Strawinsky, Schönberg und Webern sind Gegenstand ausführlicher Gespräche, Interpreten werden gewürdigt, Kapellmeister, Klavierspieler und Sänger verglichen, Einspielungen gehört und besprochen (oder schweigend bewundert) – Bernhards Roman *Der Untergeher*, in dessen Mittelpunkt eine imaginäre Begegnung mit Glenn Gould steht, vermittelt ebenfalls Einblicke in diese kulturelle Gegenwart, von der die Gespräche mit Paul Wittgenstein geprägt gewesen sein müssen. Das geschärfte ästhetische Sensorium geht einher mit einer teils zügellosen Verachtung für die gängige «Kulturunverschämtheit» (159), die eingeschliffenen Rezeptionsmuster des Konzert-, Theater- und Opernpublikums. Das Gefühl der turmhohen Überlegenheit verbindet die Freunde, die sich oft auch in ihren krassen Urteilen wechselseitig hochschaukeln, und zu verrückten Eskapaden fähig sind. So fahren sie mit dem Auto mehrere hundert Kilometer durch Österreich, um eine *Neue Zürcher Zeitung* zu bekommen, in der sich ein Aufsatz über Mozarts Oper *Zaide* finden soll. Sie fahren nach Salzburg, in «die *weltberühmte* Festspielstadt», aber bekommen die *Neue Zürcher* dort nicht. Sie fahren weiter nach Bad Reichenhall, in «den *weltberühmten* Kurort», aber auch dort gehen sie leer aus. Das setzt sich fort von Stadt zu Stadt. «Wenn wir nicht total erschöpft gewesen wären, wären wir sicher auch noch nach Linz und nach Passau, vielleicht auch noch nach Regensburg und nach München gefahren, und schließlich hätte es uns auch nichts ausgemacht, die *Neue Zürcher Zeitung* ganz einfach in Zürich zu kaufen, denn in Zürich, so denke ich, hätten wir sie mit Sicherheit bekommen» (89). Diese schrullige Episode ist dann gleich wieder Anlass zu Ausfällen über die provinzielle Rückständigkeit Österreichs (vgl. 89f.),

die dem Schriftsteller bei manchen Landsleuten den Ruf eines «Nestbeschmutzers» eingetragen haben. Auch über die skandalträchtige Verleihung des Grillparzerpreises, die im Buch geschildert wird, wäre manches zu sagen, doch brechen wir hier ab, um die entscheidende Szene in Erinnerung zu rufen, welche die Freundschaft zwischen Bernhard und Wittgenstein bis aufs Äußerste herausfordert.

## II.

Paul Wittgenstein, der in der ersten Lebenshälfte seinen Reichtum verschwendet und ein dandyhaftes Dasein geführt hat, naht sich dem Ende. Die respekteinflößende Aura des Barons, der in maßgeschneiderten Anzügen das gesellschaftliche Parkett dominiert, ist längst verblichen, die Gesichtszüge dieses späten Nachfahren der K.u.K.-Monarchie sind bereits von Krankheit und Tod gezeichnet. Seine Freunde meiden ihn, auch Thomas Bernhard ist die heruntergekommene Eleganz, ja Erbärmlichkeit Wittgensteins nur schwer noch erträglich. Immer seltener meldet er sich. Nach einem gemeinsamen Besuch im Café Bräunerhof, über dem Wittgenstein seit Jahren wohnt, kommt es zur letzten Szene, die einem Abschied *vor* dem Abschied nahekommt. Wittgenstein, schon in trostlosem Zustand, bittet den Freund, mit in seine Wohnung hinaufzugehen. Beide schleppen sich keuchend die Treppe hinauf, erreichen die kleine, hoffnungslos unaufgeräumte, heruntergekommene Wohnung und setzen sich auf das Sofa, das Lieblingsmöbelstück Wittgensteins, ein Erbstück seiner Eltern. Rückblickend schreibt Bernhard: «Heute kann ich nicht mehr sagen, *was* wir auf dem Sofa sitzend gesprochen haben, aber ich bin bald aufgestanden und habe mich verabschiedet und meinen hoffnungslos auf seinem schwarzgrünen Sofa sitzengebliebenen Freund alleingelassen. Ich hatte ihn nicht mehr ausgehalten, fortwährend dachte ich, dass ich ja schon nicht mehr mit einem Lebendigen, sondern mit einem längst Toten zusammensitze und ich habe mich von ihm zurückgezogen. Noch während ich in seiner Wohnung gewesen war, hatte er, die Hände zwischen die Knie gepresst, zu weinen angefangen, weil er plötzlich wieder ganz genau gesehen hatte, dass das Ende da war, aber ich wollte mich nicht mehr umdrehen und bin über die Treppe so rasch als möglich ins Freie» (127f.). Bernhard macht sich nichts vor, auf einer Parkbank kommt er zu sich und versucht sich klar zu machen, was geschehen ist. Er beschönigt nichts, sondern fragt danach, wie es dazu hat kommen können: «Ich dachte, da auf der Parkbank sitzend, dass es möglicherweise das letztemal gewesen war, dass ich den Freund gesehen habe. ... Und wie allein dieser Mensch auf einmal gewesen war, das erschütterte mich am tiefsten» (128). Bernhard besinnt sich darauf, wie hoffnungslos allein er selbst *vor* der Begegnung mit Wittgenstein gewesen war,

dass er nur durch die Impulse der Freundschaft mit ihm die chronischen Selbstmordgedanken überwunden habe. Ihm wird klar, dass man die wirklichen Freundschaften im Leben – wenn überhaupt – an einer Hand abzählen könne (vgl. 131). Und nach einer Abschweifung über die Kaffeehäuser, die sie in Wien gemeinsam aufgesucht haben, kommt es zur Annäherung an die Frage, wie und warum er den beinahe schon *Erloschenen* sich selbst überlassen konnte. Bereits vorher heißt es im Blick auf zufällige Begegnungen in den Gassen Wiens: «Ich getraute mich nicht, ihn anzusprechen. Ich ertrug lieber mein schlechtes Gewissen als die Begegnung mit ihm. Ich beobachtete ihn und ging, mein schlechtes Gewissen unterdrückend, nicht auf ihn zu, ich fürchtete ihn auf einmal. Wir meiden die vom Tod Gezeichneten und auch ich hatte dieser Niedrigkeit nachgegeben. Ich mied in den letzten Monaten seines Lebens meinen Freund ganz bewusst aus dem niedrigen Selbsterhaltungstrieb, *was ich mir nicht verzeihe*. Ich sah ihn von der einen Straßenseite aus auf der andern wie einen, der schon längst abgemeldet ist von der Welt, der aber noch immer gezwungen ist, auf ihr zu sein, der nicht mehr auf sie gehörte, aber doch noch in ihr zu sein hatte. An seinen abgemagerten Armen hingen *grotesk, grotesk*, Einkaufsnetze, in welche er sich Gemüse und Obst gekauft hatte, das er nach Hause schleppte, naturgemäß immer Angst habend, jemand könne ihn in seiner ganzen Erbärmlichkeit und Armseligkeit sehen und sich darüber Gedanken machen, ... Ich beobachtete ihn und schämte mich gleichzeitig. Denn ich empfand es als Schande, nicht am Ende zu sein, während der Freund es schon war. Ich bin ganz einfach kein guter Mensch. Ich zog mich von meinem Freund zurück wie seine anderen Freunde auch, weil ich mich wie diese, vom Tod zurückziehen wollte. Ich fürchtete die Konfrontation mit dem Tod. Denn *alles* an meinem Freund war schon der Tod gewesen.» (148f.) Und kurz vor Schluss des Buches heißt es: «Ich hatte, genauso, wie diese Freunde, nicht mehr den Mut gehabt, ihn in seiner Wohnung aufzusuchen, also dachte ich, wenn ich unter seiner Wohnung im Bräunerhof meinen Kaffee getrunken habe, dort jetzt schon lange allein ohne ihn neben seinem leeren Platz sitzend und auf die Stallburggasse hinausschauend, das Bräunerhof auf einmal nicht nur wegen der Abwesenheit Pauls, sondern weil ich es jetzt auch ohne ihn *doch* immer wieder aufsuchte, doppelt hassend, dass ich möglicherweise in meinem ganzen Leben keinen besseren Freund gehabt habe, als den, der über mir in seiner Wohnung mit Sicherheit in einem erbarungswürdigen Zustand in seinem Bett zu liegen hatte und den ich, ja tatsächlich aus Angst, mit dem Tod *unmittelbar* konfrontiert zu sein, nicht mehr aufsuchte» (160f.). Die großen Themen, die mit dieser Freundschaft verbunden sind, ziehen noch einmal am Bewusstsein vorbei: die Krankheit, die Leidenschaft für die Musik, die Philosophie, die kompromisslose Liebe zur Wahrheit, die Verachtung der Heuchelei und Geschichtsverdrängung

in Politik und Gesellschaft – und ein unvergesslicher Satz, der bereits als Motto dem Buch voransteht: «Zweihundert Freunde werden bei meinem Begräbnis sein und du musst an meinem Grab eine Rede halten» (164). Es waren am Ende nicht einmal zehn, und Bernhard hat die Rede nicht gehalten, die er hätte halten sollen, geschweige denn das Grab des Freundes auf dem Wiener Zentralfriedhof besucht.

Wirft dieses Verhalten nicht aber auch Rückfragen auf? War diese Freundschaft wirklich eine Freundschaft im emphatischen Sinn – oder erschöpfte sie sich in einer schöngeistigen Wahlverwandtschaft, die mit dem zunehmenden Verfallsprozess des einen für den anderen an Attraktivität verlor?<sup>16</sup> War Wittgenstein für Bernhard nur solange interessant, als er die außergewöhnlichen Qualitäten besaß, die er zweifellos hatte – oder hat er den Freund über seine Vorzüge hinaus auch als Person wahrgenommen? Es ist ein Topos der antiken Freundschaftslehre, dass ein Freund bereit sein solle, für den anderen bis in den Tod hinein einzustehen. Hier scheint nicht einmal die Bereitschaft gegeben, den anderen in seinem Sterben zu begleiten, ihm in seiner Vereinsamung beizustehen.

Und doch wäre es leichtfertig, hier von außen Urteile zu fällen und womöglich mit der Attitüde der moralischen Überlegenheit den Zeigefinger zu heben. Bernhard ringt selbst mit seinem Verhalten; er führt die Klippen von Krankheit, Alter und Tod klar vor Augen, an denen Freundschaft zerschellen kann und faktisch immer wieder auch scheitert. Niemand wird leugnen, dass es schwierig sein kann, die Kommunikation unter Freunden aufrechtzuerhalten, wenn die Kommunikationsfähigkeit des einen radikal abnimmt. Bernhard, der selbst von einer lebensbedrohlichen Krankheit gezeichnet ist, schreibt, dass er die Begegnung mit dem gesundheitlichen Ruin des Freundes nicht mehr ertragen und ausgehalten habe. Er selbst artikuliert aber auch sofort das Unbehagen: Hätte sich echte Freundschaft nicht gerade angesichts dieser Klippen von Krankheit, Alter und Tod bewähren müssen? Müsste nicht die Kommunikation unter Freunden selbst den Kommunikationsabbruch noch mit umgreifen und das *decrecendo* bis zum Verstummen mitvollziehen? Mit schonungsloser Offenheit gesteht er ein, im Letzten der bedrückenden Nähe des Todes ausgewichen zu sein und den Freund sich selbst überlassen zu haben. Dieses Eingeständnis gehört zu den eindrucklichsten Passagen des Buches (und es verwundert, dass ein Kritiker wie Marcel Reich-Ranicki sie in seinem Versuch über *Wittgensteins Neffe* überlesen zu haben scheint). Die tausend Gründe, die man dafür anführen könnte, der Präsenz des Unerträglichen auszuweichen, werden von Bernhard als letztlich untragbare Scheingründe entlarvt. In die Wahrheit kommen, das heißt hier für ihn einzusehen, dass er das einzig Richtige, was er hätte tun müssen, nicht getan hat. Die Reue darüber, dem todkranken Freund vorzeitig den Rücken gekehrt zu haben, dieses Sich-selbst-nicht-

Verzeihen-können, führt – wenn man so will – zu einem literarischen Versuch posthumer Wiedergutmachung. Man kann *Wittgensteins Neffe* daher durchaus als späten Nachruf, ja als Epitaph lesen, der den Verrat widerruft und dem verstorbenen Freund über den Tod hinaus die Treue zu halten versucht. Schriftwerdung des Gewesenen als Revokation der Untreue und Protest gegen den Tod. Auch wenn es überzogen wäre, von einer Auferstehung durch Schriftwerdung zu sprechen, so hat Literatur doch immer auch den heimlichen Ehrgeiz, die Zeit zu widerrufen. Im Aufbewahren des Gewesenen aber ist sie dem theologischen Anliegen verschwistert, die Zeit in den Horizont der Rettung zu stellen, ohne selbst retten zu können. Die Lektüre von *Wittgensteins Neffe* lässt zwischen den Zeilen das Idealbild eines Freundes entstehen, der nicht nur bereit wäre, für den anderen bis in den Tod hinein einzustehen, sondern auch imstande wäre, die Freundschaft über den Tod hinaus zu retten. Ob Rettung jenseits der Literatur für den Schriftsteller Thomas Bernhard eine Perspektive gewesen ist, bleibt ein Geheimnis, das er selbst mit in den Tod genommen hat. Seinem *Vermächtnis einer Freundschaft* ist dies nicht zu entnehmen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Thomas BERNHARD, *Wittgensteins Neffe. Eine Freundschaft*, Frankfurt/M. (1982) 1987. Im Folgenden werden die Seitenzahlen in Klammern angegeben.

<sup>2</sup> Thomas BERNHARD, *Der Untergeher*, Frankfurt/M. (1983) 1988, 142.

<sup>3</sup> Vgl. nur PLATON, *Symp.* 179b: «Ja, füreinander zu sterben, sind allein die Liebenden bereit.» – ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1169a: «Aber von dem Edlen ist es auch wahr, dass er für die Freunde und für das Vaterland Vieles tut und auch stirbt, wenn es sein muss.» – SENECA, *Epistulae*, I, 9, 10: *in quod amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exsilium sequar, cuius me morti opponam et impendam.*

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Motiv Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002. – Vgl. auch das Freundschaftskapitel in: Jean-Luc MARION, *Le phénomène érotique*, Paris 2003.

<sup>5</sup> Vgl. Marcus Tullius CICERO, *Laelius de amicitia – Laelius über die Freundschaft*. Lateinisch-deutsch, hg. von Max Faltner (Tusculum-Bücherei), München 1980.

<sup>6</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *Die Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister 25), Einsiedeln 1985, 91-97, hier 92: «Da wurde mein Herz vor Schmerz verfinstert, und was immer ich ansah, war tot.»

<sup>7</sup> Michel de MONTAIGNE, *Über die Freundschaft*, in: DERS., *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stillet, Frankfurt/M. 1998, 98-104, hier 102. Bereits HORAZ hatte in seinen *Oden* (I, 3) den Freund als die Hälfte seiner Seele besungen.

<sup>8</sup> Ebd. 104.

<sup>9</sup> Jacques DERRIDA, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München 1999. – Ganz anders war das Verhalten Martin Heideggers zu seinem früheren Lehrer Edmund Husserl: «Husserls Enttäuschung über das Ende seiner Seelebsfreundschaft mit dem geliebten Jünger, über dessen philosophischen und persönlichen Verrat war tief. Schon 1928 ermaß er den Abgrund: «Ich spreche kein Urteil über seine Persönlichkeit aus – sie ist mir völlig unverständlich geworden. Er war fast



ein Jahrzehnt lang mein nächster Freund, damit ist's natürlich am Ende: Unverständlichkeit schließt Freundschaft aus – diese Umwendung in der wissenschaftlichen Schätzung und im Verhältnis zur Person war eine der schwersten Schicksale meines Lebens.» GEORGE STEINER, *Der Meister und seine Schüler*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2003, 100.

<sup>10</sup> Marcel REICH-RANICKI, *Thomas Bernhard. Aufsätze und Reden*, Zürich 1990, 21–32.

<sup>11</sup> Vgl. zur Schreibtechnik neuerdings die Studie von Christoph KAPPES, *Schreibgebärden. Zur Poetik und Sprache bei Thomas Bernhard, Peter Handke und Botho Strauss*, Würzburg 2006, bes. 185–194.

<sup>12</sup> So Gina HONEGGER, *Thomas Bernhard. «Was ist das für ein Narr?»*, München 2003, 31. Die Autorin zeigt überdies, dass sowohl die Philosophie als auch die Person Ludwig Wittgensteins eine nachhaltige Faszination auf Thomas Bernhard ausgeübt haben. Greifbare Spuren dieser Faszination lassen sich in seiner literarischen Produktion – vor allem in seinem Roman *Korrektur* (1975) – nachweisen (ebd. 217–249).

<sup>13</sup> Vgl. zum Hintergrund HONEGGER, *Thomas Bernhard*, 238–244.

<sup>14</sup> Über den frühen Aufenthalt in der Lungenheilstalt «Grafenhof» bei Salzburg berichtet Rudolf BRÄNDLE, *Zeugenfreundschaft. Erinnerungen an Thomas Bernhard*, Berlin 1999.

<sup>15</sup> Chronologischen Recherchen HONEGGERs zufolge (vgl. *Thomas Bernhard*, 241) hielt sich Paul Wittgenstein zur Zeit der Lungenoperation Bernhards nicht in Steinhof auf.

<sup>16</sup> «Wir glauben, wir haben einen Freund, und doch sehen wir mit der Zeit, dass wir gar keinen Freund haben, weil wir absolut niemand haben, so er [sc. Wertheimer]» – heißt es an einer Stelle in THOMAS BERNHARD, *Der Untergeher*, Frankfurt/M. 1988, 70. Und später findet sich das Motiv rückblickenden Bedauerns, wenn der Ich-Erzähler im Blick auf den Selbstmord Wertheimers sein «schlechtes Gewissen» eingesteht, «das mit der Tatsache noch nicht fertig geworden war, Wertheimers Briefe nicht beantwortet zu haben, ihn mehr oder weniger schmähsch alleingelassen zu haben, dass ich aus Madrid nicht wegkömme, war ja nur eine gemeine Lüge gewesen, die ich einsetzte, um mich meinem Freund nicht ausliefern zu müssen, der sich von mir, wie ich jetzt sehe, die letzte Möglichkeit des Überlebens erwartet hatte.» (ebd. 81)





## *perspektiven*

---

JACOB NEUSNER · USA

### DIE WIEDERAUFNAHME DES RELIGIÖSEN STREITGESPRÄCHS AUF DER SUCHE NACH THEOLOGISCHER WAHRHEIT

Im Mittelalter waren Rabbiner gezwungen, sich in Anwesenheit von Königen und Kardinälen mit Priestern in Streitgespräche darüber zu verwickeln, welches die wahre Religion sei, das Judentum oder das Christentum. Das Ergebnis stand schon vorher fest. Die Christen siegten, sie besaßen die Schwerter. Nach dem Zweiten Weltkrieg wichen die Auseinandersetzungen der Überzeugung, dass die beiden Religionen das Gleiche aussagen. Die Unterschiede zwischen ihnen wurden als unbedeutend abgetan. Heute hat eine neue Art von Streitgespräch eingesetzt, in der über die Wahrheit der beiden Religionen debattiert wird. Es zeichnet sich also eine Rückkehr ab zu den alten Streitgesprächen mit ihrer enormen Ernsthaftigkeit gegenüber religiöser Wahrheit und dem Willen, schwierige Fragen zu stellen und sich mit den Antworten zu beschäftigen. *Ein Rabbi spricht mit Jesus* war eine solche zeitgenössische Übung im Streitgespräch, und der Papst hat sich der Herausforderung in seinem neuen Buch Punkt für Punkt gestellt.

Im Altertum<sup>1</sup> und im Mittelalter definierten Streitgespräche zu Lehrsätzen religiöser Wahrheit die Absicht des Dialogs zwischen Religionen, insbesondere dem Judentum und dem Christentum. Das Judentum plädierte energisch für sich und häufte strenge Argumente an, die sich auf die Fakten der von beiden Parteien geteilten heiligen Schriften gründeten.<sup>2</sup> Imaginäre Erzählungen wie Judah Halevis Kuzari konstruierten einen Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam, der von einem König geleitet wurde, welcher die wahre Religion für sein Königreich suchte.<sup>3</sup> Das Judentum gewann das Streitgespräch vor dem König, zumindest in der Version von Judah Halevi. Doch das Christentum suchte nicht weniger offensiv Dis-

*JACOB NEUSNER, geb. 1932, in Hartford/Connecticut, ist Distinguished Service Professor für Geschichte und Theologie des Judentums am Bard College, New York.*

kussionspartner, war es sich doch des Ergebnisses der Konfrontation sicher. Solche Debatten belegten den gemeinsamen Glauben beider Parteien an die Integrität der Vernunft und an die Faktizität der von beiden geteilten Schriften.

Das Streitgespräch kam außer Mode, als Religionen ihre Zuversicht in die Macht der Vernunft verloren, theologische Wahrheit zu begründen. Daraufhin ließ man – wie in Lessings Nathan der Weise – Religionen eine gemeinsame Wahrheit bekräftigen, und die Unterschiede zwischen Religionen wurden als trivial und unbedeutend abgetan. Ein amerikanischer Präsident soll angeblich gesagt haben: «Es ist ganz egal, was Sie glauben, solange sie ein guter Mensch sind.» Streitgespräche zwischen den Religionen verloren ihre Dringlichkeit. Das Erbe der Aufklärung und seine Gleichgültigkeit gegenüber den Wahrheitsansprüchen der Religion förderte religiöse Duldung und gegenseitigen Respekt an Stelle von religiöser Konfrontation und dem Anspruch, Gott zu kennen. Religionen erschienen als Hindernisse zur guten Ordnung der Gesellschaft. Die letzten zwei Jahrhunderte diente der jüdisch-christliche Dialog als Medium einer Politik der sozialen Versöhnung – und nicht als religiöse Befragung der Überzeugungen der anderen. Die Verhandlung löste die Debatte ab, und wer im Namen der eigenen Religion Anspruch auf Wahrheit erhob, verletzte die Regeln des guten Benehmens.

Mit dem Beginn des Pontifikats von Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil bot sich Gelegenheit, das strenge Streitgespräch des Mittelalters wieder aufzunehmen. Dabei machten zwei neue Tatsachen den Weg frei für eine erneuerte Debatte über religiöse Wahrheit. Zum einen signalisierte der Papst den Wunsch der katholischen Christenheit, eine Aussöhnung zwischen Juden und Christen nach dem Holocaust herbeizuführen. Er brachte Respekt für das Judentum zum Ausdruck. Zum Anderen begann das Zweite Vatikanische Konzil damit, eine katholische Theologie des Judentums und anderer Religionen zu formulieren – ein Vorhaben, das für das Christentum in *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* von Papst Johannes Paul II. in die Praxis umgesetzt wurde. Die Gegenstimme zu einer jüdischen Theologie der Weltreligionen ist *Dignity of Difference* des britischen Oberrabbiners Jonathan Sacks.<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang habe ich eine systematische Kritik des jüdisch-christlichen Dialogs, wie er im späten 19. und 20. Jahrhundert praktiziert wurde, unternommen<sup>5</sup> und ein Experiment begonnen, um die Regeln des Gesprächs neu zu definieren.<sup>6</sup> In der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen theologischer Wahrheit von Judentum und Christentum lehnte sich jenes Experiment ganz bewusst an das mittelalterliche Streitgespräch an.

In *Ein Rabbi spricht mit Jesus* habe ich mich verpflichtet, den Anspruch Jesu Ernst zu nehmen, die Thora zu erfüllen und diesen Anspruch gegen-



über den Lehren von anderen Rabbinern aufzuwiegen – ein Kolloquium von Weisen der Thora. Ich erkläre auf sehr direkte und unapologetische Weise, warum ich mich nicht dem Kreis der Jünger um Jesus angeschlossen hätte, wenn ich im ersten Jahrhundert im Land Israel gelebt hätte und die Bergpredigt gehört hätte. Ich hätte widersprochen – hoffentlich höflich, sicher jedoch mit gutem Grund, triftigen Argumenten und Fakten. Hätte ich gehört, was Jesus in der Bergpredigt gesagt hat, wäre ich aus guten und überzeugenden Gründen nicht einer seiner Jünger geworden. Das ist für viele schwer vorstellbar, denn es gibt kaum Worte, die sich mehr in unsere Zivilisation und ihre tiefsten Bekenntnisse eingepägt haben als die Lehren der Bergpredigt und andere Äußerungen Jesu. Aber genauso schwer vorstellbar ist es, dass man diese Worte zum ersten Mal hört, als seien sie überraschend und fordernd, und nicht nur Klischees der Kultur. Genau das beabsichtige ich in meinem Gespräch mit Jesus: zuzuhören und zu streiten. Religiöse Lehren zu hören, als wäre es das erste Mal, und auf sie voller Überraschung und Staunen zu reagieren – das ist heute die Belohnung des religiösen Streitgesprächs.

Ich habe das Buch geschrieben, um Licht darauf zu werfen, weswegen Juden an die Thora Mose glauben und weswegen sie auf Erden und in ihrem eigenen Fleisch Gottes Königreich der Priester und des heiligen Volkes bilden, während Christen an Jesus Christus glauben und die frohe Botschaft seiner Herrschaft im himmlischen Königreich. Und dieser Glaube verlangt von gläubigen Juden, den Lehren Jesu zu widersprechen mit der Begründung, dass diese Lehren in wichtigen Punkten der Thora widersprechen. Wo Jesus von der Thora, nämlich der Offenbarung Gottes gegenüber Moses auf dem Berg Sinai abweicht, hat er Unrecht und Moses Recht. Indem ich die Gründe für diesen unapologetischen Widerspruch darlege, möchte ich den religiösen Dialog unter Gläubigen – Christen ebenso wie Juden – fördern. Lange Zeit haben Juden Jesus als Rabbi gelobt, als Juden wie wir. Doch für den christlichen Glauben an Jesus Christus ist diese Bezeugung ungeheuer irrelevant. Und die Christen haben ihrerseits das Judentum als die Religion gelobt, aus der Jesus stammte; für uns ist das jedoch kein besonderes Kompliment.

Wir haben es vermieden, die Punkte wesentlicher Differenz zwischen uns frontal anzugehen, nicht nur als Antwort auf die Person und Ansprüche Jesu, sondern insbesondere in der Behandlung seiner Lehren. Er behauptete, zu reformieren und zu verbessern: «Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist ... Ich aber sage Euch...» Wir behaupten, und ich habe dies in meinem Buch dargelegt, dass die Thora vollkommen war und ist und keiner Verbesserung bedarf, und dass das Judentum – das sich auf die Thora und die Propheten und die Schriften gründet, die in der Mischna, dem Talmud und der Midrash nieder geschriebenen, ursprünglich mündlichen Teile der

Thora — dass das Judentum Gottes Wille für die Menschheit war und bleibt. Gemäß diesem Kriterium möchte ich jüdischen Widerspruch gegenüber einigen wichtigen Lehren Jesu erheben. Dies ist eine Geste des Respekts gegenüber Christen und eine Geste der Anerkennung ihres Glaubens. Denn wir können nur streiten, wenn wir uns gegenseitig ernst nehmen. Zugleich können wir nur in einen Dialog eintreten, wenn wir sowohl uns selbst als auch den anderen anerkennen. In meinem imaginären Streitgespräch behandle ich Jesus mit Respekt, aber ich will auch mit ihm über die Dinge, die er sagt, streiten.

Um was geht es dabei? Wenn es mir gelingt, ein lebendiges Porträt dieses Disputs zu schaffen, begreifen Christen die Auswahl, die Jesus getroffen hat und werden Erneuerung für ihren Glauben in Jesus Christus finden – aber genauso das Judentum respektieren. Ich unterstreiche die Wahlmöglichkeiten, vor denen sowohl Judentum als auch Christentum angesichts der gemeinsamen Schriften stehen. Christen werden das Christentum verstehen, wenn sie die Auswahl anerkennen, die es getroffen hat, und genauso die Juden in Bezug auf das Judentum. Ich möchte Christen erklären, warum ich an das Judentum glaube, und dies sollte Christen helfen, die kritischen Überzeugungen zu erkennen, die sie jeden Sonntag zur Kirche gehen lassen. Juden werden ihre Verpflichtung gegenüber der Thora von Moses festigen – aber auch das Christentum respektieren. Ich möchte, dass Juden verstehen, warum das Judentum nach Zustimmung verlangt – «der Allbarmherzige sucht das Herz», «die Thora wurde nur gegeben, um das menschliche Herz zu reinigen.» Juden wie Christen sollten in *Ein Rabbi spricht mit Jesus* Grund zur Bestätigung ihres Glaubens finden, denn jede Partei wird darin genau die Punkte entdecken, auf die sich der Unterschied zwischen Judentum und Christentum stützt.

Wieso bin ich mir dieses Ergebnisses so sicher? Weil ich glaube, dass, wenn jede Seite auf gleiche Weise die trennenden Probleme versteht und wenn beide mit triftigen Gründen ihre jeweiligen Wahrheiten bekräftigen, dass dann alle Gott in Frieden lieben und ehren können – im Wissen, dass es wirklich ein und derselbe Gott ist, dem sie gemeinsam dienen – in der Differenz. Es ist also ein Buch über religiöse Differenz: ein Streit über Gott.

Mein Ziel ist, Christen zu helfen, bessere Christen zu werden, weil sie zu einer klareren Darstellung dessen gelangen können, was sie in ihrem Glauben bejahen; genauso ist es mein Ziel, Juden zu helfen, bessere Juden zu werden, denn sie werden darin erkennen – zumindest hoffe ich das – dass die Thora des Gottes der Weg ist (nicht nur unser Weg, sondern der Weg), den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der uns aufgerufen hat, ihm zu dienen und Gottes Namen zu heiligen, zu lieben und ihm zu dienen. Mein Anliegen ist einfach. Gemessen an der Wahrheit der Thora ist vieles von dem, was Jesus gesagt hat, falsch. Nach dem Krite-

rium der Thora war die Religion Israels zur Zeit Jesu authentisch und sinngetreu; sie bedurfte weder der Reform noch der Erneuerung und verlangte nur Glauben und Treue gegenüber Gott und die Weihe des Lebens durch das Ausüben von Gottes Willen. Und es gibt eine authentische christliche Antwort darauf, die dargelegt werden muss. Sie wird vollständig abgehandelt in Kapitel vier über die Bergpredigt von *Jesus von Nazareth*, der Antwort von Papst Benedikt XVI. auf *Ein Rabbi spricht mit Jesus*.

Schlage ich damit also vor, dass Christen nach Lektüre meines Buches ihre Überzeugungen zum Christentum nochmals prüfen? Ganz und gar nicht. Der christliche Glaube findet eine Legion von Gründen dafür, dass man an Jesus Christus glauben sollte (nicht nur den, dass Jesus Christus ist und war). Ich behaupte, dass das durchaus der Fall sein mag, aber nicht, weil Jesus die Thora erfüllte oder die Thora aufrecht erhielt oder sich der Thora fügte; nicht, weil er die Thora verbesserte. Gemessen an diesem Kriterium wäre ich ihm damals nicht gefolgt und würde ich heute niemandem raten, ihm zu folgen. Aber natürlich hat der christliche Glaube die Tatsache seiner eigenen Autonomie nie beunruhigend gefunden: keine bloße Verlängerung und Reform des älteren Glaubens, des Judentums (das ohnehin immer als verdorben und bestechlich und hoffnungslos dargestellt wird), zu sein, sondern ein Neuanfang. Diese Debatte – die unter den gleichen und fairen Bedingungen stattfindet – sollte die Gläubigen nicht beunruhigen. Das ist auch gar nicht meine Absicht. Doch wenn Christen den Anspruch Ernst nehmen, dass das Kriterium von Matthäus gilt – nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen – dann denke ich in der Tat, dass die Christen die Thora («das Judentum», in säkularen Worten) neu überdenken müssen: Der Sinai ruft, die Thora erklärt uns, wie Gott uns haben möchte.

Der Papst geht in seinem Buch auf die Frage des historischen Jesus ein. Man mag sich daher fragen: Habe ich also die Absicht, eine Debatte der jüdischen Apologetiken darzulegen, die aus der eher ermüdenden Behauptung besteht: ja zum historischen Jesus, nein zum Christus der Christenheit? Nicht wenige Verteidiger des Judentums (darunter auch christliche Apologeten des Judentums) unterscheiden zwischen dem Jesus, der gelebt und gelehrt hat, den sie anerkennen und verehren, und dem Christus, den die Kirche – so sagen sie – erfunden habe. Sie werden behaupten, dass der Apostel Paulus das Christentum erfunden habe; Jesus habe dagegen nur die Wahrheit verkündet, die wir als an das Judentum Glaubende bekräftigen können. Ich schlage einen gänzlich anderen Weg ein. Mich interessiert nicht, was später geschah; ich möchte wissen, wie ich reagiert hätte, wenn ich dort am Fuße des Berges gestanden hätte, an dem Jesus die Worte sprach, die man als «Bergpredigt» bezeichnet. Ich habe die fundamentalen Bekenntnisse eines vollständig bloß gelegten Christentums in der Bergpredigt gefunden, und genauso der Papst.

Der Jesus Christus des vollständig dargelegten Christentums wird in der Bergpredigt verwirklicht. Der Jesus, den ich in meiner Argumentation benutze, ist nicht der vorbestimmte historische Jesus aus der beflissenen Vorstellung eines Gelehrten, und zwar aus einem einfachen Grund: Von diesen fabrizierten historischen Figuren gibt es für eine Debatte zu viele und zu unterschiedliche. Darüber hinaus kann ich nicht verstehen, wie religiöse Menschen unterschiedlicher Meinung darüber sein können, womit sie nur in wissenschaftlichen Werken konfrontiert werden. Wenn Juden das Neue Testament aufschlagen, meinen sie, vom Jesus Christus des Christentums zu hören, und wenn Christen das gleiche Buch aufschlagen, sind sie sicherlich der gleichen Ansicht. Das soll nicht heißen, dass der historische Jesus nicht innerhalb und hinter den Evangelien präsent ist; aber es bestätigt, dass für die meisten von uns, die ihn kennen wollen, Jesus in den Evangelien, so wie wir sie lesen, dargestellt wird. Ich schreibe für gläubige Christen und gläubige Juden; für sie offenbart sich Jesus in den Evangelien. Ich gehe auf eines dieser Evangelien ein.

Als mein Verleger nach Vorschlägen von Kollegen fragte, die mein Buch empfehlen könnten, schlug ich den Oberrabbiner Jonathan Sacks und Joseph Kardinal Ratzinger vor. Der Rabbi Sacks hatte mich seit langem mit seinen scharfsinnigen und gut ausgearbeiteten theologischen Beiträgen beeindruckt, er ist der führende zeitgenössische Verteidiger des Judentums. Ich hatte die Werke von Kardinal Ratzinger über den historischen Jesus bewundert und hatte ihm dies schriftlich mitgeteilt. Seine Bereitschaft, Fragen der Wahrheit – und nicht nur die Politik der Doktrin – anzusprechen, fand ich mutig und konstruktiv. Beide reagierten mit großzügigen Kommentaren.

Aber nun ist Seine Heiligkeit noch einen Schritt weiter gegangen und hat auf meine Kritik mit einer kreativen Exegese- und Theologiepraxis reagiert. In seinem *Jesus von Nazareth* tritt das jüdisch-christliche Streitgespräch in ein neues Zeitalter ein. Wir sind imstande, uns gegenseitig in einer offenen Praxis von Vernunft und Kritik zu treffen. Die Herausforderungen des Sinai bringen uns zusammen, damit wir eine 2000 Jahre alte Tradition religiöser Debatte im Dienste von Gottes Wahrheit wieder aufnehmen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Mein Beitrag zur Untersuchung der jüdisch-christlichen Streitgespräche der Spätantike ist *Aphrahat and Judaism. The Christian Jewish Argument in Fourth Century Iran*. Leiden, 1971: Brill. Nachdruck: Atlanta, 1999: Scholars Press for South Florida Studies in the History of Judaism. Siehe auch *Judaism and Christianity in the Age of Constantine. Issues of the Initial Confrontation*. Chicago, 1987: University of Chicago Press. Taschenbuchausgabe 2007.



<sup>2</sup> Siehe *Judaism on trial: Jewish-Christian disputations in the Middle Ages*, herausgegeben und übersetzt von Hyam Maccoby. Rutherford [N.J.]: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses, 1982. Und David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1979, Nachdruck: Aronson, 1996.

<sup>3</sup> Judah, ha-Levi, *The Kuzari: in defense of the despised faith Yehuda HaLevi*; übersetzt und mit Anmerkungen versehen von N. Daniel Korobkin. Northvale, N.J., Jason Aronson, 1998.

<sup>4</sup> *The dignity of difference: how to avoid the clash of civilizations* London & New York: Continuum, 2002.

<sup>5</sup> *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*. New York and London, 1990: Trinity Press International und SCM Press. Nachdruck: Binghamton, 2001: Global Publications. Nachdruck: Eugene, OR, 2003: Wipf and Stock, Publishers. Siehe auch *Telling Tales: Making Sense of Christian and Judaic Nonsense. The Urgency and Basis for Judaeo-Christian Dialogue*. Louisville, 1993: Westminster-John Knox Press.

<sup>6</sup> *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*. N.Y., 1993: Doubleday. Jewish Book Club Main Selection, Februar 1993. Taschenbuchausgabe: N.Y., 1994: Image Books. *A Rabbi Talks with Jesus*. Zweite Auflage Montreal and Kingston, 2000: McGill-Queen's University Press. Und Ithaca, 2000: Cornell University Press. Nachdruck 2001. 2002 vom Buch-des-Monats-Club ausgewählt. Italienische Übersetzung: *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù: Quale maestro seguire?* Casale Monferrato, 1996: Redizioni Piemme. Schwedische Übersetzung: *En rabbin medtalar med Jesus*. Stockholm, 1996: Verbum. Deutsche Übersetzung: *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*. München, 1997: Claudius Verlag. Die polnische Übersetzung ist unter Vertrag. Russische Übersetzung: *Rabbi besduet s Yisusom*. Moskva, Mosty Kul'tury, 2007. Übersetzt von Boris Dynin. Moskau, 2006: Gesher Publishing Co.





KARDINAL WALTER KASPER · ROM

## RELIGION UND DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN

Die Behandlung des mir gestellten Themas «Die Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen» ist ein gewagtes Unterfangen. Denn wenn ich vor etwas mehr als 20 Jahren als Universitätsprofessor versucht hätte die Frage nach dem Heil mit dem Thema der Zukunft in Zusammenhang zu bringen, wäre ich ausgepiffen worden. Es wäre mir gesagt worden, die Zukunft, welche die Religion verheißt, sei Vertröstung, Mystifikation oder gar betäubendes Opium; es komme auf die reale Zukunft an, die wir selber gestalten und erkämpfen. Daß heute das Thema von Heil und Zukunft auf der Liste einer Ringvorlesung figuriert, weist darauf hin, daß sich etwas verändert. Inzwischen ist nicht nur die Zukunft, welche die Religion verheißt, sondern auch die innerweltliche Zukunft zum Problem geworden.

Während meiner Zeit an der Universität gab es vielerlei utopische Entwürfe, auch solche, welche uns heute reichlich unrealistisch oder ideologisch vorkommen. Heute dagegen spricht ein bekannter Philosoph, der ein unverdächtiger Zeuge ist, weil er selbst aus der Denktradition utopischer Entwürfe kommt, Jürgen Habermas, von der Erschöpfung der utopischen Energien.<sup>1</sup>

Das ist nicht nur eine theoretische zeitanalytische Aussage; die These vom Ende der Utopien trifft vielmehr konkrete Erfahrungen und Ängste von Menschen, für die der Begriff Zukunft oft negativ besetzt ist. Man hat schon von einer *No-Future-Generation* gesprochen. Das hat reale Gründe. Viele haben den Eindruck, keine oder eine düstere Zukunft zu haben, etwa weil sie keine Arbeit finden und nicht gebraucht werden. Noch drastischer stellt sich die Situation in vielen wirtschaftlich unterentwickelten Ländern dar, in denen viele der begabteren und vitaleren jungen Leute mit allen möglichen Mitteln und unter großen Opfern nach Europa drängen, weil sie daheim keine Zukunft haben, sie bei uns zu finden hoffen um dann aber oft abgewiesen zu werden, weil wir, wenn sie alle kämen, um unsere Zukunft bangen müssten. Das sind Beispiele, die sich leicht vermehren ließen.

*WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 1970-1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1999 ernannte Papst Johannes Paul II. Bischof Kasper zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.*



Es ist nicht die Kompetenz des Theologen, auf die angesprochenen Fragen direkte Antworten zu geben. Es geht im folgenden vielmehr darum, die Frage des Verhältnisses von Zukunft und Heil aus einer grundsätzlichen Perspektive anzugehen, die Hoffnung als eine Grunddimension des Menschen, gleichsam als den Atem des Lebens herauszustellen und dabei über die Bedeutung der Religion, insbesondere der jüdisch-christlichen Tradition nachzudenken.

Deshalb möchte ich in einem ersten Teil über den existenziellen Charakter der Frage nach der Zukunft sprechen, im zweiten Teil in einem größeren geistesgeschichtlichen Kontext über das gegenwärtige Ende der Zukunftsutopien nachdenken, um im dritten Teil den Zusammenhang von Zukunft und religiöser Heilsverheißung aufzuzeigen und daraus im abschließenden vierten Teil drei Folgerungen ziehen, die – wie man es nennen könnte – auf der Ebene einer mittleren Konkretheit liegen.

### *1. Die Frage nach der Zukunft als Frage nach Heil oder Unheil*

Der nach Dafürhalten vieler bedeutendste neuzeitliche deutsche Philosoph, Immanuel Kant, hat gesagt, es gelte drei Fragen zu beantworten: Was kann ich wissen?, das sei die Frage der Wissenschaft, – was soll ich tun?, das sei die Frage der Ethik, – und was darf ich hoffen? – das ist nach Kant die Frage der Religion. Alle drei Fragen münden nach Kant ein in die eine Frage: Was ist der Mensch?<sup>2</sup> Die Frage, was dürfen wir hoffen?, ist demnach eine Frage, die unmittelbar mit unserem Menschsein, mit dem Sinn, mit dem Glück und mit der Erfüllung unseres Menschseins zu tun hat. Sie betrifft jeden unmittelbar. Mit der Hoffnung steht und fällt Sinn oder Unsinn der menschlichen Existenz.

Ein anderer großer Denker der Neuzeit, Blaise Pascal, der viel über Größe und Elend des Menschen nachgedacht hat, hat erklärt, warum die Frage nach der Zukunft, also die Frage: «Was dürfen wir hoffen?» die wichtigste der drei genannten Fragen ist und warum sie uns so unmittelbar betrifft.

Pascal stellt fest: Das Vergangene ist vergangen; es steht unabänderlich fest; da ist nichts mehr zu machen. Die Gegenwart läßt sich nicht festhalten; denn in dem Augenblick, in dem wir sie ergreifen und festhalten wollen, ist sie schon wieder Vergangenheit; sie entschwindet und sie entzieht sich uns immerzu. Nie können wir sagen: «Augenblick, verweile doch, du bist so schön». Das bedeutet für Pascal: Wir kommen aus der Vergangenheit und schreiten immerzu in die Zukunft hinein. Die Zukunft ist das, was offen ist, wo sich noch etwas machen läßt oder wo wir zumindest noch etwas erwarten können. Deshalb kann Pascal sagen: «Vergangenheit und Gegenwart sind Mittel, die Zukunft allein ist unser Ziel. So leben wir nie; wir hoffen zu leben.»<sup>3</sup>

Die Frage nach der Zukunft ist also die Frage nach dem sinnvollen, geglückten und wahren Leben. Von der Zukunft erwarten wir entweder ein besseres und ein glücklicheres Leben, oder wir fürchten uns vor dem, was auf uns zukommt, weil wir Schlimmes ahnen und erwarten. So ist die Zukunft mit der Hoffnung auf Leben und Glück wie mit Angst vor Unglück und Unheil verbunden. Zukunft ist also eine Heils- oder auch eine Unheils-kategorie.

Das Problem ist freilich: Wir kennen die Zukunft nicht, und sie steht nicht in unserer Macht. Nur eines wissen wir sicher, ja todsicher, nämlich daß uns am Ende der Tod ereilen wird. Der Tod ist das einzige sichere Zukunftsdatum; aber er ist eben kein Datum, denn wir wissen nicht wann, wo und wie er uns ereilt. Die Frage nach der Zukunft zeigt uns also das Bodenlose unserer menschlichen Existenz. Deswegen konnte Martin Heidegger sagen, die Angst sei die Grunddaseinsweise, das Grundexistential des Menschen.

Doch genau so kann man mit Gabriel Marcel, einem anderen Philosophen von damals, sagen, die Hoffnung sei das Grundexistential des Menschen. «Die Hoffnung stirbt als letztes», sagt ein Sprichwort; und ein südafrikanisches Sprichwort sagt: «Hoffnung ist der Pfeiler der Welt.» Denn ohne Hoffnung kann niemand leben, kein einzelner und auch kein Volk; wo die Hoffnung er stirbt, stirbt der Mensch. Die Zukunft ist der Lebens- und Hoffnungsraum des Menschen; sie ist das, wofür sich leben läßt, wofür sich unter Umständen auch Opfer bringen läßt, weil in ihr glückliches Leben immerhin möglich ist, oder in religiöser Sprache ausgedrückt, wo man hofft im Heil zu sein oder aber fürchtet, heillos verloren zu sein. Das führt uns die ganze Dramatik der gegenwärtigen Situation, in der Zukunftshoffnungen weithin erstorben sind, vor Augen.

## 2. Das Ende der Zukunftsutopien

Die Bedeutung der Zukunft wurde erst in der Neuzeit entdeckt; erst sie hat die Zukunftsdimension des Menschen in den Vordergrund gerückt. Wenn wir gegenwärtig das zumindest vorläufige Ende der Zukunftsutopien diagnostizieren, so bedeutet dies aus kultur- und geistesgeschichtlicher Sicht einen epochalen Einschnitt, dessen Ausmaß nur in einem größeren geschichtlichen Zusammenhang verständlich zu machen ist.

Das Denken der Antike war nicht zukunfts-, es war ursprungsorientiert. Nach antiker Vorstellung bewegt sich die Welt in kosmologischen Zyklen, in einem Kreislaufschema: in der Wiederkehr der Gestirne, der Jahreszeiten, von Tag und Nacht, von der Aussaat und Ernte, Geburt und Tod. So geht nach der neuplatonischen Philosophie alles von einem ewigen Ursprung aus und kehrt am Enden wieder in ihn zurück. Eine positive Wertung

der Geschichte war in diesem Denken nicht möglich. Im Gegenteil, Zeit und Geschichte sind in einem solchen Kreislaufdenken letztlich ein Unfall und ein Abfall, der nur durch *restitutio in integrum*, durch die Rückkehr in den Ursprung wieder geheilt werden kann. Diese *restitutio in integrum* geschieht in den kosmischen Naturreligionen im Kult; dort wird der heile Ursprung vergegenwärtigt und die dem Ursprung entfremdete Welt wieder mit ihm versöhnt. Das Weltgesetz, man könnte auch sagen: die Weltformel lautete demnach nicht Evolution, nicht Geschichte und nicht Fortschritt, sondern *exitus* und *reditus*, Auskehr und Rückkehr in den Ursprung.

Friedrich Nietzsche wollte diesen Gedanken im späten 19. Jahrhundert erneuern; er tat dies mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr. Er war freilich hellichtig genug, die ewige Wiederkehr als «die extremste Form des Nihilismus» zu bezeichnen: «das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkommend, ohne ein Finale ins Nichts.»<sup>4</sup>

Ganz anders die Bibel. Sie hat das zyklische Verständnis aufgebrochen und die lineare Geschichtszeit entdeckt.<sup>5</sup> Für die Bibel ist die Geschichte ein Weg; dieser Weg hat einen Anfang, er verläuft nach einem vorherbestimmten Plan und hat ein Ziel, nämlich die Endzeit, die als eschatologische Heilszeit verheißen ist. Mit dieser Sicht hat Israel die Zukunft entdeckt. Es gilt nun nicht mehr der Satz «Nichts Neues unter der Sonne», das Neue ist in der Bibel vielmehr eine hoffnungsschwangere Kategorie. Man denke nur an die Rede vom neuen Bund, vom neuen Menschen, vom neuen Himmel und der neuen Erde. Das Neue «ist der Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt.»<sup>6</sup> Der Mensch ist nun den trostlosen ewigen Kreisläufen entronnen; er kann und darf nach vorne schauen und Neues erwarten. Triumphierend stellt deshalb Augustinus in seinem großen geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Werk über den Gottesstaat fest: «*Circuitus illi iam explosi sunt*».<sup>7</sup>

Doch mit dieser biblischen Neuorientierung ist die Entdeckung der Zukunft noch nicht am Ende. Denn für die Bibel geht es um die Zukunft, verstanden als eschatologische Heilszeit am Ende der Geschichte; die Endzeit war zugleich die Aufhebung der Zeit und deren Einmündung in die Ewigkeit. An diesem Punkt geschieht auf der Höhe des Mittelalters ein entscheidender Umschwung. Der Umbruch wurde – im Grunde gegen seine eigene Absicht – von einem aus Kalabrien stammenden Zisterziensermönch und späteren Abt namens Joachim von Fiore (1135–1202) ausgelöst; er war ein monastischer Reformator und einer der berühmtesten mittelalterlichen Mönchstheologen.

Joachim kommt in seinem Hauptwerk «*Concordia*» zu einer revolutionären Neuinterpretation der Bibel. Er kennt nicht mehr nur zwei Epochen, Altes und Neues Testament, sondern drei Epochen. Nach ihm folgt auf die Zeit des Vaters (Altes Testament) und die Zeit des Sohnes (Neues Testa-

ment) ein bald bevorstehendes Zeitalter des Hl. Geistes; es ist das Zeitalter der Mönche und einer reinen Geistkirche, die nach Joachim die gegenwärtige institutionelle Kirche ablösen wird. Diese Erwartung einer erneuerten und vergeistigten Kirche der Zukunft ist innerkirchlich der Ursprung der progressiven Denkrichtung: Kirche, nicht so wie sie jetzt aussieht, sondern eine gründlich erneuerte Kirche. Diese progressive Erwartung hat bereits damals zu innerkirchlichen Wirren und Auseinandersetzungen mit den so genannten Spiritualen geführt.

In unserem Zusammenhang ist jedoch nicht die innerkirchliche Wirkungsgeschichte Joachims von Interesse, sondern dessen säkulare Nachwirkung. Denn mit dieser seiner Konzeption hat Joachim die ursprünglich endzeitliche Heilshoffnung verzeitlicht und vergeschichtlicht; wir könnten auch sagen: er hat sie zu einer innergeschichtlichen Hoffnung umgedeutet, und hat sie damit letztendlich säkularisiert.<sup>8</sup>

Die Folgewirkungen waren erheblich. Denn mit solchen innerweltlichen Heilshoffnungen begründete Joachim – ohne das voraussehen zu können – das für die Neuzeit bestimmende utopische Denken. Die Geschichte ist nun nicht mehr ein ewiger Kreislauf, aber auch nicht eine auf die Endzeit zulaufende Heilsgeschichte, sondern eine innergeschichtliche Fort- und Fortschrittsbewegung. Das führte zu den für die Neuzeit charakteristischen Utopien. Berühmt sind vor allem Thomas More *«Utopia»* (1516), Tommaso Campanella *«Civitas solis»* (1602), Francis Bacon, *«Nova Atlantis»* (1627), bis hin zu den großen geschichtsphilosophischen Entwürfen von Schelling und Hegel, die dann Karl Marx – wie er meinte – vom Kopf auf die Füße stellte, indem er sie nicht mehr idealistisch sondern dialektisch materialistisch als Sozialgeschichte deutete, welche in die klassenlose Gesellschaft einmündet.

Im 19. Jahrhundert hat sich das utopische Denken in zwei unterschiedliche Richtungen aufgespalten, die in ihrer unterschiedlichen Gestalt und in ihrem Gegensatz bis in der unmittelbaren Gegenwart reichen: in eine – wenn man so will – westlich bürgerliche und in eine sozialistisch marxistische Variante. Bürgerlich westlich tritt das utopische Denken in der Gestalt des modernen Fortschrittsdenkens auf. Charakteristisch ist Auguste Comte (1778–1857) mit seinem berühmten Drei-Stadiengesetz, nach welchem auf das theologische und das abstrakt metaphysische Zeitalter das Zeitalter der wissenschaftlichen Welterklärung folgt. Comte war der Überzeugung, daß die moderne Wissenschaft und Technik die wirklichen Menschheitsprobleme weit besser und erfolgreicher lösen kann als das vorausgehende Zeitalter der Religion und der Metaphysik.

Im 20. Jahrhundert verband sich die Fortschrittsidee mit der Evolutionstheorie. So nahm der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) eine Evolution an, die sich über die Kosmo- und Biogenese hinaus

in der Kulturentwicklung (Noogenese) fortsetzt bis hin zum Punkt Omega, der Einswerdung aller Wirklichkeit in Gott. Eine ganze Zukunftswissenschaft konnte sich konstituieren (O.K. Flechtheim), die meinte aufgrund der gegenwärtig wirksamen Trends die Zukunft extrapolieren und prognostizieren zu können. Inzwischen wissen wir, daß das schief gehen kann. Menschen lassen sich – zum Glück – nie ganz prognostizieren, und geschichtliche Prozesse verlaufen darum nie einfach linear. Wir müssen vielmehr mit einer Dialektik des Fortschritts rechnen.

So kam es schon bald zu Gegenutopien, die nicht mehr Eutopien einer zukünftigen idealen Welt und eines künftigen Paradieses waren, sondern Dystopien einer künftigen Schreckenswelt mit totaler Überwachung und totalitären Steuerung, künstlicher Züchtung von Menschen u.a. So bei Aldous Huxley (*Brave New World*, 1932) oder George Orwell (*Animal Farm*, 1984). Seit Hiroshima wissen wir, daß wir heute die technischen Möglichkeiten zur Selbstzerstörung der Gattung Mensch haben und daß die Möglichkeit zur Selbstausrottung des Menschen im Bereich unserer Möglichkeiten liegt. Wir beherrschen die Apokalypse.

Schließlich hat der *Club of Rome* 1972 auf die «Grenzen des Wachstums» hingewiesen mit der damals erschütternden Einsicht in die Knappheit und Verknappung der natürlichen Ressourcen, der Gefahr der Zerstörung der Umwelt als der natürlichen Lebenswelt des Menschen und der gesellschaftlichen Folgen der industriellen Revolution. Die konkreten Berechnungen des *Club of Rome* erwiesen sich zwar als falsch, aber sie haben Wellen geschlagen, im gesellschaftlichen und politischen Bereich und – was tiefer geht – in den Ängsten vieler Menschen. Die Utopie vom Fortschritt und der Machbarkeit war damit gebrochen.

Der sozialistisch marxistischen Variante utopischen Denkens ging es nicht besser. Nach den frühsozialistischen Utopien einer künftigen Idealgemeinschaft begründete Karl Marx den wissenschaftlichen Sozialismus; er sagte die revolutionäre Entwicklung zur künftigen klassenlosen Gesellschaft voraus, in der alle sozialen und menschlichen Entfremdungen aufgehoben sein werden. Damit war die Idee der Emanzipation zu einer Totalkategorie geworden, die zudem zum Versuch einer grundsätzlichen Emanzipation von der Vergangenheit und zum neuen sozialistischen Menschen führte.

Doch als man nach der russischen Oktoberrevolution daran ging, das, was Karl Marx im *British Museum* in London theoretisch ausdachte, mit Gewalt in die Praxis umzusetzen, wurde deutlich, dass, wer den Himmel auf Erden bauen will, die Hölle auf Erden installiert. Gewalttätig und brutal wurde die gegenwärtig lebende Generation auf dem Altar einer utopischen Zukunft geopfert. In einer nicht dogmatischen und nicht totalitären Form überzeugte die marxistische Utopie dennoch auch viele westliche Kreise. Man denke etwa an den Einfluss, den Ernst Bloch und sein «Prinzip Hoff-

nung» (1959) ausübte. Man denke auch an manche Befreiungstheologien der 70er und 80er Jahre.

Doch das Scheitern des dogmatischen Marxismus und der Zusammenbruch des bisherigen Ostblocks in der Wende von 1989/90 führte zum Zusammenbruch auch des utopischen Denkens marxistischer Prägung. Aber nicht nur das: Mit dem Scheitern des nicht nur militärischen, sondern auch ideologischen Widerparts ist auch dem Westen die innere Leere deutlich geworden. Mit diesem Zusammenbruch hat auch der Westen das Vertrauen in sich selbst verloren.<sup>9</sup> So ist die Zukunft heute im Osten wie im Westen für viele weitgehend negativ und kulturpessimistisch besetzt. Die Krise drückt sich real in schwindenden oder gar düsteren Zukunftserwartungen vieler Menschen aus.

Das Problem geht weit über den Bereich des rein Ökonomischen hinaus; es ist letztlich ein Hoffnungsproblem und damit ein zutiefst existentielles Problem. Es gibt keine Zukunftsvisionen mehr. Zumindest ist das der verbreitete Eindruck, und das ist ein verheerender Eindruck. «Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.»<sup>10</sup>

Diese Situation trifft die neuzeitliche Zivilisation und ihren Zukunfts-enthusiasmus mitten ins Herz. Sie nimmt ihr sozusagen den Atem weg. So ist die Erschöpfung utopischer Energien der Kern der nicht nur ökonomischen sondern der vor allem geistigen Krise. Wir befinden uns am Ende einer langen und zweifellos auch großen geistigen Epoche. Die Frage wie es weitergehen soll, konfrontiert uns neu mit den tiefsten Fragen des Menschseins und unserer politischen Kultur.

### 3. Die Zukunftsverheißung der Religion

In dieser Situation gibt es so etwas wie eine Wiederentdeckung der Religion. Diese Wiederentdeckung ist – um es gleich zu sagen – ein überaus vieldeutiges Phänomen. Gemeint ist in diesem Zusammenhang nicht primär das Aufkommen sogenannter neureligiöser Bewegungen oft östlicher Herkunft,<sup>11</sup> noch die rasante Verbreitung charismatischer pfingstlerischer Bewegungen besonders in der südlichen Hemisphäre.<sup>12</sup> Gar nicht gemeint sind gewaltbereite bis hin zu terroristischen Zerrformen von Religion, die Perversionen von Religion sind. Schließlich ist ebenfalls nicht allein gemeint, daß sich im kirchlich-religiösen Bereich etwas zu tun scheint, daß etwa auf dem Weltjugendtag 2005 in Köln, viele Jugendliche – beim Schlussgottesdienst etwa eine Million – fromm und fröhlich zugleich waren.

Das alles sind jedoch Zeichen, daß die Voraussagen vom Ende der Religion selber am Ende sind. Entsprechend ist die Gott-ist-tot-Theologie der 60er und beginnenden 70er Jahre inzwischen selber gründlich tot. Es wird



immer deutlich, daß die Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte zur westlichen säkularisierten Kultur in universal kulturgeschichtlicher Sicht eine westliche Sonderentwicklung ist, die sich nicht universalisieren läßt.

Jürgen Habermas, der wie kaum ein anderer das Projekt der Aufklärung verfolgt, hat etwas Richtiges gesehen, wenn er – nach meiner Kenntnis erstmals in seiner Rede über «Glauben und Wissen» anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unmittelbar nach dem Terrorakt des 11. September 2001 – darauf hinweist, daß es nicht genügt, wenn das säkulare Denken die religiösen Kategorien einfach eliminiert; er zeigt vielmehr, daß religiöse Kategorien angesichts von Phänomenen wie dem Holocaust oder dem 11. September über Deutungs- und Hoffnungspotentiale verfügen, die dem säkularen Denken abgehen.<sup>13</sup>

Dasselbe haben zuvor schon andere angedacht; sie meinten, die Religion habe in unserer säkularisierten Gesellschaft die Funktion, die unausrottbare und nicht abschaffbaren Kontingenz des Lebens zu bewältigen (schweres Unglück, Naturkatastrophen, Krankheit, Tod); sie habe eine durch nichts ersetzbare Trostfunktion.<sup>14</sup> Bei Habermas bekommt diese Einsicht, wie schon zuvor bei Walter Benjamin und Max Horkheimer, eine umfassendere grundsätzliche Bedeutung. Das kann man anerkennen, auch wenn die Grenzen seines Denkansatzes nicht zu übersehen sind. Denn die religiösen Kategorien haben bei ihm nur eine funktionale und eine postulatorische Bedeutung; ihr ontologischer Status bleibt völlig offen; er zecht sozusagen auf fremde Kreide.

Anders verhält es sich bei den Religionen selbst. Für sie ist die Dimension des Heiligen oder des Göttlichen nicht nur ein Postulat, sondern die eigentliche Wirklichkeit, Ursprung und Maß aller Dinge. Allein auf dem Hintergrund dieser Ontologie sind die kultischen Rituale der Religionen zu verstehen, mit denen sie – wenn man es so nennen darf – Zukunftsblockaden aufzubrechen suchten.

Die Religionen rechnen realistischerweise damit, daß der Mensch – wie Kant formulierte – aus «krummem Holz» ist. Sie wussten, daß die kosmische Ordnung durch menschliche Schuld immer wieder gestört wird, und sie wussten außerdem, daß solche Schuld nicht nur eine individuelle Angelegenheit des einzelnen ist, sondern die ganze Volksgemeinschaft in einen Unheils- und Verstrickungszusammenhang, in einen Teufelskreis von Unrecht und Rache, Gewalt und Gegengewalt bringt. Das vergangene Böse blockiert sozusagen die Zukunft, weil es immer wieder neu Böses gebiert.

Das scheint auf den ersten Blick ein heute kaum mehr nachvollziehbares, archaisches Weltbild zu sein. Bei einigem Nachdenken erweist es sich jedoch als gar nicht so wirklichkeitsfremd wie es zunächst scheinen könnte. Denken wir etwa an das Unrecht, das Europa in der Kolonialgeschichte an den indigenen Völkern begangen hat; es wirkt bis heute nach und schlägt

heute vor allem aus der arabischen Welt in moralischer Verachtung, Hass und Terror auf uns zurück. Oder denken wir an das bis dahin unvorstellbare Verbrechen des Holocaust, dem staatlich geplanten und industriell ins Werk gesetzten Versuch der Ausrottung des europäischen Judentums; dieses bis dahin unvorstellbare Verbrechen hat neben vielen anderen Ursachen indirekt zu den Krisen im nahen und mittleren Osten und damit zur Bedrohung des Friedens in der Welt geführt.

Es ist darum nicht nur eine Frage archaischen Denkens, sondern auch unsere Frage: Wie kommen wir aus solchen Unheilszusammenhängen wieder heraus? Tragen wir das Kainsmal unserer Schuld ewig an der Stirne? Sind wir für immer stigmatisiert? Ist ein Neuanfang möglich? Wie können wir neu gemeinsam Zukunft gewinnen?

Die Religionen und in anderer Weise die Bibel nehmen mit ihrer Antwort auf diese Fragen ein Menschheitsproblem auf. Für die Religionen waren der Ausweg aus der Gefangenschaft in einer heillosen und zukunftslosen Situation die Reinigungs- und Sühneriten. Sie sollten die Störung der Ordnung wieder ausgleichen und die Welt wieder in Ordnung bringen. Das geschah etwa dadurch, daß man an Stelle des dem Tod verfallenen Menschen oder Volkes ein Tier opferte. Die kultischen Riten waren demnach Ersatzhandlungen um die gestörte kosmische Ordnung wieder herzustellen und so neu Leben und Zukunft zu ermöglichen.<sup>15</sup>

Die Bibel greift das archaische religiöse Weltbild auf, aber sie tut dies, indem sie es an entscheidender Stelle grundlegend modifiziert. Die alttestamentlichen Propheten teilen den Gedanken einer generationenübergreifenden Solidarität, sie weisen aber die Verstrickung in eine heillose Unheilsreihe, welche durch die Schuld früherer Generationen ausgelöst wurde, ab. Sie tun das nicht, weil sie schon unser modernes individualistisches Menschenbild vertreten. Maßgebend für sie vielmehr war die spezifisch biblische jüdisch-christliche Gottesvorstellung.

Nach biblischer Gottesvorstellung ist Gott nicht ein Teil des Weltgeschehens, sondern über alles Weltgeschehen erhaben. Er ist transzendent, aber zugleich ein dem Menschen gnädig zugewandter barmherziger Gott, der immer wieder neu zur Vergebung bereit ist. Weil er transzendent, d.h. von der Welt verschieden ist, kann er auch in heillos verstrickten Situationen immer wieder einen neuen Anfang ermöglichen und neu Zukunft schenken; er kann dies auch dort, wo menschlich gesehen kein Ausweg und keine Hoffnung mehr möglich ist. Er kann Hoffnung gegen alle Hoffnung begründen, Hoffnung auch angesichts des Todes und über den Tod hinaus. So mündet bereits am Ende des Alten Testaments und dann im Neuen Testament die Zusage des Neuwerdens aller Wirklichkeit ein in die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und die Heilung aller Gebrechen der alten Welt, in die Hoffnung auf die vollendete Gerechtigkeit

und den endgültigen Sieg des Lebens über den Tod und die Mächte des Todes.

Die Aussage, daß Gott reich an Barmherzigkeit ist und dem Menschen Zukunft eröffnet, gehört bereits zur ältesten biblischen Tradition; es ist deshalb unzutreffend, den angeblich alttestamentlichen Gott der Rache und Vergeltung dem neutestamentlichen Gott des Erbarmens, des Verzeihens und der Liebe entgegen zu stellen. Juden und Christen haben hier ein gemeinsames Erbe; bis zu einem gewissen Grad teilen sie dieses Erbe auch mit den Muslimen; denn jede Sure des Korans beginnt damit, Alla als allmächtig und allbarmherzig anzurufen. So haben alle drei monotheistischen abrahamitischen Religionen ein gemeinsames Erbe und bei allen unleugbaren Unterschieden bis zu einem gewissen Grad auch eine gemeinsame Verheißung. Es ist wichtig, diese Gemeinsamkeit im interreligiösen Dialog zu betonen; sie ist eine grundlegende Voraussetzung für den Frieden in der Welt, denn der Friede ist auf Dauer nicht durch militärische Gewalt, sondern allein durch Abbau von Vorurteilen und Missverständnissen und Aufbau von gegenseitigem Verständnis, Respekt, Vertrauen und nicht zuletzt Gerechtigkeit zu gewährleisten.

Die Verheißungszusagen der monotheistischen Religionen sind Glaubensaussagen; als solche lassen sie sich nicht beweisen. Das heißt jedoch nicht, daß sie unvernünftig wären. Die christliche Tradition hat Glauben und Denken zwar immer als zwei zwar verschiedene aber nicht als einander widersprechende Zugänge zur Wirklichkeit aufgefasst. Sie sind sozusagen die zwei Flügel des Geistes. Deshalb hat die christliche Tradition zu zeigen sich bemüht, daß der Glaube von sich aus nach dem Denken sucht und sich im Nachdenken als vernunftgemäß, d.h. als stimmig erweist.<sup>16</sup>

So läßt sich zeigen, daß es sich bei der biblischen Zusage des Heils nicht um bloße Wunschvorstellung handelt, sondern um etwas, was sich auch der Vernunft als stimmig erweisen läßt und vernünftigerweise Sinn macht. Denn der Gedanke der Gerechtigkeit für alle, ohne den man, wenn man an der Würde jedes Menschen festhalten will, denkerisch nicht auskommen kann, schließt notwendig den Gedanken der Gerechtigkeit nicht nur für die heute Lebenden ein, sondern auch die Gerechtigkeit für die Toten, für die Erschlagenen und Ermordeten, für die im Leben zu kurz gekommenen, für die, welche sich nicht auf der Sieger-, sondern der Verliererseite der Geschichte befinden. Soll dieser Gedanke mehr sein als ein bloßes Postulat, dann erweist sich der Glaube an die Verheißung Gottes als sinnvoll und stimmig. Das heißt nicht, daß Nichtgläubige nicht am Gedanken einer universalen Gerechtigkeit festhalten können; sucht man jedoch nach einer Letztbegründung dieses Gedankens, dann ist die theologische Antwort zwar nicht logisch zwingend aber doch vernunftgemäß.

In diesem Sinn hat – bei allen Unterschieden – in allen drei monotheistischen Religionen die Hoffnung das letzte Wort. Es ist die gemeinsame Hoffnung von Juden, Christen und auch von Muslimen, daß am Ende alle Masken fallen, alle wirklich gleich sein werden und Rechenschaft geben müssen, daß am Ende die Wahrheit über die Lüge, die Gerechtigkeit über das Unrecht und Gewalt, die Liebe über den Hass und das Leben über den Tod und die Mächte des Todes recht bekommen werden. Solche die Daseinsangst überwindende, Mut und Zuversicht schenkende Hoffnung zu vermitteln scheint mir nicht erst heute, aber heute besonders ureigenste Aufgabe der kirchlichen Verkündigung zu sein.

#### 4. Drei Konkretionen

In einem letzten Teil möchte ich auf die Relevanz der bisherigen Überlegungen eingehen. Ich beschränke mich auf drei Aspekte.<sup>17</sup>

Zunächst gehe ich mit Karl Rahner von der These aus, die sich aus dem bisher Dargelegten klar ergibt: Das Christentum (und wir können hinzufügen: ebenso das Judentum) ist eine Religion der Zukunft. Es ist nicht die Religion einer statischen Welt, sondern einer Welt des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft. Rahner fügt jedoch gleich hinzu: Das Christentum ist die Religion der absoluten Zukunft, was für ihn nur ein anderer Name dafür ist, daß Gott und das Leben in Gott die Zukunft des Menschen ist. Daraus wiederum folgt, daß das Christentum keine inhaltlich bestimmten geschichtlichen Zukunftsideale aufstellt, über die geschichtliche Zukunft keine Prognosen macht und keine utopistische Ideologie darstellt. Das unterscheidet die christliche Hoffnung grundlegend von den utopischen Entwürfen der Neuzeit. Das Ende der neuzeitlichen Utopien bedeutet darum nicht auch das Ende der christlichen Hoffnung.

Die Tatsache, daß das Christentum keine innergeschichtliche Zukunftstypologie ist, besagt freilich nicht, daß die christliche Hoffnung für die innergeschichtliche Zukunft nichts zu bedeuten hätte und darum geschichtlich irrelevant wäre. Denn auch wenn die christliche Hoffnung nicht die Antwort auf die Zukunftsfragen ist, welche im Leben jedes einzelnen Menschen wie bei politischen Entscheidungen zu beantworten sind, bewährt sich die christliche Hoffnung nicht nur dort, wo die menschliche Hoffnung mit ihrem Latein am Ende ist; sie stellt vielmehr einen übergreifenden Horizont dar, in dem solche geschichtlichen Entscheidungen sinnvoll möglich sind, ja herausgefordert und ermutigt werden. Sie tut dies auf eine negativ ideologiekritische und eine positiv zur geschichtlichen Praxis ermutigende Weise.

Das führt zum ersten, mehr negativ ideologiekritischen Punkt. Die Hoffnung auf die absolute Zukunft bedeutet, daß die Weltgeschichte nicht die Letztwirklichkeit ist. Die Weltgeschichte ist nicht – wie Hegel meinte –



das Weltgericht. Geschichtlicher Erfolg oder Misserfolg, Anerkennung oder Nichtanerkennung entscheiden nicht über Wert oder Unwert des Menschen oder einzelner Handlungen von Menschen. Wir brauchen nicht und können das Reich Gottes, den Himmel auf Erden nicht bauen. Den ewigen Frieden und das schattenlose vollendete Glück kann es in dieser Welt nicht geben.

Damit ist die Weltgeschichte relativiert, entmythologisiert, entideologisiert und eben dadurch humanisiert. Die christliche Zukunftshoffnung macht nüchtern und sachlich. Kein einzelner, keine Partei, keine religiöse oder weltliche Bewegung kann einen Menschen absolut auf ein bestimmtes geschichtliches Ziel festlegen oder ihn um einer geschichtlichen Utopie willen opfern. Es gibt vielmehr einen legitimen Pluralismus innergeschichtlicher Optionen und persönlicher Lebensentwürfe. Alle ideologischen Festlegungen sind um Gottes und um des Menschen und seiner Freiheit willen zu hinterfragen und zu kritisieren.

Die ideologiekritische Funktion der jüdisch-christlichen Hoffnung zeigt sich auch daran, daß man Versuchen, aus dem Christentum selbst eine innerweltliche Ideologie zu konstruieren, widersteht. Dies bedeutet Kritik am Integralismus und Fundamentalismus, der aus der Bibel wissenschaftliche oder politische Antworten direkt ableiten möchten. Aus der Bergpredigt läßt sich ebenso wenig ein politisches Programm ableiten, wie sich aufgrund des Schöpfungsberichts der Genesis die naturwissenschaftlichen Fragen um die Evolutionstheorie nicht entscheiden lassen. Das II. Vatikanische Konzil (1962-65) hat darum die legitime Autonomie der innerweltlichen Kultursachbereiche von Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft und Politik herausgestellt und integralistischen und fundamentalistischen Versuchungen eine grundsätzliche Absage erteilt.<sup>18</sup>

Dieser erste Gesichtspunkt muß nun freilich durch einen zweiten, mehr positiven Gesichtspunkt ergänzt werden: Die Hoffnung als Ermutigung zum geschichtlichen Handeln und zur Übernahme geschichtlicher Verantwortung. Auch wenn sich aus der Zusage der absoluten Zukunft keine konkreten Normen für das geschichtliche Handeln ableiten lassen, so doch «Licht und Kraft» zu solchem Handeln.<sup>19</sup> Die Abweisung des Integralismus und Fundamentalismus begründet eine legitime Säkularität aber keinen ideologischen Säkularismus, der Religion und Glauben sozusagen von dem öffentlichen Leben heraushalten und in die Sakristei verbannen möchte. Vielmehr geht es heute eben darum das Gespräch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie und den modernen Wissenschaften neu aufzunehmen.<sup>20</sup>

Die absolute Zukunft als Zukunft der Wahrheit, Gerechtigkeit, der Liebe und des Lebens befreit von dem nihilistischen Sinnlosigkeitsverdacht, der uns angesichts der Ungereimtheiten der Geschichte und der Kontingenz

der Naturkatastrophen immer wieder beschleicht. Sie bedeutet damit die Kritik eines grundsätzlichen Relativismus, wonach es keine verbindliche Wertordnung gibt, wonach es also letztlich nicht auf die grundsätzliche Entscheidung für Wahrheit oder Lüge, Gerechtigkeit oder Unrecht, Liebe oder Hass und Gewalt ankommt, wo man vielmehr meint, alles pragmatisch nach mehr oder weniger egoistischen Nützlichkeitsgesichtspunkten oder eiskalt nach Vorteils- und Profitekalkül entscheiden zu können.

Demgegenüber besagt die jüdisch-christliche Hoffnung, daß es niemals sinnlos und niemals unvernünftig ist, das Gute zu tun, für die Wahrheit einzutreten, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit walten zu lassen, Leben zu schützen und zu retten. Denn weder Lüge, Unrecht und Gewalt noch Geld, Prestige und Macht werden am Ende ausschlaggebend sein; vielmehr wird die Zukunft in einer geschichtlich nicht verrechenbaren Weise der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und dem Leben gehören. So ermutigt und beflügelt die Hoffnung auf die absolute Zukunft dazu, Verantwortung für die eigene wie für die gemeinsame geschichtliche Zukunft zu übernehmen. Es gilt der rabbinische Spruch: «Wer *einen* Menschen rettet, der rettet die Welt».

Zur geschichtlichen Verantwortung gehört schon nach ältester biblischer Tradition und vollends in unserer hochtechnisierten Welt auch die Verantwortung für die kommenden Generationen und für die Natur als der Lebenswelt des Menschen. Das Grundwort für Heil lautet in der hebräischen Bibel *shalom*, d.h. ganzheitlich zu verstehende, Leib und Seele umfassende universale kosmische Friedensordnung. Sie ist innergeschichtlich nur im Fragment und in Antizipationen möglich, aber als Fragment unserer geschichtlichen Verantwortung aufgetragen. In diesem Sinn hat der deutsch-amerikanische jüdische Religionsphilosoph Hans Jonas den kategorischen Imperativ aufgestellt: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.»<sup>21</sup>

Die jüdisch-christliche Zukunftshoffnung nimmt darum das berechnete Anliegen in den alten kosmischen Religionen auf. Sie entwickelt eine Theologie der Schöpfung und bezieht sie in ihren geschichtstheologischen Entwurf ein. Dies hat Thomas von Aquin wie kein anderer verstanden und deshalb seinen geschichtstheologischen Entwurf in das neuplatonische Schema von Ausgang und Rückkehr aller Dinge eingebaut.<sup>22</sup>

Das führt mich zum dritten und letzten Gesichtspunkt. Wenn wir den Gedanken der geschichtlichen Verantwortung ernstnehmen, dann ist der Weg in die geschichtliche Zukunft offensichtlich nicht einer Rakete vergleichbar, welche bei ihrem Flug ins All die vorhergehenden Raketenstufen einfach abstößt und hinter sich läßt. Jede verantwortlich auf Zukunft gerichtete Veränderung darf im Vorwärtsgehen weder die Natur als die

menschliche Lebensgrundlage noch das positive Erbe der Vergangenheit vergessen oder gar rücksichtslos und gewalttätig zerstören.

Gerade Denker, welche von einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit der marxistischen Utopie herkommen (*W. Benjamin, Th. W. Adorno*) sprechen von der «Dialektik der Aufklärung» und setzen sich damit von einem einseitigen und geradlinigen Fortschrittsdenken ab. Sie entdecken die in allem Fortschritt immanente Gefahr des Vergessens früherer Einsichten und des Verlustes anderer Möglichkeiten. Sie reden darum einer neuen Kultur der Erinnerung das Wort.

Erinnerung soll nicht die Vergangenheit verklären oder verharmlosen, so wie Alterserinnerungen oft die Kindheits- und Jugendzeit nachträglich verklären oder wie aus der nationalen Vergangenheit nachträglich oft triumphalistische, manchmal auch aggressive nationale Geschichtsmythen werden. Im Gegenteil, die Erinnerung soll auch die Rückseite der Fortschritts- und Siegergeschichte bewusst machen und die Geschichte aus der Perspektive der Opfer, der am Weg liegen Gebliebenen, Vernachlässigten und Besiegten betrachten. Erinnerung soll die unabgegoltenen Möglichkeiten der Vergangenheit gegenwärtig halten. Erinnerung wird so zur gefährlichen Erinnerung, welche gegenwärtige Plausibilitäten, Banalitäten und Verblendungszusammenhänge aufbricht. Sie befreit vom Bann des Gegenwärtigen und erschließt eben damit Zukunft. So verstandene Erinnerung ist Erinnerung nach vorne, Erinnerung zum Vorwärtsgen; sie ist *memoria futuri*.

Die neue Erinnerungskultur widersteht einem geschichtslosen, einseitig scientistischen und technologischen Denken und dem Verlust des geschichtlichen Bewusstsein. Bekanntlich ist Erinnerung seit Plato und dann wieder bei Hegel und in der hermeneutischen Philosophie (von W. Dilthey bis H.G. Gadamer u.a.) eine Konstitutionsbedingung der Vernunft. Geschichtliche Erinnerungslosigkeit dagegen bedeutet Identitätsverlust und Kulturverfall. Sie führt zu relativistischer Beliebigkeit und zu Verfallenheit an die jeweilige Gegenwart und ihre Moden. Solche Erinnerungslosigkeit gibt mit einer grundlegenden biblischen Kategorie (*sachar; anamnesis*) auch eine wesentliche Kategorie menschlicher, gesellschaftlicher und kultureller Identität preis. Sie führt zur Isolierung des Einzelnen, zur Atomisierung und Auflösung der Gesellschaft. Sie macht ein einseitiges Fortschrittsdenken kriterien- und orientierungslos.

An dieser Stelle möchte ich die theologische Dimension wenigstens kurz einblenden, indem ich auf die *memoria passionis Christi* verweise, welche im Zentrum der christlichen Liturgie steht. Als Erinnerung an Tod und Auferstehung Christi ist sie Erinnerung an die uns geschenkte Vergebung und Versöhnung. Sie gibt die Möglichkeit, auch die dunklen und schweren Seiten der Geschichte wie der Gegenwart im Licht dieser Erinnerung neu

zu qualifizieren. Sie reinigt unsere menschliche Erinnerung und gibt die Möglichkeit, böse Erinnerungen, welche Gefühle der Rache, des Hasses und der Verbitterung oder der Enttäuschung, der Mutlosigkeit, der Resignation und der Frustration hinterlassen, zu reinigen und die unveröhnte Geschichte mit einem versöhnten Herzen neu zu sehen, erlittenes Unrecht zu vergeben und mit dem Gegner von einst einen neuen gemeinsamen Weg in die Zukunft zu wagen.

Eine solche Kultur einer gefährlichen und zugleich versöhnenden Erinnerung tut uns not. Denn nicht nur unsere natürlichen, auch unsere geistigen Ressourcen sind begrenzt; mit beiden müssen wir verantwortlich umgehen. Wir können uns nie total von der Geschichte emanzipieren. Zukunft kann nur haben, wer seine Herkunft kennt, sie schätzt und wer sie für die Zukunft fruchtbar zu machen weiß. Die innergeschichtliche Zukunft ist nicht utopisch, d.h. sie ist nicht ortlos; sie hat ihren Ort in der Welt und in der Geschichte; sie ist die Zukunft dieser Welt und dieser Geschichte.

Lassen Sie mich mit einer persönlichen Bemerkung schließen. Bei allem, was man an den konkret existierenden Religionen und den konkret existierenden christlichen Kirchen aussetzen mag und manchmal auch muß, so hält die jüdisch-christliche Religion doch ein Zukunfts- und ein Hoffnungspotential bereit, das angesichts der gegenwärtigen Erschöpfung der utopischen Energien und des dadurch bedingten Sinnlosigkeitsverdachts und der Zukunftsangst in neuer Weise Hoffnung und Zukunft erschließen kann. Persönlich bin ich überzeugt, daß in besonderem Maße die jüdisch-christliche Religion nicht nur eine lange Vergangenheit hinter sich, sondern auch neue Zukunft vor sich hat. Vielleicht kann man die berühmte Wette, die Blaise Pascal aufgestellt hat,<sup>23</sup> in der Weise anwenden, daß man sagt: Wenn man sich auf die Zusage der Religion einläßt, verliert man absolut nichts, aber man kann alles gewinnen, nicht zuletzt Hoffnung als Atem des Lebens.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, 27-49.

<sup>2</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833f.

<sup>3</sup> B. PASCAL, *Pensées*, 172.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, WW III (ed. Schlechta), 853.

<sup>5</sup> Diesen Unterschied zwischen dem antiken zyklischen und dem biblisch linearen Zeitverständnis haben u.a. der Religionswissenschaftler M. ELIADE (*Kosmos und Geschichte*, 1953), der Alttestamentler G. VON RAD (*Theologie des Alten Testaments*, München 1961, Bd. 2, 108-121) und der Neutestamentler O. CULLMANN, (*Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1946, 43-52) herausgearbeitet. Vgl. jedoch u. Anm. 22.

<sup>6</sup> Art. *kainos*, in: ThWNT III, 451.

<sup>7</sup> *De civitate Dei*, XII, 21

<sup>8</sup> Diesen Prozess der Säkularisierung haben K. LÖWTH (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953) und Joseph RATZINGER in seiner Habilitationsschrift (*Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959) nachgewiesen.

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, 30.

<sup>10</sup> J. HABERMAS, ebd. 47.

<sup>11</sup> R. HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, Darmstadt 1994.

<sup>12</sup> Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

<sup>13</sup> Neuerdings in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

<sup>14</sup> H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

<sup>15</sup> Diesen tieferen Sinn hat der kürzlich verstorbene französische Philosoph P. RICOEUR (*La symbolique du mal*, Paris 1960) in eindrucklichen Analysen wieder neu zugänglich gemacht.

<sup>16</sup> Röm 12,1 spricht von einer *logike latreia* was die Vulgata als «obsequium rationi consentaneum» übersetzt und so in das Vatikanum I eingegangen ist (DH 3009). Die Zusammengehörigkeit von Glauben und Denken war ein Grundanliegen von JOHANNES PAUL II. (vgl. die Enzyklika *Fides et ratio*, 1998), wie es ein Anliegen von Joseph RATZINGER, jetzt BENEDIKT XVI. ist (vgl. u.a. J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005).

<sup>17</sup> In den beiden ersten Punkten schließe ich mich Überlegungen von K. RAHNER an (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: DERS., *Schriften zur Theologie V*, 115-135; *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: DERS., *Schriften zur Theologie VI*, 77-88), im dritten Punkt Überlegungen von J.B. METZ (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 77-103).

<sup>18</sup> Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 36 ; 41 ; 56 ; 76.

<sup>19</sup> Ebd. 42f.

<sup>20</sup> Vgl. o. Anm. 16.

<sup>21</sup> H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>22</sup> M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

<sup>23</sup> B. PASCAL, *Pensées*, 233.



MICHAEL GASSMANN · KÖLN

## WANDERER AUF EINEM SCHMALEN GRAT

*Einige Gedanken zum Werk Arvo Pärts*

Der estnische Komponist Arvo Pärt ist ein Mann, von dem man ein klares Bild zu haben glaubt. Er gilt, je nach Standort des Betrachters, als Dissident, gar als politisch Verfolgter, als Weiser, als Mönch oder auch als Vertreter einer Neuen Einfachheit. Was ist an diesen Begriffen dran? Treffen sie zu oder sind es Klischees? Unbestreitbar ist, dass seine Musik einen hohen Wiedererkennungswert besitzt, weil sie sich von allem unterscheidet, was sonst im zwanzigsten Jahrhundert auf den Markt der musikalischen Stile gekommen ist. Zwar hat er einige schwächere Nachahmer gefunden, aber in seinem Alter gibt es keinen, der mit ihm eine Schule bilden würde. Insofern provoziert er als stilistischer Einzelgänger jene Begriffe, die ihn, so Unterschiedliches sie benennen, doch allesamt als Außenseiter kennzeichnen: Er sei einer, der gegen den Strom schwimmt, einer der sich absondert durch seine Frömmigkeit oder durch seine Distanz zum Mainstream zeitgenössischen Komponierens. Unterstützt wird diese Einordnung durch das Auftreten und Aussehen des Komponisten, der, bedächtig und bärtig, tatsächlich ein Eremit sein könnte.

Andererseits ist Arvo Pärt in vielen Teilen der Welt inzwischen eine Kultfigur, seine Musik wird von breiten Kreisen rezipiert und geliebt und hat Imitatoren gefunden, die auf der Pärt-Welle mitschwimmen wollen. Ist der Komponist also doch kein Außenseiter, kein sich Absondernder oder Abgesonderter? Trügt das Bild, das man von ihm hat? Ist das Mönchsimago am Ende bloß geschickte Inszenierung, füllt Pärt raffiniert eine Marktlücke, die sich als äußerst groß erwiesen hat? Profitiert da einer von irrlichternder Religiosität, von der Mode des Wellness-Kults, der Massagen mit meditativer Musik verbindet, und von jener Lebensform, deren Ingredienzien Kiesel, Bachblüten, Duftkerzen und sanfte Klänge sind? Schon verschwimmt im Meer der Fragen das klare Bild. Dabei hat Arvo Pärt aus seinem Leben keineswegs ein Geheimnis gemacht. Die Daten und Fakten seiner Vita sind

*MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, 1992 A-Examen kath. Kirchenmusik an der Musikhochschule Köln, 2000 Promotion in Musikwissenschaft mit einer Arbeit über Edward Elgar an der Universität Freiburg. Lebt als freier Journalist (u.a. FAZ) und Organist in Köln.*

in den einschlägigen Lexika nachzulesen: Geboren am 11. September 1935 im estnischen Paide, verbringt der Komponist die ersten fünfundvierzig Jahre in seinem seit 1940 zur Sowjetunion gehörenden Heimatland. Er besucht von 1954 bis 1957 die Musikschule in Tallinn, bis 1963 das Konservatorium in derselben Stadt. Schon während des Studiums arbeitet er als Tonmeister beim Rundfunk. Früh erregt er mit seinen Kompositionen das Interesse der heimischen Fachwelt. Zwei neoklassizistische Sonatinen für Klavier von 1958 finden Anklang und lassen, so eine zeitgenössische Beurteilung, «schon jetzt eine große Persönlichkeit» spürbar werden. Als Pärt 1959 ein Streichquartett komponiert, ist er bereits ein bekannter Komponist. 1961 wird in Moskau sein erstes Orchesterwerk uraufgeführt: Den *Nekrolog* op. 5 diskutiert man aufgrund seiner Zwölftönigkeit innerhalb des sowjetischen Komponistenverbandes sehr kontrovers; erst sechs Jahre später erlebt er seine Uraufführung in Tallinn. Im selben Jahr erklingt freilich noch eine andere, linientreuere Komposition aus seiner Feder: Der 22. Kongress der KPdSU findet 1961 in Tallinn statt und wird durch Pärts Oratorium *Das Vorwärtsschreiten der Welt* geschmückt.

In der Folge probiert Pärt die neuesten «westlichen» Kompositionsverfahren aus; er ist dabei noch weit von jenem Stil entfernt, mit dem man ihn heute allgemein identifiziert. 1966 kommt seine zweite Symphonie heraus, die radikal mit seriellen und improvisatorischen Verfahren sowie mit ungewöhnlichen Mitteln der Klangerzeugung arbeitet (Spielzeug-Enten, Pergamentpapier). Aufsehen erregt sein *Credo* von 1968. Es handelt sich nicht um eine Vertonung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, sondern um eine Collage verschiedener biblischer und christlicher Textstücke, unter anderem «Credo in Jesum Christum» und «oculum pro oculo, dentem pro dente». In diesem Werk, das sowohl Glaubensbekenntnis wie Aufruf zur Feindesliebe ist, arbeitet Pärt mit verschiedenen kompositorischen Verfahren, es gibt tonale Abschnitte ebenso wie zwölftönige und improvisierte, geräuschhafte. Der christliche Gehalt des *Credo* hätte eigentlich beim kommunistischen Regime alle Alarmglocken schrillen lassen müssen. Nach der Uraufführung am 16. November 1968 sind die Pressereaktionen aber zunächst enthusiastisch, und auch das Publikum reagiert so begeistert, dass das Werk gleich zweimal gespielt werden muss. Danach wird es allerdings jahrelang nicht mehr aufgeführt.

Um 1970 gerät Arvo Pärt in eine Krise: Er wird krank, lässt sich von seiner ersten Frau scheiden. Es folgen seine Konversion zum russisch-orthodoxen Bekenntnis und die Heirat mit seiner zweiten Frau. In den Jahren nach dem «Credo» komponiert Arvo Pärt viele Filmmusiken und die dritte Symphonie (1971). Sie dokumentiert Pärts zunehmendes Interesse für die Musik des Mittelalters und der Renaissance. Erst nach 1975 entwickelt Pärt allmählich jenen Stil, für den er heute allgemein bekannt ist und der

üblicherweise als «Tinnabuli-Stil», als «Glöckchen-Stil» bezeichnet wird. Ein Zyklus von unterschiedlichen Stücken trägt ursprünglich diesen Namen; er wird später auf Pärt's Schreibweise seit dieser Zeit insgesamt übertragen. Ihn kennzeichnen Dreiklangsrepetitionen, die einen glockenähnlichen Klang erzeugen. Den Werken liegen «Baupläne» zugrunde, die auf algorithmischen, also methodischen Rechenverfahren fußen; ihre Markenzeichen sind, außer dem Glockenklang, Pausen und Stille. Der Eindruck einer radikalen Reduktion auf das musikalische Minimum drängt sich auf.

In dichter Folge entstehen nun jene Werke, die dem Komponisten internationalen Ruhm bescherten: 1977 das Doppelkonzert *Tabula rasa*, im selben Jahr *Arbos* für sieben Blasinstrumente und Schlagzeug, außerdem *Cantus in Memory of Benjamin Britten* für Streichorchester und Glocke sowie *Fratres* für Kammerensemble, das zahlreiche Bearbeitungen erfährt. 1977 erblicken auch mehrere geistliche Werke das Licht der Welt: *Cantate Dominum canticum novum*, *De profundis*, *Missa syllabica* und *Summa*. Sogar der Beginn der *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Joannem*, Pärt's geistlichem Hauptwerk, fällt in das Jahr 1977 – wahrlich ein *Annus mirabilis* für den Komponisten.

Die immer stärkere Hinwendung zu christlichen Themen und Texten entfremdet Arvo Pärt wohl endgültig vom Sowjetregime. Hinzu kommt der sich schnell mehrende internationale Ruhm Pärt's, der vor allem in Deutschland bald eine feste Größe ist. Beides mag Auswanderungsgedanken beflügelt haben. 1980 emigriert Pärt zunächst nach Wien, 1981 dann nach Berlin, wo er bis heute lebt. Der Produktivität tut die Übersiedelung keinen Abbruch. In dichter Folge entstehen neue Werke fast ausschließlich geistlichen Inhalts, ältere Werke werden überarbeitet. Die Kompositionen aus jüngerer Zeit lassen eine Modifizierung des Kompositionsstils erkennen, insbesondere eine Tendenz zu größeren Besetzungen und üppigen orchestralen Klangfarben. Zahlreiche Ehrungen und Preise, zuletzt die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Mai dieses Jahres, dokumentieren Arvo Pärt's ungebrochene Renommée.

In welchem Bezug stehen nun Leben und Schaffen des Komponisten zu dem Bild, das sich die Öffentlichkeit von ihm macht? In einem bemerkenswerten Buch hat Oliver Kauntny den Besonderheiten der estnischen, der sowjetischen und der internationalen, vor allem deutschen Pärt-Rezeption nachgespürt und ist zu teils überraschenden Ergebnissen gekommen.<sup>1</sup> Zu diesen Ergebnissen gehört, dass von einem Verbot irgendeines Pärt'schen Werkes durch die sowjetischen Autoritäten keine Rede sein kann. Es wird häufig kolportiert, das *Credo* von 1968 sei nach seiner Uraufführung der

<sup>1</sup> Oliver Kauntny, *Arvo Pärt zwischen Ost und West*. Stuttgart 2002



sowjetischen Zensur zum Opfer gefallen. Belege dafür lassen sich jedoch nicht finden. Vielmehr scheint es so gewesen zu sein, dass das natürlich kontrovers aufgenommene, religiöse Werk auch ohne ein ausdrückliches Verbot mehrere Jahre lang nicht mehr aufgeführt wurde. Vorauseilender Gehorsam scheint mit im Spiele gewesen zu sein. Erst 1978 wurde es in Tiflis unter dem tarnenden Titel «Fantasie C-Dur für Klavier, Chor und Orchester» erneut gespielt. Der Fall erzählt viel über die Mechanismen einer Diktatur, in der vieles unmöglich, vieles aber auch unerwartet möglich war. Arvo Pärt war jedenfalls kein Komponist, der vom Sowjetregime verboten wurde. Es ginge zu weit, ihn als Opfer des Regimes zu bezeichnen. Kritik und Lob, beides wurde Pärt in der Sowjetunion zuteil, gelegentliche Rückschläge hielten seine Karriere weder innerhalb der Sowjetunion noch außerhalb wirklich auf.

Zu den Legenden, die Pärts Image als Dissident beförderten, gehört das angebliche «Verstummen» des Komponisten in den Jahren nach 1968, dem Jahr des *Credo*. Kauntny weist darauf hin, dass in dieser Zeit nicht nur ein Pärt-Porträt auf Schallplatte erschienen ist (1969), sondern Pärt auch zahlreiche Filmmusiken und sogar seine dritte Symphonie komponierte. Von einem Verstummen, gleichzusetzen mit «innerer Emigration», kann also keine Rede sein. Wer die Urteile über Pärts Musik innerhalb des Sowjet-Imperiums, das Auf und Ab seiner dortigen Erfolge analysiert, wird wohl eher zu dem Schluss kommen, dass der sowjetische Komponistenverband wie die sowjetischen Medien den Komponisten nicht richtig zu fassen vermochten. Er entzog sich jeglicher Einordnung, passte in keine Schublade. Sein unbestreitbares Talent wurde erkannt, aber man stand etwas ratlos davor. Er ließ sich nicht als von westlichen Strömungen korrumpierter Komponist verteufeln, aber auch nicht im musikalischen Sowjet-Mainstream lokalisieren – wenn es so etwas außer in den Köpfen der Ideologen überhaupt gab. Die Schwierigkeiten, seiner ideologisch habhaft zu werden, schälten sich schon früh als Rezeptionskonstante heraus, und sie blieben charakteristisch für den Umgang mit seinem Werk bis auf den heutigen Tag.

Im Westen angekommen, stürzten sich die dortigen Schubladisierer auf sein Schaffen und bissen sich ebenfalls die Zähne aus. Der berühmte lettische Geiger Gidon Kremer hatte, indem er Werke Pärts mit auf seine weltweiten Tourneen nahm, dem Komponisten im Westen ein machtvolles Entrée verschafft. Verträge mit dem Musikverlag Universal Edition in Wien und dem Schallplattenlabel ECM in München waren wichtig für die Nachhaltigkeit der Pärt-Rezeption im Westen. Bald war der Este bekannt wie ein bunter Hund. Allein seine Musik passte in keines der Raster, dass die westdeutsche Avantgarde bereithielt. Ein «Neutöner» war er mitnichten, sein Erfolg beim Publikum machte ihn verdächtig. Dennoch war seine Musik auf ihre ganz eigene Weise neu und faszinierend. Die Urteile über sie gingen

dementsprechend weit auseinander. Man versuchte ihn wegen seiner mathematischen Kompositionstechniken bei den amerikanischen Minimalisten einzusortieren, aber deren gutgelaunte Monotonie hatte emotional rein gar nichts mit dem strengen Ernst der Pärt'schen Musik zu tun. Die hartgesottenen Avantgardisten rügten das «Terzengeklingel» und stellten die Kompositionen unter Kitschverdacht – «veilchenblau» und «zuckersüß» sei diese Klangwelt. Seit Anfang der achtziger Jahre gewann das Attribut «mönchisch» in der Pärt-Rezeption an Bedeutung. Das Äußere des Komponisten und die geistlichen Sujets seiner Musik schienen sich zu einem schlüssigen Bild zu fügen. Allein der Humor des emigrierten Tonsetzers schien nicht recht dazu zu passen. Der britische Publizist Paul Griffiths führte deshalb den Ehrentitel des «Heiligen Narren» ein und hatte damit einen gewissen Erfolg.

Der Musik selbst war mit den üblichen Kategorien nicht beizukommen. Pärt war sehr wohl ein bisschen Serialist und ein bisschen Minimalist, aber keines von beiden war er durch und durch. Am ehesten passte der Begriff der Neuen Einfachheit, unter den sich freilich, da er keine Kompositionstechniken beschreibt, Verschiedenes fassen lässt. Dennoch trifft der Begriff etwas Wesentliches in der Musik von Pärt: Der Verzicht auf musikalische Entwicklung im klassisch-romantischen Sinne, die vielen Pausen, die kleinen Gesten – all das erweckt den Eindruck einer Beschränkung auf das Wesentliche. Die Archaik tut ein Übriges: Die Anklänge an die Gregorianik wie an die Gesänge der Ostkirche können als ein «Zurück zu den Ursprüngen» gedeutet werden. Gerhard R. Koch hat Pärts Stil in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ironisch «Mönchsmoderne» genannt. In der Süddeutschen Zeitung kritisierte Karl Schumann seinerzeit solche «Neo-Gregorianik» als spannungs- und fantasielos. Was manche als penetrant und ermüdend empfanden, wurde von anderen nachsichtig als «frommes Wollen» klassifiziert oder gar als «Ehrlichkeit» gelobt. Lob wie Tadel eint indes eine gewisse Ratlosigkeit: Während der Begriff «Mönchsmoderne» immerhin impliziert, dass Pärt ein Vertreter der musikalischen Moderne sei, kann der wohlwollend-nichtsagende Begriff «Ehrlichkeit» allenfalls soviel wie «gutgemeint» bedeuten.

Die kategorialen Schwierigkeiten, die man mit Pärt hatte und hat, haben wohl auch etwas mit seiner Frömmigkeit zu tun. Sie ist unbestreitbar ein Teil seiner Persönlichkeit. Der Konvertit, der fast ausschließlich christlich grundierte oder gar ausdrücklich liturgische Musik schreibt, muss ein frommer Mensch sein. Selbst für die weltliche Ehrung der Freiburger Universität bedankte er sich mit einer Vertonung des *Vater unser*. Die Nachkriegs-avantgarde aber vollzog gerade in Deutschland, indem sie den autonomen Charakter von Musik stark betonte, gewollt oder ungewollt den radikalen Bruch mit der Kirchenmusik, die ihrer Natur nach Gebrauchsmusik ist (was ihren Kunstcharakter keineswegs mindern muss). Zwar versuchten einige wenige Komponisten, avancierte Kompositionstechniken für die Musica



sacra nutzbar zu machen, doch landeten sie bald, weder von der Kirche noch von der Avantgarde besonders geliebt, als «Kirchenmoderne» im Abseits. Und nun betrat ein Komponist aus einem kleinen Land die Bühne, der unbestreitbar mit eigener Stimme sprach und unverdrossen Psalmen, Messen und sogar eine Passion komponierte. Dass das Verfassen geistlicher Musik für einen zeitgenössischen Komponisten etwas Normales sein könne, war inzwischen weithin undenkbar geworden. Die teils heftigen Abwehrreaktionen gegen das Werk Arvo Pärts mögen zum Teil auch mit dieser Denkmöglichkeit zusammenhängen.

Aber auch die schnell wachsende Fangemeinde, die ja keineswegs nur aus evangelischen, katholischen oder orthodoxen Christen bestand und besteht, rezipierte Pärt nicht einfach als Verfasser geistlicher Musik, sondern machte ihn selbst zum bärtigen Propheten. Die Bewegungslosigkeit seiner Tonschöpfungen und ihre Geschichtsgetränktheit (dazu gehört auch der Rückgriff auf «alte» Klangfarben) machten sie zu einer scheinbar entindividualisierten Kunst, durch die etwas anderes hindurch zu klingen scheint. Ist Pärt nur ein Medium, seine Musik Offenbarung? Dass man Pärts Kompositionen auch schon einmal unterstellt hat, sie seien im Grunde nicht analysierbar, passt ins Bild.

Sie sind aber eben doch mit den Mitteln der musikalischen Analyse zu fassen. Die scheinbare Einfachheit trägt. Den mathematischen Systemen, die vielen Kompositionen Pärts zugrunde liegen, muss man erst einmal analytisch auf die Schliche kommen. Die Werke des Esten sind das Produkt eines komplexen Reduktionsverfahrens, bei dem aus uralten und ganz neuen Kompositionstechniken – die mehrstimmige Musik des ausgehenden Mittelalters war auf ihre Weise ebenso «berechnet» wie die serielle der Gegenwart – etwas Eigenes gewonnen wird, das den Eindruck von Schlichtheit vermittelt. Hinter dem Mönch Pärt verbirgt sich der raffinierte Techniker, hinter dem weltabgewandten Einsiedler der souveräne Beherrscher musikalischer Verfahren aus Geschichte und Gegenwart. Pärt bricht nicht mit der Vergangenheit, kopiert sie aber auch keineswegs; der Begriff «Neo-Gregorianik» verfehlt den kreativen Prozess, dessen Ergebnis Pärts Werke sind.

Die Nachkriegs-Avantgarde wollte den Ballast der Tradition abwerfen, das musikalische Material von seiner semantischen Überfrachtung befreien. Auf paradoxe Weise gelingt Arvo Pärt in seinen besten Werken ebendies: Zurückgeführt auf elementarste musikalische Phänomene – Spannung/Entspannung, Dissonanz/Konsonanz, Bewegung/Stillstand – erscheint jeder Ton in einem neuen Licht. Freilich wandert Pärt auf einem schmalen Grat: Aus Konsonanz kann Kitsch werden, aus Entspannung Langeweile, aus Stillstand Pseudomystik – da haben seine Kritiker schon recht. Dass Pärt auf diesem schmalen Grat viele Jahrzehnte meist mit Erfolg gewandert ist, hat ihn zu jenem schwer zu Fassenden gemacht, der Vereinnahmungs- wie Ausgrenzungsversuchen immer wieder entkommen ist.



DIETER HATTRUP · PADERBORN

CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER  
1912 – 2007

1. «Auf jeden Menschen, sagt Jean Paul, wird im Augenblick der Geburt ein Pfeil abgeschossen; er fliegt und fliegt und erreicht ihn in der Todesminute. Wie, wenn ich das Schwirren des Pfeiles höre?» Über den Tod und den ganz persönlichen Pfeil hat Carl Friedrich von Weizsäcker 1975 in Salzburg so gesprochen. Am 28. April 2007 hat sein Pfeil ihn erreicht.

Ein Leben lang meinte er das Schwirren des Pfeiles zu vernehmen. Als kleines Kind erwachte er zum Bewußtsein, und es war Krieg. In den Erzählungen der Erwachsenen durchlebte er den Ersten Weltkrieg. Einige Jahre später las er die Bergpredigt und wurde von dem Gefühl erfaßt: Die Welt ist voller Mord, ich muß etwas tun, denn es steht geschrieben: Du sollst nicht töten.

Die Welt als Katastrophe begleitete ihn ein Leben lang, und mehrfach sah er den Tod zur Wirklichkeit werden. Er war der erste Mensch, der von der Spaltung des Atoms erfuhr. Kurz nach Weihnachten 1938 rief Otto Hahn bei ihm an und fragte ihn am Telefon: «Herr von Weizsäcker, können Sie sich ein radioaktives Radium vorstellen, das bei allen chemischen Reaktionen nicht mit Radium, sondern mit Barium geht?» Hahn erklärte, er habe Uran mit Neutronen beschossen. Beide wurden sich einig: «Dann ist der Urankern zerplatzt.» Kurze Zeit später wurde klar, wie mit diesem Uran eine ungeheure Kettenreaktion in Gang gesetzt werden kann. «Das ist der Augenblick in meinem Leben, der den ganzen Rest meines Lebens bestimmen wird.» Von Weizsäcker war 26 Jahre alt. Er machte augenblicklich Besuch bei dem um ein Jahr jüngeren Freund Georg Picht. Die beiden jungen Männer beschlossen Anfang 1939: Krieg darf es künftig nicht mehr geben! Der Krieg als Institution muß abgeschafft werden, wenn die Menschheit überleben will. Im gleichen Jahr begann der Zweite Weltkrieg.

2. Der Krieg brachte die in Deutschland verbliebenen Physiker in Bedrängnis, auch von Weizsäcker. Ein Leben lang dankte er Gott, davor bewahrt worden zu sein, für die braunen Machthaber eine Bombe bauen zu müssen. Leicht hätte es dazu kommen können. Einstein hatte Roosevelt im Sommer 1939 ausdrücklich vor dem Sohn des Staatssekretärs im deutschen Auswärtigen Amt gewarnt und Carl Friedrich von Weizsäcker mit Namen genannt. Die gute Absicht der deutschen Physiker, im

*DIETER HATTRUP, Jg. 1948, studierte Mathematik, Physik und katholische Theologie in Münster, Regensburg und Bonn. 1978 Promotion in Mathematik. 1980 Priesterweihe. 1986 Promotion und 1990 Habilitation in katholischer Theologie. Seit 1991 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.*

Uranverein nur für die friedliche Nutzung der Atomenergie zu arbeiten oder gar einen Politikwechsel zu erzwingen, hätte böse ausgehen können. Dann wären sie von Hitler zur Bombe genötigt worden. In einem Spiegel-Interview erklärte Weizsäcker 1991 im Rückblick: «Ich gebe zu, ich war verrückt.»

Nie waren die Deutschen real in der Nähe der Bombe gewesen. Die Amerikaner bauten die Atombombe mit dem tausendfachen Geldbetrag, der den Deutschen zur Verfügung stand. Drei Exemplare schufen sie 1945: Mit der einen Bombe machten sie einen Test in der Wüste von Neu-Mexiko, mit den beiden anderen vernichteten sie zwei Städte in Japan und töteten auf einen Schlag 100.000 Einwohner. Als das im August 1945 geschah, war Weizsäcker in Farm Hall bei Cambridge in England interniert. Wieder hörte er das Schwirren des Todespfeiles. Der Ton war ihm vertraut, die Träume in den Morgenstunden lieferten die Bilder dazu: «Am hellen westlichen Horizont taucht ein winziges Wölkchen auf, der erste Atompilz des beginnenden dritten Weltkriegs.»

3. Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker wurde am 28. Juni 1912 in eine großbürgerliche schwäbische Familie in Kiel geboren, dort war sein Vater als Offizier stationiert. Die Weizsäcker waren zuerst Müller im Hohenlohischen gewesen, dann Pfarrer, Theologen, Beamte. Der Großvater Carl Weizsäcker war Jurist und der letzte königlich-württembergische Ministerpräsident gewesen, er wurde 1916 in den erblichen Adelsstand erhoben. Der Vater war später Gesandter der Weimarer Republik und Staatssekretär unter Ribbentrop. Er rechtfertigte sein Verbleiben im Dienst mit der Furcht vor einem neuen Krieg, den er im Amt besser als im Privatleben würde verhindern können. Der Bruder Richard war in den 80er Jahren Präsident der Bundesrepublik Deutschland.

«Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel verlangt werden.» Das ließ sich Carl Friedrich durch das Evangelium, das er immer intensiv gelesen hat, nicht zweimal sagen. Am 29. Juni 1933, einen Tag nach seinem 21. Geburtstag, wurde er als Physiker zum Dr. phil. promoviert. Eine große Karriere in der Naturforschung schien ihren Anfang zu nehmen.

4. Doch die Laufbahn zeigte sich seltsam gebremst. Äußerlich kamen andere Interessen hinzu, notgedrungen zuerst die Politik, aus Neigung später auch Philosophie, die schon früh den Antrieb zur Physik gegeben hatte. Als ob die Physik eine Geliebte wäre und eine gespaltene Liebe nicht verzeiht, wurde ihm die ganz große Anerkennung nicht zuteil. Von Nobelpreisträgern umgeben, hat er diesen Preis niemals erlangt. Zwar hatte Niels Bohr seinen Namen dem schwedischen Komitee in der Mitte der fünfziger Jahre genannt, doch die Ehrung blieb aus. Vielleicht war das der Tribut für die Vielzahl der Interessen außerhalb der Physik. Ansonsten wurde er mit Ehren überhäuft, so 1961 mit dem Orden Pour le mérite, 1963 mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, mit vielen Ehrendoktoraten und 1977 in Tübingen sogar mit einem Ehrentitel in katholischer Theologie – für den Sohn eines protestantischen Bildungshauses ein nettes Aperçu.

Seine anerkannteste physikalische Leistung vollbrachte er in der Astrophysik. Woher bezieht die Sonne ihre Energie? Die Frage konnte von der klassischen Physik nicht beantwortet werden. Unabhängig voneinander gingen 1937/38 von Weizsäcker und Hans Bethe in den USA das Problem an. Sie berechneten mit dem

Kohlenstoffzyklus, in dem Wasserstoff zu Helium verbrannt wird, die wesentliche Energiequelle der Sonne. Der Bethe-Weizsäcker-Zyklus zählt seitdem zum Standardwissen der Physik.

5. Der innere Grund, warum ihm die große Anerkennung versagt blieb, war ein anderer. Der vierzehnjährige Carl Friedrich war 1926 dem elf Jahre älteren genialen Physiker Werner Heisenberg begegnet, und der hatte ihm den Rat gegeben: «Gute Philosophie im 20. Jahrhundert kann nur derjenige machen, der den wichtigsten Schritt unseres Jahrhunderts, die Physik verstanden hat.» Der Schritt ist die Quantentheorie. Es ist die merkwürdigste Theorie, die je Menschengehirnen entsprungen ist, vielleicht die größte positive Tat des 20. Jahrhunderts. Alle anderen Theorien sind schon einmal an eine Grenze der Erfahrung gestoßen, die Quantentheorie noch nie. Dennoch wird sie von den Physikern nicht geschätzt, sie hat sich gegen ihren Konsens durchgesetzt. Weizsäcker liebte diese Theorie von Anfang an. Er scherzte mit seinem Namen und meinte, er habe die Ergebnisse der Quantenphysiker «wie den Weizen in die Säcke» seiner Bücher geschaufelt. Bei aller Achtung, die ihm gezollt wurde, ist er mit seiner Deutung der Quantentheorie auf wenig Beifall gestoßen: «Herr von Weizsäcker, was Sie von Ihren Kollegen in Wirklichkeit wollen, ist doch: Verlasse Weib und Kind und folge mir nach!» Weniger freundliche Leute sprechen vom philosophischen Mißbrauch der Physik.

Bis heute ist die Quantentheorie unverstanden geblieben, und sie wird unverstanden bleiben, solange sie nach dem alten Ideal einer objektiven Wissenschaft betrieben wird. Einstein hat sich die Zähne an ihr ausgebissen und mit dem EPR-Paradoxon die Quantentheorie gegen seinen Willen endgültig auf den Thron gehoben. Wo liegt das Problem?

«Die Naturwissenschaft war der harte Kern der Neuzeit.» Dies geflügelte Wort Weizäckers beschreibt den Siegeszug eines Ideals, zu dem die vollständige Kausalität, also die Determination der Natur gehört hat. Die Quantentheorie entthront diese Objektivität. Umfassender gilt: Nicht alle Wirklichkeit ist Natur, weil nicht alle Wirklichkeit mit den Begriffen der Naturwissenschaft vorhergesagt werden kann. Weizsäcker versucht die Lage mit seiner Ur-Theorie zu meistern. Sie könnte ihm postum einmal als größte Leistung angerechnet werden. Diese versucht die Physik als Theorie empirisch entscheidbarer Alternativen aufzubauen. Damit wird die Objektivität zu einer Erscheinung innerhalb der Wirklichkeit, ohne alle Wirklichkeit zu sein. Über Wirklichkeit kann nur gesprochen werden, wenn auch ein Sprecher da ist. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit, doch für viele Naturforscher eine grausame Vorstellung.

6. Der Spott vieler Wissenschaftler gegen die Ur-Theorie ist irrational, er entstammt keinen Sachproblemen, sondern der Sympathie, die Weizsäcker von Anfang an für die Quantentheorie empfunden hat. Die meisten Naturforscher fühlten und fühlen anders. Soweit die Wissenschaft objektiv ist, gibt sie Macht, Macht über die Natur mit Hilfe der Technik. Deshalb hängen die meisten Naturforscher dem Ideal der Objektivität nach und erfinden seltsame Theorien, um den Folgen der Quantentheorie zu entgehen. Weizsäcker nannte das die «verweigerter Trauerarbeit». Bei aller Hochschätzung für die überragenden Leistungen sah er in Albert Einstein den ersten in der langen Reihe der Verweigerer. Einsteins Spruch gegen die Quanten-

theorie: ‹Gott würfelt nicht,› hat sich als gründlich falsch herausgestellt. Aus den Gedankenexperimenten Einsteins sind eine Reihe wirklicher Experimente geworden, deren Ergebnisse bestätigen, daß Bohr und seine Schule, zu der Weizsäcker gehört, eindeutig recht hatten und Einstein unrecht. Viele fügen hinzu: Bedauerlicherweise unrecht. Als Folge der unterlassenen Trauerarbeit gibt es seit achtzig Jahren in der theoretischen Physik keinen Fortschritt mehr. Der bedeutende Physiker Lee Smolin hat daraus den Schluß gezogen und 2006 ein Buch gleichen Namens geschrieben: ‹The Trouble with Physics – Der Ärger mit der Physik.›

Wenn nicht alle Wirklichkeit Natur ist, wenn die Objektivität nicht ohne Grenzen ist, dann können objektivierende Theorien nicht zum Ziel führen. In der Theorie bricht das Ideal auseinander, jedoch auch in der Praxis. Um 1960 konnte von Weizsäcker sagen: ‹Was die Wissenschaft zweideutig macht, ist Mangel an Liebe.› Die klassische Physik sieht nur das Allgemeine. Über das Einzelne, das Individuum, die Person des Menschen, geht sie blinden Auges hinweg. In einer verstandenen Quantentheorie würde dieser Mangel behoben sein. Wie umgekehrt: ‹Ohne Physik bleiben Politik und Ethik bodenlos.›

7. Die politische Arbeit lief neben der physikalischen beständig einher. Einer breiteren Öffentlichkeit hat sich Weizsäcker 1957 als Sprecher der Göttinger Erklärung bekannt gemacht. Die führenden achtzehn Atomwissenschaftler Deutschlands erklärten damals ihre Weigerung, ‹sich an der Herstellung, der Erprobung oder dem Einsatz von Atomwaffen in irgendeiner Weise zu beteiligen.› Die atomare Bewaffnung der Bundeswehr fand nicht statt, doch die Bedrohung durch Kernwaffen blieb.

Von 1957 bis 1969 hatte Weizsäcker einen Lehrstuhl für Philosophie in Hamburg inne und versuchte vor allem, Kant und Platon im Lichte der Physik des 20. Jahrhunderts zu lesen. Er hat diese Jahre immer zu den schönsten seines Lebens gezählt, weil er das Gefühl hatte: Kant und Platon leben nicht aus zweiter Hand, sie wissen, was sie sagen. Über beide schrieb er 1975: ‹Wenn ich ihnen auf den Wiesen des Hades begegnete, würden sie mich eines Gespräches würdigen.› Jetzt gerade, im sonnigen Frühling 2007, sind sie dabei, ihn in ihren Kreis zu ziehen.

Wieder jedoch ließ er sich von den drängenden Problemen der Gegenwart einholen und gründete 1970 eine Platonische Akademie nach eigener Vorstellung, das Starnberger Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt. Es gelang ihm, Jürgen Habermas als Mitdirektor zu gewinnen. Das Institut bestand bis 1980. Etwas später war er beteiligt an dem Aufruf zu einer ‹Weltversammlung der Kirchen für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung.› Das Problem war dasselbe wie in Starnberg, nur die Adressaten waren jetzt andere, statt der Intellektuellen waren es die Christen. Über allen politischen Versuchen Weizsäckers liegt, trotz vielen Beifalls und vieler Ehrungen, die fahle Sonne der Vergeblichkeit. Oder sollte es nur vorläufig vergeblich gewesen sein?

Vor dem Annus mirabilis 1989 hat er oft wiederholt. ‹Das sowjetische Reich wird nicht mit einem Seufzer zugrunde gehen.› Es ist mit einem Seufzer zu Ende gegangen, und der große Atomschlag im Kalten Krieg zwischen Ost und West ist ausgeblieben. War Weizsäcker ein falscher Prophet? Vielleicht ist der Preis für wirkliches Handeln nicht der kurzfristige, sondern der langfristige Erfolg, dessen Verdienst von den Zeitgenossen nicht gewürdigt werden kann.

8. Der Glanz seiner Vortragskunst war spektakulär. Er sprach frei, gut gegliedert, wohl artikuliert, mit Anekdoten gewürzt und auf Anhieb verständlich vor einem andächtig lauschenden Publikum. Seine Gegenwart bescherte Wohlgefühl. Doch weder in der Physik noch in der Philosophie, weder in der Politik noch in der Religion hat er die Wirkung erreicht, die seiner Gegenwart durch Wort und Buch entsprach. Mir kommt immer die Geschichte mit dem Viertelfürsten Herodes in den Sinn, wenn ich an diese präzente Nichtpräsenz denke. Herodes war unruhig und ratlos, als er mit Johannes dem Täufer sprach, dennoch hörte er ihm gerne zu. Solch einem Herodes glich das Publikum, zu dem von Weizsäcker wie ein Prophet gesprochen hat. Es strömte herbei, es lauschte ihm, es ließ sich unterhalten, ja ermahnen und beschwören zur Umkehr, doch es bewegte sich kaum.

«Seligkeit ist nicht jenseits des Todes; dort ist Arbeit. Seligkeit ist auf dem Grunde der Wirklichkeit, die auch den Tod geschaffen hat.» Damit schloß der Vortrag in Salzburg 1975. Damit läßt sich in der Tat das Leben mitten im Leben abschließen und zur Arbeit übergehen. Weizsäcker hat gearbeitet wie kaum einer sonst. Nach seinen eigenen Worten arbeitet er jenseits des Todes weiter für uns. Wir wollen ihm dankbar sein und den Herrn der Wirklichkeit um die Vollendung der Seligkeit für Carl Friedrich von Weizsäcker bitten, die er als Ermöglichung seiner Arbeit schon auf Erden verspürt hat.

## *in eigener sache*

---

Drei Neuigkeiten sind den Lesern der *Communio* bekanntzugeben:

1. Die deutsche Ausgabe der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio* wird ab Heft 4/2007 im Schwabenverlag, Ostfildern, erscheinen. Herausgeberschaft und Redaktion danken dem Johannes Verlag Einsiedeln für die langjährige gute Zusammenarbeit. Kontinuität und Qualität der Zeitschrift werden durch den Verlagswechsel nicht beeinträchtigt.

2. Das Gremium der Herausgeberschaft wird durch Herrn Prof. Dr. Thomas Söding, Wuppertal, erweitert, der den *Communio*-Lesern durch seine Beiträge seit langem be-

kannt ist. Herr Söding ist Mitglied der Internationalen Theologen-Kommission und gehört zu den führenden deutschsprachigen Exegeten der Gegenwart. Er gibt u.a. die renommierte Reihe *Quaestiones disputatae* mit heraus.

3. Schließlich ist ein personeller Wechsel in der Schriftleitung anzuzeigen. Herr Anton Schmid, der die Zeitschrift von 2000–2006 redaktionell geleitet hat, ist bereits zu Beginn des Jahres von seinem Amt zurückgetreten. Er wird der *Communio* als Mitglied des Redaktionsbeirats verbunden bleiben. Sein Nachfolger in der Schriftleitung ist Herr PD Dr. Jan-Heiner Tück, Freiburg, der seit 2002 Mitglied der Redaktion ist.



## GRUSSWORT DES NEUEN VERLAGS

Liebe Leserinnen und Leser,

wie Sie bereits einer Notiz «in eigener Sache» in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift entnehmen konnten, geht mit dem Heft 4/2007 die verlegerische Verantwortung für die «Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*» auf ein neues Haus über. Im Namen der Schwabenverlag AG heiße ich Sie, die Herausgeber, die Schriftleitung, die Autorinnen und Autoren und natürlich die Leserinnen und Leser sehr herzlich unter unserem Dach willkommen. Die Schwabenverlag AG – ein Unternehmen mit einer über 150-jährigen Tradition und Erfahrung vor allem auch als Zeitungs- und Zeitschriftenverlag – freut sich aufrichtig und fühlt sich geehrt, die renommierte Zeitschrift in ihr verlegerisches Portfolio eingliedern zu können.

Verlage vermitteln Inhalte. Als Katalysatoren nehmen sie teil an der großen Aufgabe der Gestaltung der geistigen Landschaft ihrer Zeit. Gegen die zunehmende Tendenz zur Atomisierung, Spezialisierung und Aufsplitterung der Lebens- und Wissensbereiche, heißt das heute auch, neben der notwendigen Tiefe im Einzelnen, die Weite im Großen und Ganzen nicht zu verlieren und die Zusammenhänge, Bezüge und Beziehungen immer wieder neu herzustellen. So verstehen wir unsere Aufgabe als katholisches Verlagshaus als Dienst an dieser Weite, dem umspannenden und umfassenden Ganzen, als einen Dienst, der nicht polarisiert, sondern Spannungen fruchtbar integriert.

Gerade darin fühlen wir uns schon jetzt, am Beginn unserer gemeinsamen Arbeit, mit der Intention der *Communio* verbunden, die ja selber ein ganzes Programm repräsentiert, das seit der Begründung der Zeitschrift bis heute nichts an Aktualität verloren hat. Dieses Programm ist seinerseits katholischer Weite, Universalität verpflichtet und verbindet Kirche und Welt, Theologie und Kultur seit nun über 30 Jahren geistreich und ungemein anregend miteinander.

Dem christlichen Mut, sich zu exponieren – wie Hans Urs von Balthasar das der *Communio* 1972 ins Stammbuch geschrieben hat – wollen und werden wir mit unseren ureigenen verlegerischen Mitteln dienen. Wir freuen uns auf eine fruchtbare und vertrauensvolle Zusammenarbeit und werden alles tun, dass die *Communio* ihren Platz in der publizistischen Landschaft gut behauptet, wenn möglich ausbaut und ihre unverwechselbare Stimme auch morgen noch klar und kräftig vernommen wird.

ULRICH PETERS  
Vorstand der Schwabenverlag AG  
Ostfildern, im Juli 2007



## TREUE – BUND – VERSPRECHEN

*Ein Auftakt in Aphorismen*

*von Jan-Heiner Tück*

Es ist die Treue, die die Passion zur Liebe macht.

Das Wort, das ich dem anderen gebe, das der andere mir gibt, stiftet den Bund, der uns bindet, heute zu tun, was wir gestern versprochen haben, und daran auch morgen noch festzuhalten.

Im Versprechen liegt eine Unabhängigkeitserklärung der Freiheit gegen das Auf und Ab der Gefühle, das Kommen und Gehen der Leidenschaften, die Flüchtigkeit der Affekte.

«Das Heilmittel gegen die Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten.» *Hannah Arendt*<sup>1</sup>

Wie das Wort Fleisch geworden ist, so darf das Ja zum anderen nicht Wort bleiben, es verlangt nach Bewährung im Leben – wird es gelebt, enthält es eine Verheißung über die Zeit hinaus.

«Nur wenn wir einen Menschen mit einer so hemmungslosen Liebe lieben, wie ich meine Frau geliebt habe, glauben wir tatsächlich, er lebt ewig und in die Unendlichkeit hinein.» *Thomas Bernhard*<sup>2</sup>

Es gibt Inseln des Unbedingten im Meer des Bedingten.

Wer sich dem anderen nur unter Selbstverwirklichungsvorbehalt nähert; wer vor allem Annehmlichkeiten, Vorteile oder Lustgewinn im Blick hat; wer Sicherungen einbaut, die jeder Zeit ein Ausscheren aus der Beziehung ermöglichen; wer meint, dass alles seine Zeit hat und auch Partnerschaft nur befristet möglich ist; wer schon mit halbem Auge nach der besseren Partie schießt, der unterbietet das menschlich Mögliche: vorbehaltlos Ja sagen, unbedingt lieben zu können.



«Willst du diese Frau [...] lieben [...] und alle anderen ihretwegen vergessen und ihr allein angehören, solange ihr beiden lebt?»

Aus dem Trauritus der *Salisbury-Liturgie*<sup>3</sup>

Je größer das Wagnis, umso höher die Gefahr des Scheiterns. Wenn das Ja zum anderen einmal gesprochen ist und nie wieder zur Disposition gestellt werden soll, kann man nicht wissen, was man in einigen Jahren denken und fühlen wird; kann nicht vorhersehen, ob die gemeinsame Geschichte glückt oder in harte Krisen geführt wird. Man weiß nur, dass man fortan nicht mehr sein will ohne den anderen. Das ein für alle mal zugesicherte Wort aber gibt der Geschichte die *Gestalt der Verheißung*. Statt sich nur hypothetisch auf den anderen einzulassen, immer unter dem Vorbehalt, dass die Beziehung etwas bringe, wird der andere befreit von dem Zwang, etwas bringen zu müssen. Er kann sich entfalten. Darf sein, wer er ist.

Das «Ja» ist ein Wort, das Wirklichkeit setzt und Zukunft eröffnet – doch man muss auf den Anfang zurückkommen, um das Ziel zu erreichen, muss auf der Hut sein, dass kein «Aber» dazwischenfährt.

Treue ist das Echtheitsiegel von Liebe – *Penelope*. Der streunende Blick des Flaneurs nach der gleißnerischen Verlockung einer Passantin das Signet von Liebschaften – *Don Juan*.

«Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.» (Mt 5, 28)

«Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt [...] Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe als Erster einen Stein auf sie.» (Joh 8)

Wer vom realen Leben enttäuscht ist oder bislang kein Glück im Beziehungsleben hatte, kann sich heute in digitale Parallelwelten begeben. *Second life* verspricht die Erfüllung der Wünsche. Nicht nur besteht die Möglichkeit, sich komplett neu zu erschaffen und ein perfekteres Double seiner selbst zu entwerfen. Auch kann in der zweiten Welt eine flüchtige Liaison, ja sogar eine «Ehe» eingegangen werden. Das virtuelle Standesamt hat rund um die Uhr geöffnet – nicht unwahrscheinlich, dass es in Online-Kirchen auch schon den entsprechenden Segen dazu gibt. Doch der virtuelle Körper, mag er auch aller Makel entkleidet sein und die Suggestion der Unsterblichkeit vortäuschen, er bleibt ein *Scheinleib*. Damit fehlt ihm Entscheidendes: er kann nur simulieren, was er real vollziehen müsste: Liebe.

Wie der gnostische Dokerismus hinter den Inkarnationsglauben der frühen Kirche zurückfällt, so sind die Paarsimulationen in *Second life* verunglückte Fußnoten zum biblischen «Und sie werden *ein Fleisch*» (Gen 2, 24).

Die jugendlichen Körper in *Second life*, jeder Passibilität und Sterblichkeit entkleidet – ihre Unfähigkeit, gemeinsam alt zu werden.

«Ein Kult der Jugend ist immer ein Anzeichen der Vergreisung einer Kultur.»<sup>4</sup> *Hans Urs von Balthasar*

«Liebe ohne Transzendenz ist Liebe ohne Fleisch.»<sup>5</sup> *Botho Strauß*

Der Ehe-Vertrag als heimliches Misstrauensvotum gegen sich selbst und den anderen: der Keim des Endes im Anfang.

Wer mit angezogener Handbremse startet, wird nicht weit kommen.

Es gibt Zweckbündnisse, strategische Koalitionen. Anders der Bund, er ruft in die Verantwortung und konstituiert Personen: «Personen sind – Sie wissen es ja – keine Koalisierten. Aber vielleicht darf man für das, was Sie zur Person macht, sagen, dass es ein Bund ist. Ein alter.»<sup>6</sup> *Paul Celan*

«Ihre Ehe ist kaputt gegangen.» – Als handele es sich um ein Ding, das – funktionslos geworden – weggeworfen und ausgetauscht werden kann.

Die Illusion, eine neue Geschichte beginnen zu können, ohne das Gepäck der alten mitzuschleppen.

Die nachträgliche Umdeutung des Vergangenen. Als sei alles nur eine Kette von Missverständnissen gewesen, das Versprechen am Anfang ein versehentlicher Versprecher.

Zur Konsistenz des Versprechens gehört es, das einmal gegebene Ja vor nachträglicher Relativierung zu schützen – selbst im Falle des Scheiterns.

«Seit einem Jahr gibt es die Frau an meiner Seite nicht mehr, noch vor wenigen Monaten hätte ich oft an sie denken müssen, glaube ich, das ist jetzt vorbei, auch die Frau an meiner Seite denkt nicht mehr an mich, vielleicht ist es uns tatsächlich gelungen, unsere gemeinsame Zeit hinter uns zu lassen, hinter uns, meine ich, nur ein Stück weit hinter uns, denn ich will nicht so tun, als hätte es diese Zeit nicht gegeben.»<sup>7</sup> *Hanns-Josef Ortheil*



«Die vielen Verbrechen der Intimität, die ungesühnt bleiben. Die vielen trostlosen Falschheiten und Täuschungen des Zusammenlebens, die Verschlagenheiten der Liebe, Gemeinheiten und Verletzungen oft, die in jedem anderen sozialen Bereich undenkbar wären ... Ist denn Intimität kein sozialer Bereich? Ich sehe Schuld und Übeltat, doch die Verhältnisse soufflieren mir etwas von Wechselseitigkeit, schwieriger Kindheit, Schwäche der Lebensführung, mangelndem Schuldbewusstsein, Launen und verlorener Beherrschung. Die Verhältnisse plädieren für Verzeihen, wo ich nur Unverzeihliches erkennen kann.»<sup>8</sup> *Botho Strauß*

Das sprachlose Unglück der Sitzengelassenen und Betrogenen – die Kinder-  
augen, welche das «freundschaftliche» Auseinandergehen ihrer Eltern spre-  
chend kommentieren.

Das Kind will sich verabreden: Es weiß nicht, ob es am Nachmittag bei der Mutter, beim Lebenspartner der Mutter, beim Vater oder bei der Lebenspartnerin des Vaters sein wird. Die Mutter prozessiert noch mit dem Ex-Mann um das alleinige Sorgerecht.

Die Verbindung zwischen Mann und Frau, die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe: ein prophetischer Einspruch gegen die Bagatellisierung der Untreue.

Der Bund der Ehe steht durch das wechselseitige Ja von Mann und Frau vor Gott und den Menschen. Der göttliche Segen, das Ja zum Ja, schützt nicht vor Krisen, schafft keine Garantie gegen Verletzungen, bringt keine Erleichterung bei Belastungen. Aber er ist ein Zuspruch, auf den man zurückkommen kann: jeder Zeit.

Glauben heißt Stand gewinnen im Ja Gottes zu uns. Den anderen lieben heißt, das Ja Gottes zu ihm mitsprechen – und den anderen das Ja Gottes zu mir selbst mitsprechen lassen, ohne dazwischen zu fahren.

«Einem anderen Menschen behilflich sein, dass er Gott liebe, heißt ihn lieben; von einem anderen Menschen darin unterstützt werden, dass man Gott liebe, heißt geliebt werden.»<sup>9</sup> *Kierkegaard*

Ein-Gott-Glaube und Ein-Ehe, Monotheismus und Monogamie hängen zusammen. Singularität und Exklusivität sind ihre Kennzeichen. Wie das Bekenntnis Israels: «JHWH, unser Gott, JHWH, ist einzig» (Dtn 6,4) die Depotenzierung der vielen Götter einschließt, so ist mit der Wahl des einen Partners die Absage an die vielen anderen verbunden. Ob demgegenüber

das akademische «Lob des Polytheismus» ein Votum für durchlässigere Lebensformen bis hin zur Promiskuität einschließt?

Man stelle sich vor, Descartes' Gedankenspiel sei nicht nur Gedankenspiel, Gott sei wirklich ein *Deus malignus* – ein übelwollender Dämon, der uns täuscht. Die Welt – ein Schauspiel; die Geschichte – eine Anhäufung von Spiegelfechtereien; der Mensch – eine tragikomische Figur zur Ergötzung eines Gottes, der mit den Menschen nichts Gutes im Sinn hat, vor dem man auf der Hut sein muss, auf den man nicht bauen kann.

Aber Gott – so sagt eine verlässliche Überlieferung – ist verlässlich. Die Bibel enthält Zeugnisse, die Gottes Treue in unvergesslichen Metaphern zur Sprache bringen. Er ist der «Hirt», der «Fels», der «Schild und Schutz» und vieles andere mehr. Ein besonders eindrückliches Bild findet sich beim Propheten Ezechiel: «Wie eine Blume auf der Wiese ließ ich dich wachsen. Und du bist herangewachsen, bist groß geworden und herrlich aufgeblüht. Deine Brüste wurden fest; die Haare wurden dicht. Doch du warst nackt und bloß. Da kam ich an dir vorüber und sah dich, und siehe, deine Zeit war gekommen, die Zeit der Liebe. Ich breitete meinen Mantel über dich und bedeckte deine Nacktheit. Ich leistete dir den Eid und ging mit dir einen Bund ein – Spruch Gottes des Herrn – und du wurdest mein.» (Ez 16,7-8) «Doch dann hast du dich auf deine Schönheit verlassen, du hast deinen Ruhm missbraucht und dich zur Dirne gemacht. Jedem, der vorbeiging, hast du dich angeboten, jedem bist du zu Willen gewesen.» (Ez 16,15f) «Aber ich will meines Bundes gedenken, den ich mit dir in deiner Jugend geschlossen habe und will einen ewigen Bund mit dir eingehen.» (Ez 16,60)

Der Sohn, der das Erbe fordert, es verschleudert. Der Vater, der ihn nicht verstößt, sondern wartet und wartet, um dem Treulosen, wenn er kommt, mit offenen Armen entgegenzugehen.

«Gottes Treue lässt sich nicht irre machen; sie lässt ihrer nicht spotten. Was ist und vermag des Menschen Untreue ihr gegenüber?» *Karl Barth*<sup>10</sup>

Gott ist es, der die Beziehung zum Menschen eingeht, sein Bund ist souveräne Setzung. Die Übersetzer der Septuaginta haben dies deutlich gemacht, als sie das hebräische Wort *b'rith* nicht mit *syntheke* (wechselseitige Übereinkunft), sondern mit *diatheke* (Verfügung) wiedergaben. Dadurch haben sie den Gedanken einer symmetrischen Partnerschaft zwischen Gott und den Menschen ausgeschlossen. Der Bund ist in der Bibel zuerst und vor allem Gabe Gottes – allerdings kann er nicht nach dem Modell des altorien-



talischen Vasallenvertrags verstanden werden. Das prophetische Bild von der bräutlichen Liebe geht weit darüber hinaus. Gott, der ganz Andere und Unverfügbare, bleibt nicht der Ferne und Unnahbare, er zeigt sich, gibt seinen Namen zu erkennen und geht eine Bundesgeschichte ein. Das Verhalten seines erwählten Volkes aber ist ihm nicht gleichgültig, die Metapher vom betrogenen Bräutigam, der um die Liebe seiner abtrünnig gewordenen Braut wirbt, bringt dieses Nicht-gleich-gültig-Bleiben Gottes dramatisch zum Ausdruck. Die vielgestaltige Bundesgeschichte von Noah über Abraham, Mose und die Propheten bis hin zu Jesus Christus theologisch ernst zu nehmen, bedeutet dies aber nicht auch, mit aller gebotenen Vorsicht Gott eine gewisse Geschichtsfähigkeit, ja Betreffbarkeit zuzusprechen zu müssen? Ein geschichtsunfähiger, dem Geschick der Menschen indifferent gegenüber stehender Gott wäre jedenfalls nicht mehr der biblische.

Der Eine und Einzige, der die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen mit der unbedingten Zuwendung des Menschen zu Gott in sich vereinigt. Jesus Christus, der Fleisch gewordene *Bund* – damals, heute, immer.

Gott hält, was er verspricht. Er ist – auch über den Abgrund des Todes hinweg – treu. Das Psalmen-Gebet Jesu – «Du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16, 10) – ist nicht vergeblich gewesen. In der Gabe des Lebens, das keinen Tod mehr kennt, erweist sich die Treue des Vaters zum getöteten Zeugen, dem «Erstgeborenen der Entschlafenen».

*Caro inquit: Mors mortua est. Augustinus*<sup>11</sup>

«Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren lieben Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: Ich vergesse dich nicht.» (Jes 49,15)

«Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»<sup>12</sup> Erik Peterson

Über das Thema «Treue – Bund – Versprechen» sind Bibliotheken geschrieben worden. Die folgenden Seiten versuchen, einzelne Aspekte des weit gespannten Spektrums näher zu beleuchten. *Robert Spaemann*, der bereits dichte Reflexionen zum Phänomen des Versprechens vorgelegt hat<sup>13</sup>, erörtert im Gespräch mit *Holger Zaborowski*, dass es den Menschen als Mensch auszeichnet, versprechen und verzeihen zu können, ja, dass die menschliche Person selbst ein Versprechen ist. *Julia Knop* bietet gleichsam einen ehetheologischen Kommentar dazu, wenn sie angesichts der fragiler gewordenen Beziehungswelten heute Sinn und Bedeutung des Sakraments der Ehe erläutert. *Klaus Demmer* lenkt den Blick auf kirchliche Lebensformen, die in Treue zu einer Berufung eingegangen und durchgehalten werden: um die eigene Lebensgeschichte zu einer Berufungsgeschichte werden zu lassen, ist heute neben gesellschaftlichem Nonkonformismus und theologischem Mut auch geistliche Lebenskunst erforderlich. In einigem Kontrast zu den klassischen Lebensformen von Ehe und «geistlichem Stand» steht die bunte Vielfalt heutiger Beziehungswirklichkeiten, die von *Mirja Kutzer* in einem Essay über Botho Strauß' Buch *Paare, Passanten* eindrücklich gespiegelt wird. *Georg Essen* schließlich bietet eine geschichtstheologische Skizze über das Motiv der «Treue Gottes zu uns», das der dramatischen Freiheitsgeschichte zwischen Gott und den Menschen als Vorzeichen vorangestellt werden kann.

Die Perspektiven eröffnet der Tübinger Neutestamentler *Peter Stuhlmacher* mit einer wohlwollenden, kritische Rückfragen aber nicht zurückhaltenden Würdigung des Jesus-Buches Joseph Ratzingers. Damit folgt auf die Replik von Rabbiner Jacob Neusner (vgl. COMMUNIO-Heft 3/2007) nun die Stellungnahme eines evangelischen Exegeten, der zuletzt eine viel beachtete «Biblische Theologie des Neuen Testaments» vorgelegt hat. In einer gewissen Nähe zum Rahmenthema des Heftes bietet *Hubert Philipp Weber* dogmatische Randglossen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Als einen Akt der Treue zur organisch gewachsenen Liturgie-Tradition will Papst Benedikt XVI. die Wiederezulassung des tridentinischen Ritus in der von Johannes XXIII. verabschiedeten Form von 1962 verstanden wissen, die er in seinem jüngst veröffentlichten *Motu proprio Summorum pontificum* verfügt hat. Über Hintergründe, Anliegen und Argumentation des päpstlichen Schreibens, das hierzulande nicht nur mit Wohlwollen aufgenommen wurde, informiert in einem wohlthuend nüchternen Kommentar der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, *Kurt Koch*.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Hannah ARENDT, *Vita Activa oder: Vom tätigen Leben*, München 1981, 231.
- <sup>2</sup> Thomas BERNHARD, *Alte Meister. Komödie*, Frankfurt/M. (1985) 1988, 30.
- <sup>3</sup> Zitiert nach Paul F. PALMER, *Was not tut: eine Theologie der Ehe*, in: *IKaZ Communio* 3 (1974) 405-420, hier 410.
- <sup>4</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln – Trier <sup>3</sup>1989, 33.
- <sup>5</sup> Botho STRAUSS, *Die Fehler des Kopisten*, München 1997, 60.
- <sup>6</sup> Paul CELAN – Peter SZONDI, *Briefwechsel*, hg. von Christoph König, Frankfurt/M. 2005, 48.
- <sup>7</sup> Hanns-Josef ORTHEIL, *Die große Liebe. Roman*, München 2003, 10.
- <sup>8</sup> Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München – Wien 2004, 108f.
- <sup>9</sup> Zitiert nach Hans Urs von BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln – Trier <sup>3</sup>1989, 88.
- <sup>10</sup> Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1953, Bd. IV/1, 72.
- <sup>11</sup> Zitiert nach Hans Urs von BALTHASAR, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Köln 1942, 158.
- <sup>12</sup> Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.
- <sup>13</sup> Vgl. Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart <sup>2</sup>1998, 235-247.



ROBERT SPAEMANN

IM GESPRÄCH MIT HOLGER ZABOROWSKI

## EIN TIER, DAS VERSPRECHEN UND VERZEIHEN DARF...

*Holger Zaborowski:* Herr Professor Spaemann, vielen Dank dafür, dass Sie sich Zeit genommen haben, um über das Versprechen und Verzeihen zu reden. Wir begegnen dem Versprechen in eigentlich ganz verschiedenen Kontexten: Es wird von Wahlversprechen gesprochen oder von Eheversprechen, aber es gibt auch Versprechen gewissermaßen kleinerer Natur, dass ich etwa verspreche, die Blumen heute Nachmittag zu gießen, oder dass ich versprochen habe, zu einer bestimmten Zeit hier zu sein. Die Frage an Sie, an den Philosophen, ist nun: Was ist all diesen verschiedenen Phänomenen, diesen verschiedenen Arten des Versprechens gemeinsam? Was ist das eigentlich – das Versprechen? Und wie geht das eigentlich: etwas zu versprechen?

*Robert Spaemann:* Versprechen geschieht ja in der Regel gegenüber einem anderen Menschen. Es gibt dem anderen Menschen die Möglichkeit, von mir bestimmte Dinge zu erwarten, und zwar nicht nur die Möglichkeit, sondern das Recht, den Anspruch. Ich räume im Versprechen dem anderen einen Anspruch ein, zum Beispiel dass die Blumen gegossen werden. Er ist berechtigt, das von mir zu erwarten. Wenn ich das nicht versprochen habe, ist er dazu nicht berechtigt. Ich kann ihn damit überraschen, dass ich das vielleicht tue. Er freut sich dann, aber er kann sich nicht beschweren und sagen: «Du hast aber doch meine Blumen nicht gegossen», wenn ich es gar nicht versprochen habe. Das Eigentümliche beim Versprechen ist, dass ich mich in gewisser Weise unabhängig mache von meinen momentanen Gemüthsstimmungen. Ich habe zum Beispiel keine Lust, die Blumen am Nachmittag zu gießen. Ich habe es aber versprochen, und das ist ein Grund, es zu tun. Das ist eine erstaunliche Fähigkeit des Menschen: Der Mensch kann sich selber unabhängig machen von seinem gegenwärtigen zufälligen Gemüthsstimmungen und verwirklicht so ein höheres Maß von Freiheit.

*H. Z.:* Wenn man von Versprechen spricht, setzt man also voraus, dass der Mensch frei ist. Es zeigt sich, dass der Mensch noch einmal frei sich zu seiner eigenen Natur verhalten kann.

*R. Sp.:* Ja. Er ist dadurch auch unabhängiger von äußeren Einflüssen, denn meine gegenwärtige Gestimmtheit ist einerseits sozusagen endogen determiniert von irgendwelchen Vorgängen in meinem Körper und andererseits von außen. Beide Bestimmtheiten, sowohl die von der Natur als auch die von äußeren Einflüssen, werden zurückgedrängt, werden eigentlich ausgeschaltet, indem ich sage, ich werde morgen das tun, wovon ich heute entschlossen sei, es morgen zu tun.

*H. Z.:* Hier liegt also ein sehr interessantes Verhältnis von Freiheit und Natur vor: Der Mensch ist ein Naturwesen, abhängig von recht verschiedenen Einflüssen, und gleichzeitig geschieht im Versprechen ein Akt der Freiheit, indem man frei verspricht, etwas in der Zukunft zu tun, und sich derart an den anderen bindet.

*R. Sp.:* Ja, es ist natürlich nur eine relative Unabhängigkeit, oder sagen wir: eine Unabhängigkeit in einem bestimmten Rahmen. Ich kann nicht Dinge versprechen, von denen ich weiß, dass ich sie gar nicht tun kann, und es ist mit dem Versprechen eines anderen auch so, dass ich mich besonders zuverlässig darauf stützen kann, wenn ich weiß, dass das, was er versprochen hat, im Rahmen dessen liegt, wozu seine Natur eigentlich disponiert ist. Wenn er mir etwas verspricht, wovon ich schon gleich weiß, dass es für ihn wahnsinnig schwer ist, das Versprechen zu erfüllen, dann werde ich erstens wahrscheinlich das Versprechen gar nicht annehmen wollen, und außerdem würde ich hinterher vielleicht ein gewisses Verständnis dafür haben, dass er es nicht hält, weil er mehr versprochen hat, als er eigentlich konnte. Das ist übrigens auch eine Sache, die hier wichtig ist zu bedenken, dass man das Versprechen eines anderen nämlich ablehnen kann. Jemand kann sagen: «Ich will dir das versprechen», und ich sage: «Bitte versprich es mir nicht, ich freue mich, wenn du es tust, aber ich möchte nicht, dass du dich da bindest.» Das kann ich einerseits tun aus Rücksicht gegen ihn, weil ich ihn nicht in die unangenehme Lage bringen will, hinterher etwas tun zu müssen, was er eigentlich sehr ungern tut, und ich kann es auch abweisen, weil ich es nicht so recht glaube, dass er es tun wird, und dann möchte ich, dass er es gar nicht erst verspricht.

*H. Z.:* Bedeutet dies, dass Versprechen immer ausdrücklich sein müssen?

*R. Sp.:* Gibt es unausdrückliche Versprechen? Ich denke, versprechen hat etwas mit Sprechen zu tun. Es gibt zwar die berechtigte Erwartung eines anderen, dass ich etwas tue, was ich oft schon getan habe. Da liegt ein Problem. Rousseau zum Beispiel sagte, dass er nie Menschen in Not geholfen habe – typisch Rousseau! –, weil dadurch eine gewisse Erwartungshaltung

entstehe, dass nämlich jemand auch in Zukunft wieder von dem, der ihm geholfen hat, erwartet, dass er ihm wieder hilft, und diese Erwartungshaltung wollte Rousseau nicht erzeugen. Er wollte sozusagen immer frei bleiben, zu tun, wozu ihm gerade zumute war. Darum hat er diese Erwartung nicht gestiftet. Und wir kennen das ja alle. Es ist tatsächlich so, dass einem Mensch, dem ich häufiger und regelmäßig eine bestimmte Hilfe habe zukommen lassen, dass dieser Mensch erwartet, dass ich das auch weiter tue, und dass eine bestimmte Verstimmung entsteht bei vielen Menschen, wenn ich damit aufhöre. Es sind eigentlich nur sehr reife und nachdenkende Menschen, die dann nicht verstimmt sind, weil sie sich sagen, dass sie doch dankbar sein sollen, dass ihnen jemand so viel geholfen hat, und dass sie nicht erwarten können, dass er das immer tue. Aber tatsächlich ist es so, dass es fast wie ein Versprechen wirkt – aber es ist kein Versprechen. Das Versprechen muss ausdrücklich sein.

*H. Z.:* Sie haben gerade Rousseau zitiert. Wenn man sich Rousseaus Position anschaut, könnte man meinen, dass das auch in gewisser Weise die Position einer «hypothetischen Zivilisation», also unserer Zivilisation ist. Gibt es heute eine Krise des Versprechens?

*R. Sp.:* Ganz ausgesprochen: Ja. Wir leben in einer funktionalistischen Zivilisation, die ich auch hypothetische Zivilisation genannt habe. Marx hat sie übrigens als Warengesellschaft schon beschrieben. Wir erleben das heute sehr stark, dass alles sich in Ware verwandelt, und das bedeutet, dass alles ersetzbar wird durch funktionale Äquivalente, und das bedeutet auch, dass so etwas wie Unbedingtheiten, wie sie durch Versprechen gestiftet werden, äußerst ungern akzeptiert werden. Natürlich, Verträge gibt es nach wie vor, Verträge die auch juristisch sanktioniert sind. Das ist übrigens eine Art unausdrückliches Versprechen. Wenn ich zum Arzt gehe, und er schickt mir später eine Rechnung, kann er erwarten, dass ich diese Rechnung bezahle. Das habe ich vorher nicht versprochen, weil das selbstverständlich ist, aber es ist sanktioniert durch den Staat, der für die Einhaltung der Verträge sorgt. Aber jenseits solcher vertraglicher Verhältnisse ist das Versprechen in gewisser Hinsicht ein Fremdkörper geworden in unserer Zivilisation. Das hängt auch damit zusammen, dass die Meinung des Menschen von sich selbst, von seiner eigenen Freiheit, geringer geworden ist. Die Menschen halten sich nicht für frei, sie sind nicht mehr Tiere, die versprechen dürfen, wie Nietzsche gesagt hat, sondern sie wollen gerne Tiere sein, die gar nicht versprechen können. Und sie denken schon, wenn sie ein Versprechen geben, dass sie gar nicht wissen, wie ihnen übermorgen zumute sein wird. Aber das Wesen des Versprechens ist es gerade zu sagen, dass man sich davon unabhängig macht. Natürlich, ganz unabhängig davon



sind wir nie, denn es kann zwar sein, dass ich übermorgen keine Lust habe, das zu tun, was ich versprochen habe, und ich es trotzdem tue, weil ich es versprochen habe. Es kann aber auch sein, dass ich meine Gesinnung geändert habe und der Meinung bin, Versprechen brauche man nicht zu halten, oder ich will dieses Versprechen eben einfach nicht halten. Dagegen ist kein Kraut gewachsen. Da hilft nur entweder die staatliche Sanktion oder die religiöse. Es war immer eine Gewohnheit der Christen, um die Gabe der Beharrlichkeit zu bitten, denn wenn mir die abhanden kommt, dann nützt es auch nichts, wenn ich ein Versprechen abgegeben habe.

*H. Z.:* Sie haben gesagt, dass die Menschen sich heute nicht mehr als frei sehen wollen. Spielt aber nicht auch eine Rolle, dass viele Menschen sich als so frei sehen, dass sie nicht gebunden sind – selbst nicht an ihre eigenen Versprechen?

*R. Sp.:* Ja, das ist ein Verständnis von Freiheit. Freiheit in diesem Sinne heißt, dass ich in jedem Augenblick tun kann, wonach mir gerade zumute ist. Aber das tut jedes Tier. Es ist die tierische Form von Freiheit, als Unabhängigkeit von äußeren Zwängen. Aber das spezifisch Menschliche ist etwas anderes, und diese tierische Freiheit ist natürlich jeder Beeinflussung ausgesetzt, wie ich zu Anfang sagte. Sowohl meine eigenen Stimmungen als auch Einflüsse von außen können sich ungehemmt breitmachen, wenn ich nicht mehr gebunden bin an das, was ich versprochen habe. Natürlich gibt es beim Menschen auch das Phänomen, dass er ohne Versprechen sich von gegenwärtigen Stimmungen unabhängig macht. Man denke etwa an jemanden, der eine große Arbeit in Angriff genommen hat, eine wissenschaftliche Arbeit etwa, oder an einen Künstler, einen Musiker, der übt, lange Durststrecken durchmachen muss und Dinge tut, die ihm eigentlich keine Spaß machen, zu denen er oft auch keine Lust hat, aber er hat sich das vorgenommen und tut das. Das ist natürlich auch Freiheit in dem Sinne, dass man nicht einfach nur von seiner Natur abhängig ist. Das Spezifische des Versprechens ist es aber, dass ich einem anderen einen Anspruch einräume und dadurch mir – wenn Sie so wollen – die Freiheit nehme, also mich der Freiheit beraube, tun zu können, wonach mir gerade zumute ist.

*H. Z.:* Das führt zu einem vielleicht etwas weiteren oder einem grundsätzlicheren Themenbereich, nämlich zu der Frage, ob und wie es möglich ist, Menschen, Menschsein, Personsein als Versprechen zu verstehen, da wir gerade noch einmal über den Anspruch des anderen nachdenken, den er an mich stellt, wenn ich mich mit einem Versprechen an ihn binde. Sie haben häufiger ausgeführt, dass die Person eigentlich schon ein Versprechen ist.

*R. Sp.:* Wir sind eben natürliche Wesen wie andere Lebewesen auch, die Wünsche haben und Begierden und Lust und Angst und Furcht, und gleichzeitig sind wir Wesen, die sich zu dieser ihrer Natur verhalten können. Darin liegt nun das Versprechen, das die Person ist. Sie ist sozusagen das Versprechen, Versprechen zu halten. Dieses «Meta-Versprechen» sind wir, wir «geben» es nicht, denn dies führte zu einer unendlichen Iteration, also zu Unsinn. Man könnte ja immer wieder rückfragen: «Ja, aber dieses Versprechen, dein Versprechen zu halten, wirst du das denn halten?» Nein, es ist das Wesen der Person, sie ist das Versprechen, Versprechen zu halten. Und deshalb müssen wir uns auf den anderen verlassen, wie wir so schön sagen im Deutschen: sich verlassen. Es gibt allerdings auch den Satz: «Ich kann mich auf mich verlassen in bestimmten Dingen». Das ist das, was wir Tugend nennen. Tugend, die durch lange Einübung Gewohnheit, damit Sicherheit schafft, so wie ein Pianist, der lange geübt hat und vor dem Konzert sagen kann: «Ich kann mich auf mich verlassen, ich weiß, das wird klappen». Und so ist es auch mit dem Versprechen. Es gibt Menschen, bei denen sagen wir: «Der hat das versprochen, der wird es halten, ich kenne ihn.» Es gibt auch Menschen, bei denen wir sagen: «Er ist leichtfertig, er verspricht gerne, das heißt nicht unbedingt, dass er es hält.» Aber damit degradiert er sich selbst, degradiert das Versprechen, das er als Person ist. Dieses Versprechen ist ein Versprechen, Versprechen zu halten.

*H. Z.:* Das würde nun bedeuten, dass die Krise des Versprechens mehr ist als die Krise eines einzelnen Phänomens oder einzelnen Aktes, sondern letztlich auf so etwas wie eine Personenvergessenheit zurückführt, auf ein mangelndes Selbstverständnis des Menschen als Person, auch eben des anderen als Person.

*R. Sp.:* Ja, das erleben wir ja auch. Wir erleben eine Destruktion des Personenbegriffs. Theoretisch in der Philosophie zum Beispiel steht dafür David Parfit, für den Personsein nur besteht in augenblicklichen momentanen Bewusstseinszuständen. Wenn ich zum Beispiel schlafe, ist mein Bewußtsein ausgelöscht. Wer dann aufwacht, ist eine neue Person, d.h. eigentlich könnte man nach Parfit überhaupt nicht versprechen, es wäre nämlich eine andere Person, die das Versprechen, das ihre Vorgängerin gegeben hat, erfüllen muß. Aber wieso soll sie es erfüllen, wenn sie es gar nicht versprochen hat? Das bedeutet also von der Position Parfits her gesehen, dass es gar keine Verpflichtung gibt, Versprechen zu halten. Parfit ist nur ein Extrem. Trotzdem steht hinter dieser Position heute eine weit verbreitete Auffassung, das kann man besonders beim Eheversprechen sehen. Junge Leute schwören zwar ewige Liebe, aber sie haben im Hinterkopf schon, dass solche Schwüre zum Ritual von Liebe gehören, aber dass man sie nicht



zum Nennwert nehmen darf. Und das Eheversprechen hat nun noch mal eine andere Eigentümlichkeit gegenüber anderen Formen des Versprechens. Es verpflichtet, bindet mich nämlich nicht nur zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen, sondern mit ihm binde ich meine ganze Existenz und Biographie an die des anderen. Menschen verändern sich ja. Der andere verändert sich, ich verändere mich. Wie kann dann überhaupt ein solches Versprechen funktionieren, wenn man doch gar nicht weiß, wie man in 20 Jahren, wie der andere sein wird. Es ist nur möglich, wenn Menschen entschlossen sind, die Entwicklung, die Weiterentwicklung, die Veränderung ihrer Natur strikt zu verknüpfen mit den Entwicklungen, den Veränderungen der Biographie des anderen. Meine Biographie ist nicht eine, die sich selbständig entwickelt, und die des anderen entwickelt sich auch selbständig, und dann sehen wir nach 20 Jahren, ob es noch passt, sondern die Entwicklung war eine, wo jeder sich in Funktion der Entwicklung des anderen entwickelte. Das bedeutet: Eheleute sind wirklich eine Einheit, und die Ehe ist eine Institution, mit der die beiden sich als Einheit repräsentieren und nicht mehr als zwei getrennte Biographien.

*H. Z.:* Sehen Sie, wenn wir von der Krise des Versprechens sprechen oder davon, dass oft Versprechen gegeben, aber nicht gehalten werden, sehen Sie eine Möglichkeit, noch einmal neu so etwas wie die Kunst des Versprechens zu lehren? Sind Sie skeptisch oder eher optimistisch, was die zukünftige Entwicklung betrifft, denn man könnte ja auch sagen, dass gerade in der jüngeren Generation durchaus das Versprechen oder auch Akte des Versprechens wieder eine größere Rolle spielen?

*R. Sp.:* Man kann noch nicht genau sehen, wohin das geht. An sich ist Treue eine Tugend, die auch von jungen Menschen hoch geschätzt wird, gleichzeitig legt sich aber doch eine Art Mehltau über diese Gestimmtheiten, weil zum Versprechen auch gehört, dass ein anderer das Versprechen ernst nimmt. Wenn ich verspreche und weiß, dass der andere mein Versprechen gar nicht ernst nimmt, dann ist die Motivation auch nicht sehr groß, es wirklich zu halten. Das Versprechen muss angenommen werden. Dann erst entsteht die Gegenseitigkeit, bei der man die Entwicklung des einen nicht mehr von der des anderen einfach trennen kann. Natürlich bleiben die beiden selbständige Menschen, jeder bleibt er selbst. Es ist sogar ein besonders individuelles Abenteuer, eine Biographie zu haben, deren Rahmen durch eine so eindeutige Vorgabe vorherbestimmt ist. Das ist wie in der Kunst. Je strenger die Kunstregeln sind, desto größer ist oft die Genialität des Künstlers, sich im Rahmen dieser Regeln dann wirklich auszudrücken.

*H. Z.:* Wir haben gesehen, dass das Versprechen in den Bereich, die Erfahrung des Unbedingten führt. Bedeutet das, dass Versprechen eigentlich nur unter Rückgriff auch auf den Gottesbegriff voll verstanden werden können, d.h. kann eine Gesellschaft, bei der man den Ausfall oder eine Krise des Gottesbegriffes feststellen kann, überhaupt noch versprechen?

*R. Sp.:* Es gibt elementare Regungen, die zum Menschen gehören und von denen man sagen kann, dass sie letzten Endes zu Gott führen. Und wenn der Gottesbegriff destruiert wird, dann wird das auch destruiert, aber das gilt für die Moral überhaupt. Man kann nicht sagen, ein Mensch müsse an Gott glauben, um moralisch zu sein. Nur: ein moralischer Mensch, dessen Gottesglauben zerstört wird, dem wird die Grundlage seiner Moralität entzogen, sie steht dann auf schwachen Füßen. Und so ist es mit dem Versprechen. Gott sei Dank gibt es ein natürliches Vertrauen der Menschen zueinander, das ist nicht grenzenlos, aber es kann manchmal sehr groß sein. Ich bin vor einiger Zeit in Rom gewesen. Ich war bestohlen worden, ich hatte kein Portemonnaie, keinen Ausweis, alles war weg. Ich saß im Flughafen, mein Flugzeug hatte ich auch verpasst, und verhandelte mit den Damen dort, ob ich vielleicht ein Ticket für einen anderen Flug der gleichen Gesellschaft bekommen könnte, dann sagte sie, ich müsse ein neues Ticket kaufen. Aber ich hatte ja kein Geld mehr. Dann kam zufällig ein Pilot daher, der gerade nicht fliegen konnte, weil der Ätna ausgebrochen war, und sprach mich an, weil ich da etwas ratlos herumstand, und ich erzählte ihm, was mir passiert war, und er sagte, ich solle mich einmal hinsetzen, er komme gleich wieder. Und dann kam er und hatte für mehrere Hundert Euro ein Ticket gekauft, gab es mir und sagte, ich könne ihm das Geld ja schicken, wenn ich nach Hause komme. Ich sagte: «Sie kennen mich doch gar nicht, ich habe auch keinen Ausweis.» «Sie werden mir das schon wieder schicken», sagte er. Ich habe es ihm natürlich sofort wieder geschickt. Das ist eine wunderbare Geschichte. Gott sei Dank gibt es das. Ob dieser Mensch an Gott glaubt oder nicht, das weiß ich nicht, aber was ich wohl weiß, ist, dass er etwas wirklich Sinnvolles getan hat. Das aber kann man nur sagen, wenn man an Gott glaubt.

*H. Z.:* Es ist nun unsere Erfahrung, dass Versprechen oft gebrochen werden – wir haben darüber schon kurz gesprochen. Wie ist das einzuschätzen aus der Sicht der Moralphilosophie, das gebrochene Versprechen, und wie sehen mögliche Reaktionen des Menschen auf den Bruch eines Versprechens aus?

*R. Sp.:* Es gibt da verschiedene Fälle. Es kann der Fall eintreten, dass ich etwas so Dringliches und Wichtiges zu tun habe, dass ich ein Versprechen, das weniger wichtig ist, nicht halte. In der Erwartung, dass der andere,



wenn er das wüsste, sofort mich dispensieren würde. Und ich werde ihm das auch erzählen, und er wird sagen: «Das ist ja klar, du musstest das machen.»

*H. Z.:* Quasi antizipieren sie die Dispens?

*R. Sp.:* Ja, das gibt es, und das muss es auch geben. Dann gibt es den Bruch von ernsthaften Versprechen, die man nicht einfach entschuldigen kann dadurch, dass es etwas Wichtigeres gibt, also zum Beispiel das Versprechen, das ich einem Sterbenden gebe, nach seinem Tod etwas zu tun. Von der Erfüllung des Versprechens hängt objektiv nichts ab. Wenn man sich deshalb leichtfertig darüber hinwegsetzt, hat man ein wesentliches Element seiner Menschlichkeit aufgegeben. Gerade Versprechen gegenüber Sterbenden scheinen mir exemplarisch zu sein. Außerdem gibt es den Bruch des Versprechens aus Schwäche, etwa Vergesslichkeit, und dann die vielen Treuebrüche in der Ehe. Ein Ehebruch ist ein Bruch – das muss man sich ganz klar machen – und ermächtigt auch den anderen, sich zu trennen von dem, der die Ehe gebrochen hat. Aber er nötigt ihn – Gott sei Dank – nicht dazu, und es ist deshalb, glaube ich, ein großer Unterschied, ob jemand überwältigt von Leidenschaft – wie man so sagt – die Ehe bricht, aber doch versucht, wieder in sie zurückzukehren, oder ob er die Ehe wirklich in dem Sinne bricht, dass er eine andere Frau heiratet. Das ist keine Handlung aus Leidenschaft, sondern das ist eine voll bewusste Handlung, in der ich das, wozu mich die Natur gebracht hat, nun nachträglich ratifiziere. Das scheint mir eine ganz schwerwiegende Sache zu sein, die man also von einem vorübergehenden Bruch des Eheversprechens unterscheiden muss.

*H. Z.:* Jemand könnte aber sagen, es gehe hier darum, dass wechselseitig das Versprechen rückgängig gemacht werde ...

*R. Sp.:* Das könnte man sagen, wenn derjenige, dem ich das Versprechen gegeben habe, mich dispensiert von der Einhaltung. Und wenn wir uns gegenseitig dispensieren, dann existiert die Ehe eben nicht mehr. Es ist aber nicht das, was Menschen, die heiraten und die sich wirklich gegenseitig lieben, intendieren, sondern sie meinen, dass sie tatsächlich dieses Versprechen sanktionieren dadurch, dass sie es einem Dritten geben. Erstens ist es interessant, dass bei der Heirat Zeugen nötig sind. Die Zeugen sind ganz wichtig. Ein Versprechen, das sich zwei unter vier Augen geben, ist zwar auch ein gültiges Versprechen, es ist aber keine Ehe, sondern erst dadurch, dass es vor Zeugen gegeben wird, wird es zu einer äußeren Realität. Im christlichen Verständnis ist es ein Versprechen, das Gott gegeben wird. *Entre les étoiles, le seigneur a écrit ton nom*, hieß mal so ein französischer Schlager, es ist in den Sternen geschrieben. Da können wir es gar nicht wieder runter holen.

*H. Z.:* Wir haben also in der Regel nicht die Möglichkeit, in einer freien Weise über unser eigenes Versprechen nochmals zu verfügen, weil wir uns im Versprechen an den anderen Menschen binden. Aber im Falle des Bruches ist natürlich auch die Haltung oder der Akt der Verzeihung möglich. Sie haben einmal den Akt der Verzeihung als einen in ganz besonderer Weise schöpferischen Akt bezeichnet. Vielleicht können Sie zum Abschluss des Gespräches kurz über diesen komplementären Akt des Versprechens etwas sagen.

*R. Sp.:* Das Verzeihen ist insofern komplementär, als ich im Verzeihen ja dem anderen erlaube, wieder Person zu sein und wieder das Versprechen zu sein, das er als Person ist, und ihn nicht festlege auf das, was er einmal getan hat. Ich sage eben nicht: «Du bist nun einmal ein solcher, fertig.» Das ist komplementär zu der Unverschämtheit, die darin liegt, dass jemand etwas Schlimmes tut und dann dem anderen sagt: «Ja, so bin ich eben. Du musst mich nehmen, wie ich bin.»

*H. Z.:* Die reine Faktizität ...

*R. Sp.:* Im religiösen Raum wird oft gesagt, Gott akzeptiere uns so, wie wir sind. Das kann man richtig verstehen, aber es wird oft falsch verstanden. Die Botschaft Jesu fängt nicht damit an, dass Jesus sagt, Gott nehme uns so, wie wir sind, sondern sie fängt damit an, dass er uns auffordert, anders zu sein, d.h. uns zu bekehren. In der Verzeihung erlaube ich dem anderen, sich von seiner Natur zu distanzieren, von seinem Sosein. Durch die Verzeihung hört der andere auf, ein Lügner zu sein. Aber dazu gehört eine Erlaubnis von außen. Das ist, glaube ich, das Wesen der Verzeihung. Wenn Menschen sagen, etwas können sie sich selbst nicht verzeihen, dann ist das Unsinn. Man kann sich überhaupt nichts selbst verzeihen. Das ist Arroganz. Angewiesen sein auf Verzeihung, das ist entscheidend. Und im Christentum ist es überhaupt das A und O. Da steht Verzeihung am Anfang. Wem weniger vergeben wurde, der liebt auch weniger.

*H. Z.:* Wir können also auch sagen, der Mensch oder die Person ist zunächst einmal dasjenige Wesen, das verzeihen kann und darf ...

*R. Sp.:* Ja, das ist sogar noch größer als das Versprechen-Dürfen, weil es in gewisser Hinsicht schöpferisch ist und dem anderen erlaubt, ein neuer Mensch zu sein.

*H. Z.:* Oder – in gewandelter Weise – wieder der alte Mensch ...?

*R. Sp.:* Ja. Oder es erlaubt dem anderen, nicht einfach definiert zu sein durch das, was er getan hat.



*Gespräch*

345

*H. Z.:* Und damit gibt sich auch die Möglichkeit eines Neuanfangs?

*R. Sp.:* Ja. Freiheit ist wesentlich an Interpersonalität gebunden. Wir sind frei nicht als isolierte Individuen, sondern wir sind frei, indem wir uns gegenseitig erlauben, frei zu sein.

*H. Z.:* Dies ist ein schönes abschließendes Wort. Professor Spaemann, ich danke Ihnen ganz herzlich für dieses Gespräch.





JULIA KNOP · FREIBURG

## EINSTIMMEN IN DIE VERHEISSUNG

*Zur Theologie des Ehesakraments*

### *1. Das Gesetz der Liebe*

Menschen heiraten, weil sie (einander) lieben. Sie gehen auseinander, weil sie (nicht mehr oder eben einen anderen) lieben – nicht, «um die Last der Liebe endlich abzustreifen, sondern weil das Gesetz der erfüllten Liebe dies verlangt. Der späte Turmbau zu Babel, aus Scheidungsurteilen errichtet, ist ein Denkmal der enttäuschten, überhöhten Liebe.»<sup>1</sup>

Das Gesetz der Liebe ist in gegenwärtiger Beziehungsrealität ambivalent geworden. Es erlaubt und rechtfertigt die Bindung zwischen zwei Menschen, deren soziale, religiöse oder nationale Verschiedenheit es noch vor wenigen Jahrzehnten ausgeschlossen hätte, dass sie einander überhaupt näher kennen lernen. Es gibt einer Partnerschaft ihr Maß und ihr Recht, es überwindet alle Differenzen. Das Gesetz der Liebe wird allerdings auch bemüht, wenn es darum geht, sich aus den Fesseln einer alten Bindung zu befreien und der Verheißung einer neuen Partnerschaft zu folgen. Fast jeder Liebesfilm folgt dieser Logik, nach der «nur die Liebe zählt», die bisweilen eben auch dazu zu drängen scheint, den ehemals Geliebten zugunsten einer neuen Liebe zu verlassen. Das Gesetz der Liebe wird tragisch, wo es die Treue zum Partner und allzu oft auch die Verlässlichkeit gegenüber den gemeinsamen Kindern aufkündigen lässt. Es sanktioniert den Bestand ebenso wie die begrenzte Haltbarkeit von Partnerschaft und Familie, die nicht nur als Faktum anzuerkennen sei, sondern die frühzeitig und fair zu regeln längst zur Norm ehelicher wie nichtehelicher Lebensformen geworden ist. Denn Gefühle, so heißt es, kann man nicht versprechen,<sup>2</sup> und so wird noch im Scheitern einer Partnerschaft das Gesetz der Liebe bemüht, das einer erkalteten Beziehung ein einvernehmliches, «ehrliches» Ende setzt. Die Liebe, so scheint es, verlangt unbedingt ihr Recht, auch wenn an ihre Unsterblichkeit kaum noch jemand glauben mag. Liebe ist alles – und weil sie «Alles» ist, ist sie selbst nicht justiziabel.

*JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Kath. Theologie und Germanistik in Bonn und Münster; Wiss. Assistentin an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br.*

Das allgemeine Bedürfnis nach Liebe in ihrer romantischen, gefühlbetonten Gestalt ist geschichtlich ebenso beispiellos wie die Variabilität der Lebensformen, die als Massenphänomen zur Signatur der modernen westlichen Gesellschaften geworden ist. Brüchigkeit und Vergötzung der Liebe und ihrer institutionalisierten Form, der Ehe, fallen zeitgeschichtlich zusammen und hängen wohl auch sachlich zusammen. Denn dieselben Faktoren, die die Bedeutung der Zweierbeziehung so immens erhöhen, drohen ihren Bestand unmöglich zu machen: An die Stelle der Enge, wenn auch Verlässlichkeit eines einheitlichen, lebensumgreifenden Ethos und einer linearen (Aus-)Bildungsbiographie sind Möglichkeit und Zwang zur dauerhaft flexiblen Wahlbiographie getreten, ob es sich nun um Beruf oder Wohnort, um Partner, Nachwuchs oder Lebensform handelt. Persönliche Beziehungen werden ausschlaggebende, oft ausschließliche Schutzfaktoren der eigenen Identität, die in früheren Generationen homogenere Gruppen in Familie und Arbeitswelt sowie soziale Institutionen und Prägungen mit abfederten.<sup>3</sup> Leitbild dieser personbezogenen Stabilität des Einzelnen und seiner Sinnerfahrung ist die Intimität der erfüllten Zweierbeziehung.

Da Gefühle vermeintlich nicht trügen, steht die romantische Liebe damit unter einem ungeheuren Anspruch und Erfolgsdruck. Vor allem der Geliebte ist es, der mich «Ich» sein lässt, *weil* er mich liebt. Als diesen brauche ich ihn – als Mich-Liebenden. Jean-Paul Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der Paradoxie, um der Liebe willen die Freiheit des anderen in Fesseln zu wünschen. Der Liebesbedürftige braucht die Liebe des anderen *als* Liebe, als frei geschenkte, doch soll sie dauern, vor allem die eigene Veränderung unverändert überdauern. Sie soll verlässlich sein, ohne das Risiko der Flexibilität auch des Anderen, des Verlustes und der Gleichgültigkeit.<sup>4</sup>

## 2. Gefühlsvertrag – Ehevertrag – Vertragsehe

Die große Chance der modernen Partnerschaft, dass sie weitgehend unabhängig von ökonomischen, sozialen und religiösen Bindungen, Bedürfnissen und Erwartungen eingegangen werden kann, ist zugleich ihre Schwierigkeit: Worauf der gemeinsame Lebensentwurf gründet, ist – fast nur noch – Liebe.<sup>5</sup> Auf dieser Basis müssen zwei Wahlbiographien zusammenfinden und ihr bleibendes Bedürfnis nach Flexibilität und Authentizität austarieren, sich selbst ihre Rollen und Aufgaben geben, ihre Gemeinsamkeit regeln. Alles ist verhandelbar und deshalb verhandlungsbedürftig. Das Konfliktpotenzial eines gemeinsamen Alltags zweier Lebenspartner ist gegenüber früheren Generationen um ein Vielfaches gestiegen. Schwimmweste der modernen Gefühlsbeziehung jenseits überkommener Rollen und Sicherheiten ist der Vertrag, der in unterschiedlicher Gestalt die Beziehungsrealität prägt: als notariell geschlossener Ehevertrag zur Vermögensregelung, als stan-

desamtliche Regelung der zwei Namen, als alltagspragmatische Vereinbarung der zwei Konten, Telefonnummern, Türschilder und Arbeitszimmer, oder im Fall der Elternschaft jenseits der Ehe als ausdrücklich anerkannte Vaterschaft bzw. als ausdrücklich geregeltes gemeinsames Sorgerecht. Ob man diese ausgesprochene oder stillschweigende Einhegung einer Partnerschaft nun nüchtern als pragmatische Reaktion auf äußere Anforderungen und Bedingungen der Beziehungsrealität zur Kenntnis nimmt oder negativ als moderne Degression personaler Bindungsfähigkeit qualifiziert – «die Vertragsehe – der ‹Gefühlsvertrag› – ist die Antwort auf die Probleme, vor denen sie schützen soll. Aber sie enthält auch Momente, die ihre Auflösung beschleunigen. Interessen werden nun einklagbar und aufrechenbar, wo bislang der Ausgleich gerade nicht den Maximen des Tausches gehorchte.»<sup>6</sup>

Während der «*Gefühlsvertrag*» die Bedingungen des Gelingens einer Partnerschaft und damit ihren Verlauf in den Blick nimmt, betrachtet der *Ehevertrag* die Partnerschaft aus der Perspektive des möglichen und vertraglich projektierten Scheiterns. In beiden Fällen geht es um eine individuelle Regelung der Bedingungen, die die Partnerschaft konstituieren. Die *Konsens-* bzw. *Vertragsehe*, die seit etwa dem 12. Jh. für Jahrhunderte das kirchliche Eheverständnis prägte, setzt demgegenüber bei der Frage nach Beginn und Gültigkeit des Eheschlusses an. Dem privaten Charakter des Ehe- wie des «Gefühlsvertrags», die die individuelle Zuordnung zweier Wahlbiographien traktieren, steht im kirchlichen Eheverständnis der öffentliche, vorgegebene und in seinen Wesenseigenschaften nicht verhandelbare Charakter der Ehe als «Institution göttlichen Rechts» gegenüber.<sup>7</sup> Die Kategorie des Vertrages betrifft hier gerade nicht die individuellen Bedingungen des Gelingens der Partnerschaft oder die Abwicklung ihres möglichen Scheiterns. Sondern sie betrifft die Frage, ob es sich überhaupt um eine Ehe handelt oder nicht: ob der Wille, den anderen bzw. die andere als Ehepartner(in) im Sinn der «Institution Ehe» anzunehmen, gegeben ist und ob diesem Ehemillen keine indispensable Ehemhindernisse im Weg stehen.

Was aber macht eine Ehe zur Ehe? Die Überlegungen, die kirchlicherseits zur Beschreibung der Ehe als *Vertrag* führten und die im Zweiten Vatikanum (GS 47-52) dieses Modell unter Aufgriff biblischer Bilder in die Kategorie des *Bundes* transformierten, markieren den *Konsens* der Brautleute als entscheidendes Konstitutiv einer christlichen Ehe. Der *Vertrag* ist im kirchlichen Eheverständnis nun zunächst und über Jahrhunderte die Gestalt, die dem ehethologischen Anliegen des *Konsenses* eine justiziable Form gab, indem er gemeinsame Rechte und Pflichten sowie den Zweck der Partnerschaft festschrieb.

Diese Bindung der Eheschließung an das Ja von Bräutigam und Braut bedeutete für das christliche Mittelalter und die beginnende Neuzeit eine epochale Personalisierung und Demokratisierung der Ehe (freie Partner-

wahl, Ehefreiheit auch für Unfreie), die sich nur langsam und gegen Widerstände derjenigen durchsetzten, die vormalig Ehen arrangierten oder eben verhinderten. Selbst das ebenso rezipierte<sup>8</sup> wie gescholtene *ius in corpus*, das nicht allein der Mann über die Frau erwarb, sondern das die Brautleute durch ihre Eheschließung *einander* übertrugen, kann in einer wohlwollenden Lesart der Geschichte als Beleg für die Aufwertung der weiblichen Personalität und für das Mühen um Abgrenzung gegen die starken leibfeindlichen Strömungen angesehen werden, die die Kirche von Beginn an herausforderten.<sup>9</sup> Diese Abgrenzung von allzu leibfeindlichen Positionen bedeutete gleichwohl noch keine positive Integration der Sexualität und Geschlechterdifferenz in die Dimension des Personalen, die die Ehe aus ihrer therapeutischen Rolle zur Einhegung der Sexualität und aus ihrer einseitigen Funktionalität auf die Zeugung von Nachwuchs befreit hätte.<sup>10</sup>

### 3. Vom Gut der Ehe

Augustinus betont in seiner antimanichäischen Schrift *De bono coniugali*<sup>11</sup>, «dass die eheliche Verbindung von Mann und Frau etwas Gutes ist» (3). Gut ist die Ehe für Augustinus, weil sie auf die Zeugung von Kindern und auf die in sich erstrebenswerte, auf Treue angewiesene Freundschaft und Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hingeordnet ist. Seine Zusammenstellung der «Ehegüter» – Nachkommenschaft, Treue/Monogamie, Unauflöslichkeit – und sein Verständnis der christlichen Ehe als Symbol für das Verhältnis Christus-Kirche bzw. als Darstellung der Einheit der Menschheit auf Christus hin sollten die kirchliche Eheologie nachhaltig prägen.

Seiner Hochschätzung der Ehe als Gut steht die Bedeutung gegenüber, die Augustinus der Ehe wegen ihrer therapeutisch-medizinalen Kraft zummaß: Die Ehe sei *remedium*, also Heilmittel gegen die Konkupiszenz: ein Instrument, das die leibliche Begierde «in die rechte eheliche Fessel» zu schlagen und so «zur Ordnung keuscher Zeugung» zu bringen vermag (5). Der geschlechtliche Umgang ist für ihn unter der doppelten Bedingung schuldlos/entschuldigt, dass er *innerhalb der Ehe* und *auf Nachkommenschaft hin* vollzogen wird. Kriterium seiner Sittlichkeit ist also, dass er nicht dem *appetitus carnalis*, sondern dem *appetitus parentum* geschuldet ist (11).

Dass die Geschlechtlichkeit des Menschen stets in der Gefahr steht, sich gegenüber dem Personalen und sittlich Geordneten zu verselbständigen, gehört für Augustinus zum *status naturae lapsae* – zur ursündlich gebrochenen menschlichen Natur. Schlüssel für das Verständnis der augustiniischen Eheologie ist deshalb die Unterscheidung der supralapsarischen Perspektive: an sich, unabhängig von der Ursünde, ist die Ehe eindeutig ein *bonum* – von der infralapsarischen: faktisch steht die menschliche Natur als Ganze unter dem Zeichen der Sünde, faktisch ist daher die Ehe *als Heilmittel* gegen die

Konkupiszenz ein Gut, die Augustinus vor allem in der geschlechtlichen Begierde verortete. «Die Sexualität ist auf diese Weise als positive Wirklichkeit [aber] ebenso ausgeschaltet wie der Eros, beide werden nur gleichsam auf dem Wege eines Tauschverfahrens zugelassen»<sup>12</sup>, welches das Ungeordnete, Unwillkürliche und Lustvolle der geschlechtlichen Antriebe zugunsten eines guten Zwecks, der Zeugung von Kindern, entschuldigend zulässt.

Ungeachtet seiner Engführung der Konkupiszenz auf die Geschlechtlichkeit und seiner negativen Wertung des Eros bringt Augustinus aber eine wegweisende Dimension in die Theologie der Ehe und des Menschen ein: «Menschlich» ist nicht einfach das Walten der (animalischen oder ursündlich gebrochenen) Natur, nicht allein die «Chemie», die zwischen den Partnern «stimmt», sondern ihre personale Formung – etwa durch das Institut der Ehe, das dem zwischengeschlechtlichen Umgang der Menschen eine spezifische Ordnungsgestalt gibt. Es ist dem Menschen gemäß, sich selbst mit Leib und Seele Gestalt zu geben und in diesem Sinn seine natürlichen Regungen zu humanisieren: «Des Menschen Natur ist es, nicht bloße Natur zu sein.»<sup>13</sup>

Die Geschlechtlichkeit, die sexuellen Antriebe und die Differenzierung in Mann und Frau, ist weder als bloß sekundäres, konstruktiv zu überwindendes Additum des Menschen zu vernachlässigen noch auf bloßen Trieb oder bloße Natur zu reduzieren. Sie ragt vielmehr hinein in den Raum des Personalen und damit in die Dimension, die den Menschen über sich hinaus auf das andere seiner selbst verweist.<sup>14</sup> Die leibliche Selbsterfahrung als Mann oder Frau kann als ausgezeichnete Ort seiner Transzendenz- und Kontingenzerfahrung bestimmt werden: Im Bewusstwerden der Geschlechtlichkeit erfahren wir unsere Begrenztheit («Ich bin nicht alles – es gibt ein anderes Geschlecht»), die Nicht-Notwendigkeit, Verdanktheit und Unverfügbarkeit unseres Lebens («Es muss mich nicht geben»; «Ich wurde geboren»), den Zusammenhang von Fortpflanzung und Tod («Ich wurde gezeugt»; «Ich empfangen mich»; «Ich werde mir einmal entzogen»), unsere Bedürftigkeit («Ich allein bin nicht genug»; «Ich begehre den anderen») und unsere geschlechtliche Besonderheit («Ich bin Mensch *als* Mann *oder* Frau, gezeugt von einem Mann *und* einer Frau»).<sup>15</sup> Angelo Scola spricht in diesem Zusammenhang<sup>16</sup> von der grundlegend sponsalen Dimension des menschlichen Wesens (35), die mit dem Bewusstwerden der geschlechtlichen Identität aufscheine. Die kreatürliche Kontingenz und Bedürftigkeit werde nicht nur als Begrenztheit und Verdanktheit, sondern zugleich als Verwiesenheit auf Gegenseitigkeit, als Hinordnung auf den geschlechtlich Anderen deutlich, der ebenso fremd und unerreichbar wie faszinierend und attraktiv ist.

Im Rahmen einer solchen – hier nur angedeuteten – bipolaren Anthropologie wird der Leib des Menschen als «Ausdruck der Person» und seine Sexualität als «ursprüngliche, nicht abgeleitete Dimension» (12) deutlich. Theologisch bedeutet dies die Integration der Geschlechterdifferenz und

Geschlechtlichkeit in die Gottebenbildlichkeit (44–74) und die «Unfähigkeit des Menschen [...], die *imago Dei* allein, [abstrakt-leiblos,] außerhalb der Beziehung zum Anderen, zu verwirklichen» (59). Auf dieser Grundlage wird die Ehe in der Tat als *bonum* deutlich: Sie erscheint als wahrhaft humane Gestalt der entschiedenen Zwischenmenschlichkeit. Denn hier entfalten und ergänzen sich Bedürftigkeit und Hingabefähigkeit, die als Grundgegebenheiten der kreatürlichen Selbsterfahrung bestimmt wurden, auf einem Niveau, das der menschlichen Person entspricht: als *ungeteilte* und *in Freiheit verbindlich gewordene* Zuwendung zu dem bzw. der einen konkreten anderen; als Zuwendung, die alle Dimensionen des Menschlichen umgreift und das Gegenüber *als Person*, damit als Zweck an sich selbst, meint, ohne es auf austauschbare, für mich nützliche Qualitäten zu reduzieren.<sup>17</sup>

Die klassischen Ehegüter, Einheit und Unauflöslichkeit, existentiell gewendet: die gelebte Treue eines Mannes zu einer Frau, einer Frau zu einem Mann, die sich frei zu gegenseitiger Verbindlichkeit entschieden haben, erscheinen so als Implikate des *bonum coniugum*, der personalen Zuwendung zum Wohl des Partners, die das Zweite Vatikanum der Hinordnung der Ehe auf die Zeugung und Erziehung von Kindern beigesellte (GS 48). Dass dieser ganzheitlichen Sicht der Ehe die personale Kategorie des *Bundes* angemessener ist als die rechtliche Kategorie des *Vertrages* samt gegenseitiger Übereignung des *ius in corpus*, leuchtet unmittelbar ein;<sup>18</sup> ebenso die konziliare Wertschätzung der geschlechtlichen Begegnung, der, human vollzogen, ohne weitere Entschuldigungsgründe sittliche Würde zuzusprechen ist (GS 49).

Zu bedenken ist auch, dass die Einführung der Bundeskategorie keine bloß terminologische, sondern durchaus eine sachliche Entwicklung des kirchlichen Eheverständnisses darstellt:<sup>19</sup> Während ein Vertrag konsensual zwischen zwei «Kontrahenten» zur Erreichung eines gemeinsamen «Zwecks» (*proles*) geschlossen wird, Rechten und Pflichten der Partner benennt (*ius in corpus*) und Bedingungen («Güter») festschreibt, unter denen der Vertrag gültig ist (*Einheit, Unauflöslichkeit*), ist der Bund nicht auf ein Rechtsverhältnis zu reduzieren, sondern er beschreibt eine personale und religiöse Wirklichkeit. Im *Vertragsdenken* ist der Konsens der Partner notwendiges und hinreichendes Konstitutiv, was immer wieder zu dem Kurzschluss einer Totalidentifikation von Ehesakrament und Vertrag führt, wonach nicht nur Sakrament und Vertrag untrennbar seien, sondern das Sakrament nichts anderes sei als der Vertrag (und umgekehrt). Zur Stiftung der Ehe als *Bund* bedarf es des «*Zusammenwirken[s]* des Konsenses der Brautleute mit der Bundesstiftung durch Gott»<sup>20</sup>, die in der sakramentalen Feier unter Mitwirkung eines *minister ecclesiae* zeichenhaft sichtbar wird. Das Konzil, das die Ehe als Bund betrachtet, spricht konsequenterweise nicht mehr von Ehe*zwecken*, sondern von Hinordnungen: Der Ehebund ist

gerichtet auf das Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und die Zeugung und Erziehung von Kindern (*proles*).<sup>21</sup>

Diese Hinordnungen der Ehe können als irreduzible Dimensionen der einen Ehwirklichkeit verstanden werden. Eine Ablösung des einen Ehezwecks (*proles*) durch einen neuen (*bonum coniugum*) ist nicht gegeben, wohl aber eine qualitative Transformation der Ehezwecklehre in die Kategorie des Bundes. Wie Kindschaft und Partnerschaft ist auch Elternschaft etwas, das nur empfangen werden kann: Einer allein ist nicht genug. Dies gilt bis in Formen der heute möglichen Trennung der Zeugung neuen Lebens von der Geschlechtlichkeit hinein (158–160). Hier zeigt sich die Verwiesenheit (Sponsalität) auf den Partner anderen Geschlechts deutlicher als in anderen Formen der mitmenschlichen Gemeinsamkeit. Die Bewegung von Gabe und Empfang, Hingabe und Erfüllung der Sehnsucht, geliebt zu werden, ist eine Bewegung, in der beide sich auf den anderen hin verlassen und gemeinsam über sich hinaus wachsen. Die anthropologische Grundsituation, der sich jeder Mensch verdankt, ist das Ja der Eltern zum gemeinsamen Überschreiten ihrer selbst auf neues Leben hin.<sup>22</sup> Noch das Ja der ungewollt Schwangeren zur Geburt ihres Kindes, das ohne den Vater getroffen werden kann, und sogar das Ja der Schwangeren, die gezielt keinen Vater, sondern einen Erzeuger wollte, ist ein Ja zum empfangenen Kind, zur empfangenen Mutterschaft.

#### 4. Der Konsens und seine Form

Seit dem tridentinischen Dokument *Tametsi* (1563, DH 1813–1816), in allgemeiner Form formuliert im Dekret *Ne temere* (1907, DH 3468–3474), ist die Einhaltung der kirchlichen Eheschließungsform nicht nur geboten, sondern Gültigkeitskriterium einer Ehe. Diese Bestimmung ist in einer gegenüber heute verschiedenen Zuordnung gesellschaftlicher und kirchlicher Instanzen in der Frage der Personenstandsregelung verortet und v.a. dem damaligen Problem der klandestinen Eheschließungen geschuldet, deren sozialen Folgen sie wehren soll (vgl. DH 1814). Sie bindet die Eheschließung trotz der Fokussierung der Eheologie auf rechtliche Fragen in einen liturgischen Kontext ein, der einer sakramentalen Handlung zukommt.

Entsprechend der Bestimmung des Konsenses als Ehekonstitutiv steht dessen Erfragung, Austausch und Bestätigung im Mittelpunkt der kirchlichen Trauung, die nun nicht mehr Vermählung vor der Kirchtür mit anschließender Brautmesse, sondern Trauungsfeier in der Kirche ist. Dass Vertrag und Sakrament aber als «faktisch identisch»<sup>23</sup> erscheinen, ist damit noch nicht gesagt, zumal der Trauungssegen konstitutives Element der Feier ist. Gleichwohl entwickelt sich die kirchliche Eheschließung zu einer sakra-

mentalen Feier eigener Art, in der die Frage nach dem Spender des Sakraments durch das Konsens- und Vertragsdenken geprägt ist. Das Ehesakrament, das die Brautleute doch gemeinsam empfangen, spenden sie sich einander, indem sie vor der Kirche ihren Ehwillen erklären – so die allgemeine Auffassung der lateinischen Kirche<sup>24</sup> im Unterschied zur orthodoxen Tradition.

Die Assistenz des Priesters oder Diakons besteht darin, dass er den Ehwillen erfragt, den Konsens der Eheleute entgegennimmt (*Ordo celebrandi matrimonium: Receptio*) bzw. bestätigt (Die Feier der Trauung: *Confirmatio*) und den Brautleutesegen erteilt. Dieses Segensgebet schließt im deutschsprachigen Rituale wie zuvor in der *Collectio Rituum* von 1950 unmittelbar an Konsens und *Confirmatio* an. «Liturgietheologisch konstituiert sich das Sakrament der Ehe [...] darum keinesfalls allein aus dem Konsens der Eheleute [...], sondern aus dem Zusammenspiel von Ja des Menschen und Heilshandeln Gottes, von Konsens und anamnetisch-epikletischem Segensgebet über dem Brautpaar.»<sup>25</sup> Im lateinischen Rituale geschieht die Bestätigung des Konsenses ebenso wie die in die Eucharistiefeyer eingegliederte *Benedictio nuptialis* gegenüber den Eheleuten (*sponsi*), nicht gegenüber den Brautleuten (*nupturientes*) und ist dem vollzogenen Konsens ausdeutend nachgeordnet. Das deutschsprachige Rituale spricht bis zum Ende der Feier durchgehend von Brautleuten. Im lateinischen Rituale erfolgt die *Confirmatio* deprekativ («*Hunc vestrum consensum ... Dominus confirmet*») nach Konsensaustausch und vor Ringsegnung und -tausch; im deutschen Trauungsritus als schlichte Feststellung («Gott, der Herr, hat euch ... verbunden») nach vollzogener Zeichenhandlung des Ringtausches. Das römische Rituale enthielt als *Confirmatio* noch die Formel «*Ego vos coniungo* – Ich verbinde euch zur Ehe», die Adolf Adam wohl wegen der eigenen Stellung, die das Ehesakrament hinsichtlich der Spender- und Assistenzfrage einnimmt, als «theologisch missverständlich» bewertet.<sup>26</sup> Die *Collectio Rituum* band den Konsens der Eheleute und die Bestätigung durch den Priester durch das Umwinden der Hände mit der Stola in einer Zeichenhandlung zusammen. Im gegenwärtig geltenden Rituale geschieht diese Zeichenhandlung nur zur *Confirmatio*.

Diese Verschiebungen und Varianten in Rollenverteilung, Zeichen und Handlungsfolge indizieren auf liturgischer Ebene eine gewisse Ratlosigkeit in der Zuordnung von Konsens, Vertrag, Bund und Sakrament, von Spender und Assistent, Form und Materie, Konsens, *Confirmatio* und Segen sowie in der Bestimmung von individuellen und öffentlichen Momenten der Eheschließung. Diese Ratlosigkeit haftet der theologischen Deutung des Ehesakraments in der westlichen Kirchengeschichte insgesamt an, da sie sich dem entwickelten sakramententheologischen Instrumentarium wenigstens teilweise entzieht und, anders als etwa die Entwicklung in der Ortho-

doxie, über weite Strecken stärker von rechtlichen als von liturgischen und systematisch-theologischen Erwägungen geprägt war.

Dies spiegelt auf andere Weise die protestantische Sicht, nach der die Ehe als Schöpfungsinstitut und mangels expliziter Einsetzung<sup>27</sup> nicht in die Sakramente des Neuen Bundes eingeordnet ist. Hier setzt die liturgische Handlung, genauerhin der kirchliche Segen, den die protestantischen Eheleute erbitten, keine neue Ehe-Wirklichkeit, sondern sie ist, so die EKD-Schrift *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung* (1997)<sup>28</sup>, die geistliche Dimension des Eheschlusses, der in Deutschland vor dem Standesbeamten geschieht. Der Unterscheidung, die Luthers Traubüchlein (1529) zwischen der Brauttorvermählung und dem Gottesdienst traf, *entspreche* heute diejenige zwischen Standesamt und kirchlichem Traugottesdienst. «In beiden Dimensionen wirkt Gott durch sein Wort – freilich in je verschiedener Weise» (II.3.1). Der weltliche Bereich betreffe die öffentliche Rechtsfigur der Ehe, der geistliche Bereich die individuelle Dimension des Glaubens und des subjektiven Entschlusses. Die kirchliche Handlung wird hier vor allem anthropologisch begründet: Sie sei bewusstes Einrücken des wechselseitigen Entschlusses in den Horizont Gottes und entspreche dem menschlichen Bedürfnis, zentrale Punkte der eigenen Lebensgeschichte in Fest und Ritual zu verdeutlichen. Auffallend ist in dem betreffenden Papier die strikte Zuordnung von weltlichem Eherecht, das immer auch Scheidungsrecht impliziere und dem Prinzip des «fairen Interessenausgleichs am besten Rechnung» (II.3.2.1) trage, und der geistlichen Dimension, für die man auf Hos 1–3 rekurriert, als zwei Seiten ein und desselben Geschehens. «In dieser Asymmetrie und Gebrochenheit [der Ehe Hoseas, die das Missverhältnis Israels zu Gott symbolisiert,] ist die Ehe als dauerhafte und verlässliche Beziehung durch den Widerspruch menschlicher Treulosigkeit hindurch ein Gleichnis der Treue Gottes zu den Menschen» (II.3.2.1).

##### 5. Vor Gottes Angesicht

Was bei Luther der Pfarrer tut, wenn er den Konsens der Eheleute konfirmiert («So spreche ich sie ehelich zu samen»<sup>29</sup>), vollzieht nach der EKD-Schrift der Standesbeamte (II.3.2). Der Öffentlichkeitscharakter des Konsenses der Brautleute ist ebenso auf kommunale Instanzen übertragen wie die Frage seiner Justiziabilität (II.3.1). Die geistliche Dimension hat im Wesentlichen subjektive Bedeutung – hier geht es darum, ob und wie die Eheleute ihre Ehe unter den Segen Gottes stellen wollen. Demgegenüber verweist die katholische «Formpflicht», so sehr sie in ihrer Entstehung vertragsrechtlichen Überlegungen geschuldet ist, auf eine liturgische Feier, also einen theologischen Gehalt, der nicht auf eine subjektive Dimension engzuführen ist, die der Glaubende der vollzogenen Institutionalisierung seiner

Partnerschaft zumessen kann oder eben auch nicht. In der Feier der Trauung wird Ehe als unverfügbare Wirklichkeit gesetzt. Die Brautleute, die die Kirche betreten, verlassen sie als Eheleute. Das Institutionelle, Öffentliche und das Unverfügbare der Ehwirklichkeit ist hier in der Liturgie, nicht auf dem Standesamt verortet.<sup>30</sup>

Die sakramentale Eheschließung ist Eintritt in einen Lebensstand in der Kirche, d.h. in eine Gestalt christlicher Existenz, in eine konkrete Form der Christusbefolgung und der Teilhabe am Kreuzesgeheimnis. Hans Urs von Balthasar entfaltet das Ehesakrament im Ausgang von Kategorien wie Ent-eignung und Hingabe des Christen als Gattin und Gatte an Christus. Das Objektive, Unverfügbare der christlichen Ehe wie auch ihres Pendantes, der Jungfräulichkeit, geschieht für ihn gerade in der Gestalt des Subjektiven: in Gestalt der Hingabe, des ganzpersonalen Gehorsams, des Gelöbnisses. Diese Form der Hingabe ist ermöglicht und getragen von der Hochzeitlichkeit der Wirklichkeit, die wiederum über eine trinitarische Ontologie und Logik entfaltet wird.<sup>31</sup>

Ehe ist in dieser Perspektive einerseits anthropologisch grundgelegt, da sie als personale Gestaltung der Verwiesenheit auf den Anderen erscheint, die dem Menschen als Mensch entspricht. Diese anthropologische Fundierung wiederum sehen von Balthasar und Scola christologisch vermittelt: Die Analogie zwischen der Ehe einerseits und der bräutlichen Bezogenheit von Christus und Kirche andererseits (Eph 5,31-33) ist keine bloße Dekoration, sondern sachliche Entsprechung: Erlösung muss sich geradezu im Symbol dieser Urform der Ehe als der ersten Vermittlung von Gnade und Heil darstellen. Sie stellt das Sakramentale der Ehe, die zeichenhafte Präsenz und Vermittlung des Heils, das ihr von Beginn aneignen sollte, wieder her.<sup>32</sup> Auf dem Boden einer solchen trinitarisch fundierten Schöpfungstheologie ist einer Entgegensetzung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, die die Ehe nur schwer als Sakrament wahrnehmen kann, der Boden entzogen. Ehe ist eingeschrieben in die Grundbewegung alles Wirklichen, die in der Kenosis des Sohnes sachlogisch ihre Bedingung und realgeschichtlich ihren letzten und tiefsten Ausdruck gefunden hat. Als solche ist sie Sakrament. Vor Gottes Angesicht schließen Mann und Frau ihren Bund, der sie als Paar hineinstellt in die Vertikale des Kreuzes.

Auf dieser Ebene ist die Kirchlichkeit des Ehesakraments verortet, die nicht die dekorative Seite der Familienfeier darstellt und die ebenfalls nicht auf Fragen der Kanonistik einzugrenzen ist. Wenn die Ehe Sakrament genannt werden darf, weil sie qualifizierte Christusbegegnung, konkretes Hineingestellt-Werden in die Lebenswirklichkeit Christi als Paar ist, dann ist auch die liturgische Handlung nicht bloßes Beiwerk,<sup>33</sup> das den Öffentlichkeitscharakter des an sich hinreichenden Konsenses der Eheleute sicherte, sondern der Ort, der den Bund der Partner in der Vertikale des Bundes Gottes

mit den Menschen verankert und ihnen Anteil gibt an der Sendung der Kirche.<sup>34</sup>

### 6. Das Versprechen der Treue

«Dass du mich liebst, macht mich mir wert [...] du hebst mich liebend über mich» – so formuliert Friedrich Rückert in seinem Gedicht *An den Mond*. «Lieben überhöht den oder die Geliebte(n), verwandelt sie/ihn in Quellen von Möglichkeiten, wo andere nur Fettpolster, Barthaare und (wortreiche) Sprachlosigkeit bemerken.»<sup>35</sup> Dichter und Soziologe bringen, einmal auf den Flügeln der Poesie, einmal in der sarkastisch gewürzten Sprache des Beobachters, ins Wort, was wohl das Besondere des Liebens und Geliebtwerdens ausmacht – nicht nur in partnerschaftlicher Liebe, auch in intensiver Freundschaft oder in der Liebe von Eltern zu ihren Kindern, die sie befähigt, sich zu selbstbewussten Menschen zu entwickeln. Die biblische Synonymie von Liebe und Erkennen schließt sich entsprechend der verschiedenen Formen von Freundschaft und Liebe an. Erkennt, verstanden fühlen wir uns am ehesten dort, wo wir geliebt werden, und gegenläufig schmerzt gerade hier das Nicht-verstanden-Werden am meisten. Liebe ermöglicht Authentizität, befreit dazu, ich selbst zu sein. Die genuin menschliche Notwendigkeit und Aufgabe der Selbstüberschreitung, der Offenheit auf das Neue, auf das Andere hin wird hier zur echten Möglichkeit. Denn was der Mensch am nötigsten braucht, was ihm am ehesten entspricht, zu sich selbst kommen und über sich hinauswachsen lässt, kann er nur empfangen.<sup>36</sup> Wird es ihm als Liebe geschenkt, wächst er tatsächlich über sich hinaus. Insofern ist Liebe tatsächlich «Alles» – allerdings nicht in Gestalt der Reduktion auf Emotion und Romantik, von der in den gezielt einseitigen zeitdiagnostischen Bemerkungen am Anfang die Rede war. Liebe ist weder auf selbstvergessene Erotik noch auf weltvergessene Romantik einzugrenzen; beide gilt es um des Menschlichen des Menschen willen zu humanisieren.

Ein Modell hierfür gibt Thomas v. Aquin, dessen Analyse der seelischen Kräfte und Leidenschaften auch Jahrhunderte später das Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung trifft. Er unterscheidet verschiedene Stadien bzw. Modi der Liebe.<sup>37</sup> Immer wieder geht es um das Verhältnis von Aktivität und Passivität bzw. Wille und Affekt im Phänomen der Menschen- und Gottesliebe. Liebe nennt er das, was «das Prinzip der Bewegung ausmacht, die zum geliebten Ziel hinstrebt» (452). Diese Bewegung wiederum hat eine natürliche, eine sinnenhafte und eine verstandesmäßige Dimension, der die Bewegung des unfreiwilligen Angezogeneins durch das «attraktive» Gut über das «Wohlgefallen» bis hin zur wählenden Liebe entspricht, die schließlich in Freude mündet. Am Beginn einer jeden Liebesgeschichte steht demnach nicht Aktivität, nicht Freiheit, sondern ein «Erleiden», nämlich das Affiziertwerden durch ein Gut, das als ähnlich (konnatural) und



attraktiv wahrgenommen wird und auf das sich Sehnsucht und Bestreben des von ihm Berührten richten. In der Ausrichtung auf das begehrte Gut taucht dann Freiheitsmoment auf, das es schließlich ermöglicht, sich zu dieser Affektion zu verhalten, die «*Coaptation*», also das gefundene Zusammenstimmen beider in freie Wahl zu überführen (452), etwa im gemeinsamen Reifungsprozess der Partner in ein freies und bewusstes Ja zueinander zu münden. Hinter dem begehrten Gut steht für Thomas implizit immer das *Summum Bonum*, der Schöpfer. «Das Existieren dieser Bewegung wird der Freiheit durch die Natur geschenkt. Die Freiheit kann ihr zustimmen oder auch nicht, aber sie kann sie nicht auslöschen. [...] In dieser radikalen Bewegung des *amor naturalis* im Menschen gibt es weder Moral noch Freiheit. Sie ist aber das Fundament jeglicher Freiheit und jeglicher Sittlichkeit» (454).

Dass Liebe in ihrer horizontalen, zwischenmenschlichen und in ihrer vertikalen Dimension der Gottesliebe *Freiheitsgeschehen* sei, ist aus dieser Perspektive insoweit richtig, als sie in ihrer reifen und tragfähigen Form den Entschluss braucht, der aus Freiheit geschehen muss und nur in einem Raum der Freiheit geschehen kann. Was als Hingezogensein, sogar Verwundetssein durch den Anderen beginnt, kann und soll ganzpersonal integriert, bejaht werden, so dass das Bestimmtworden in *Selbstbestimmung* mündet. Doch menschliche Freiheit kann die Anziehung des Anfangs nicht hervorrufen, erfahrungsgemäß nicht einmal abstellen. Sie bleibt auch im tätigen (tagtäglichen) Entschluss verwiesen auf das Strebevermögen der Sinne und der Seele, die Thomas als Signum des Lebendigen bestimmt. Die Leibhaftigkeit der endlichen Freiheit trägt ihre Entscheidung und ermöglicht bereits das Bewusstwerden ihrer selbst. Zugleich wirkt das personale Element zurück auf die sensitive und natürliche Ebene. Denn Körper und Emotion sind kein Anderes unserer selbst, das Subjekt *ist* nur als Leibliches.<sup>38</sup> Eine Diffamierung der leiblichen und seelischen Antriebe gegenüber der Wahl aus Freiheit als dem eigentlich Personalen oder Humanen, etwa durch eine schroffe Entgegensetzung von Eros und Agape,<sup>39</sup> aber auch durch ihre seelenlose Reduktion auf bloße Chemie, wird dem Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung nicht gerecht.

So wenig also das Humane zwischenmenschlicher Bindung erst auf der Ebene des freiheitlichen Entschlusses beginnt, so wenig ist es auf der vorfreiheitlichen Ebene hinreichend gegeben. Liebe ist nicht nur Gefühl, so sehr sie hier geboren wird und so sehr die Faszination durch den Anderen weiterhin inspiriert. In ihrer humanen Vollgestalt, so könnte formuliert werden, ist Liebe ein Urteil: Ein Urteil, das in die Verheißung einstimmt, die das begehrte «Gut» und das «Wohlgefallen» am Anderen versprechen; ein Urteil, das die Verbindung, die als «erleiden» begann, in all ihren Dimensionen gutheißt und die Affektion in aktive Zuneigung überführt: «Ich will dich lieben alle Tage meines Lebens.» Gefühle kann man in der Tat nicht ver-

sprechen (allerdings pflegen). Doch der Entschluss, «in guten und bösen Tagen» der Verheißung zu trauen, ist mehr als Gefühl.

Während Augustinus die Einhegung und Personalisierung des «amor naturalis» im Blick hatte, steht gegenwärtig vor allem die emotionale Seite der Liebe im Vordergrund. Das Eheversprechen «Ich nehme dich an als meine Frau/als meinen Mann – Ich verspreche dir die Treue» zielt auf die Personalisierung von Affekt *und* Emotion. Es ist Selbstbestimmung der wählenden Liebe, Einstimmen in die Verheißung, Freiheitsakt, der Endgültiges setzt. Im Sakrament lassen sich die Partner in den Bund Gottes hinstellen, dessen Treue in Christus ein Gesicht und einen Namen trägt. Von ihm her lassen sie sich senden, um die Ausschließlichkeit und Unverbrüchlichkeit *seiner* Liebe zu bezeugen. Die «Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab»<sup>40</sup> und Ermöglichungsgrund menschlicher Liebe, die der in Christus verbürgten Verheißung traut, dass die Treue das letzte Wort hat, dass sie der Liebe ihre eigentliche Kraft gibt. Weil sie sich in den Bund dessen stellen lässt, der Immanuel – Gott ist treu – genannt wird, vertraut sie darauf, dass die Hypothek ihres Versprechens auf eine ungewisse Zukunft hin gedeckt ist. Gottes Liebe, die zu teilen und an der Anteil zu haben wir geladen und berufen sind, ist «souveräner Indikativ»<sup>41</sup>: in der Kenosis des Sohnes verbürgte Verheißung, die der Liebe die Treue als das andere ihrer selbst zur Seite stellt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ulrich BECK/Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, 20.

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA II), I,58: «Man kann Handlungen versprechen, aber keine Empfindungen; denn diese sind unwillkürlich. Wer jemandem verspricht, ihn immer zu lieben oder immer zu hassen oder ihm immer treu zu sein, verspricht etwas, das nicht in seiner Macht steht; wohl aber kann er solche Handlungen versprechen, welche zwar gewöhnlich die Folgen der Liebe, des Hasses, der Treue sind, aber auch aus anderen Motiven entspringen können: denn zu einer Handlung führen mehrere Wege und Motive. Das Versprechen, jemandem immer zu lieben, heißt also: solange ich dich liebe, werde ich dir die Handlungen der Liebe erweisen; liebe ich dich nicht mehr, so wirst du doch dieselben Handlungen, wenn auch aus anderen Motiven, immerfort von mir empfangen, so dass der Schein in den Köpfen der Mitmenschen bestehen bleibt, dass die Liebe unverändert und immer noch dieselbe sei. – Man verspricht also die Andauer des Anscheines der Liebe, wenn man ohne Selbstverblendung jemandem immerwährende Liebe gelobt.»

<sup>3</sup> «Liebe und Identität werden unmittelbar ineinander verwoben.» BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 72; vgl. ebd., 66-73.

<sup>4</sup> Vgl. Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von Traugott KÖNIG, dt. von Hans SCHÖNEBERG und Traugott KÖNIG (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3) Hamburg <sup>12</sup>2006, 638-663.

<sup>5</sup> Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 105–134.

<sup>6</sup> BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 207.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, 31.12.1930, in: AAS 22 (1930) 541–573 (DH 3700–3724); DH 3710–3713; Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, 07.12.1965, Nr. 48.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, §24 (A 106f).

<sup>9</sup> Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 168–173; ders., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt<sup>2</sup>2005, 269–290.

<sup>10</sup> Vgl. Waldemar MOLINSKI, *Theologie der Ehe in der Geschichte* (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie VII.7a/b) Aschaffenburg 1976, 100–105.

<sup>11</sup> Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* [401] (PL 40, 373–396); dt: *Das Gut der Ehe*, übertragen und kommentiert von Anton MAXSEIN, Würzburg 1949. Angaben in Nummern im Text.

<sup>12</sup> Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: Gerhard KREMS/Reinhard MUMM (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1989, 81–115: 96.

<sup>13</sup> RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, 106; vgl. ebd., 94–101. Ratzinger profiliert in diesem Aufsatz Augustins Deutung von Sittlichkeit und Geschlechtlichkeit gegenüber einer scholastischen Sichtweise, wonach Kriterium der Sittlichkeit die Natürlichkeit, konkret: der Gattungszweck sei, der sich im Geschlechtsakt realisiere, der wiederum, da man das Leben im männlichen Samen verortete, stets auf Zeugung angelegt sein müsse, um sittlich zu sein. «Das heißt aber: Das versittlichende Element wird nun nicht mehr aus dem personalen und sozialen Bereich, überhaupt nicht mehr aus dem Anthropologischen genommen, sondern letztlich aus dem animalischen Raum (Ulpian!), aus einer Natur, die einerseits ganz abstrakt gesehen ist, als Funktion der Gattung, andererseits aber geradezu krass physiologisch und naturalistisch gedeutet wird: Der Akt, so wie er verläuft, wenn man die bloße Natur walten lässt und keine menschliche Obsorge ihrem Wirken entgegenstellt. Das bedeutet: Sittlich ist nach dieser Auffassung, was natürlich ist.» (ebd., 98). Ratzingers Gegenüberstellung der augustinischen (personale Formung des Natürlichen) und scholastischen (dem Natürlichen, dem Gattungszweck entsprechend) mündet in eine kurze Diskussion einer rein «von der Physiologie her gesetzten Norm» (ebd., 110) für die verantwortete Zeugung von Nachkommenschaft.

<sup>14</sup> Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*; Nr. 5–8. – Zum Bezug zwischen Zweigeschlechtlichkeit und trinitarischem Gottesbild bzw. allgemein zwischen einer ontologischen Fundierung der Geschlechterdifferenz und der Gottesfrage vgl. Angelo SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis* (Theologia Romanica XXVII) Einsiedeln/Freiburg 2006, 13–17.

<sup>15</sup> Vgl. dazu: SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, 28–43. 124–134; Peter HENRICI, *Meta-Anthropologie der Geschlechter*, in: IkaZ 35 (2006) 319–327; Olivier BOULNOIS, *Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung*, in: IkaZ 35 (2006) 336–353; Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. 1978, 110–128 u.ö.

<sup>16</sup> SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

<sup>17</sup> Vgl. dazu SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 143–153.

<sup>18</sup> Gleichwohl findet sich im selben can. 1055 CIC die Kategorie des Vertrages (§2). – Weiterhin scheint bis heute im kirchlichen Recht die unglückliche Kompromisskonstruktion durch, mit der Papst Alexander III. im 12. Jh. in der Frage nach dem Konstitutivum der Ehe zwischen Konsens- und Kopulatheorie vermitteln wollte. Zwar setzte sich in der kirchlichen Ehetheologie eindeutig die Überzeugung durch, dass nicht der Beischlaf, sondern der konsensuale Wille der Brautleute die Ehe konstituiere (*voluntas/consensus facit matrimonium*). Dennoch wurde der leibliche Vollzug der Ehe als Siegel der Unauflöslichkeit einbezogen. Unbeantwortet bleibt in dieser Kompromisskonstruktion bis heute die Frage nach der sachlichen Differenz zwischen der Unauflöslichkeit einer «lediglich gültigen», formentsprechend konsensual geschlossenen Ehe einerseits und der «endgültigen» Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und leiblich vollzogenen Ehe andererseits (can. 1061 §1 CIC). – Vgl. dazu Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, 83–86.

<sup>19</sup> Vgl. exemplarisch den bereits etwas älteren Sammelband von Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

<sup>20</sup> Matthäus KAISER, *Spender des Ehesakraments*, in: Klerusblatt 70 (1990) 194–200: 197; Hervorhebung: J.K.

<sup>21</sup> Kirchenrechtlichen Niederschlag findet dies in der Unterscheidung der Hinordnungen/ Ordinationen der Ehe (can. 1055 §1 CIC): Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (*prolis generationem et educationem*) einerseits und der *Wesenseigenschaften (proprietas)* der Ehe andererseits (can. 1056 CIC): Einheit (*unitas*) und Unauflöslichkeit (*indissolubilitas*).

<sup>22</sup> Dazu: SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 149 u.ö.

<sup>23</sup> So urteilt Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe*, 103.

<sup>24</sup> Vgl. KKK 1623. – KAISER (*Spender des Ehesakraments*, 199) weist darauf hin, dass weder in den liturgischen Büchern noch im CIC von einem *minister* des Ehesakraments die Rede sei. «Interessanterweise werden in dem Index analytico-alphabeticus zum CIC/1983 unter dem Stichwort «ministri» in der Reihe der «ministri sacramentorum» auch die «assistentes matrimonii» aufgezählt. Darin kommt deutlich zum Ausdruck, dass es auch bei der sakramentalen Eheschließung eines Organs der Kirche bedarf, durch dessen Handeln das Handeln Gottes zeichenhaft dargestellt wird.» Vgl. zur Diskussion um den Spender bzw. *minister* des Ehesakraments auch die Beiträge von VORGRIMLER, PUZA und JILEK in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

<sup>25</sup> Matthias MÜHL, *Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben*, Paderborn u.a. 2007, 369; vgl. ebd., 366–379.

<sup>26</sup> Adolf ADAM, *Grundriss Liturgie* (akzente) Freiburg 1998, 213.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu aber Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 369–404 (Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe).

<sup>28</sup> EKD, *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie* (1997); einsehbar unter: [www.ekd.de/EKD-Texte/44601.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/44601.html); Angaben in Nummern im Text.

<sup>29</sup> Zitiert nach: Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, 667.

<sup>30</sup> Zum Problem der Differenzierung zwischen natürlicher und sakramentaler Ehe, das sich im heutigen Kontext neu stellt, insofern nicht jeder getaufte Katholik, der heiraten will, ipso facto die sakramentale Ehe meint, vgl. Richard PUZA, *Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum «Spender» des Ehesakraments*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 62–83.

<sup>31</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 180–202 (Der Ehestand); außerdem SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, bes. 114–151.

<sup>32</sup> Vgl. Michael SCHULZ, *Rez. Angelo SCOLA, Il Mistero Nuziale*, in: ThRv 96 (2000) 509–511: 510.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 42–61: 53, der die entsprechenden Diskussionen auf dem Tridentinum um Wesenseigenschaften und «decor» des Ehesakraments referiert.

<sup>34</sup> Vgl. MÜHL, *Christsein und Lebensform*, 373–379.

<sup>35</sup> BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 22.

<sup>36</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München <sup>4</sup>1968, 218: «Man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben lässt. Dass die Liebe des Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt und dass dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, dass der Mensch zu seinem «Heil» auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst.»

<sup>37</sup> S.th. I-II, qq. 22–48; vgl. dazu die Interpretation SCOLAS: *Das hochzeitliche Geheimnis*, 81–99. 433–457. Seitenangaben im Text beziehen sich letztgenanntes Werk.



<sup>38</sup> Zur Leibhaftigkeit der Freiheit und des Selbstbewusstseins sei auf die subjekttheoretischen Ausführungen WENDELS verwiesen: Saskia WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15) Regensburg 2002, 246-291; vgl. auch meine eigenen anthropologischen Überlegungen: Julia KNOP, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart* (ratio fidei 31) Regensburg 2007, 310-332.356-358.

<sup>39</sup> Vgl. ausführlich dazu: Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 5-11.

<sup>40</sup> Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 1.

<sup>41</sup> Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen*, in: IkaZ 35 (2006) 595-614.





KLAUS DEMMER · MÜNSTER

## TREUE ZUR EMPFANGENEN BERUFUNG

*Eine Lebensaufgabe im Dienst der Kirche*

Leben ist ständiges Experiment, so ließe sich der herrschende Zeitgeist auf eine prägnante Formel bringen. Was sich experimentell nicht ausweisen kann, besitzt weder Geltungs- noch Gestaltungskraft. Das Verlangen nach einem authentischen Leben steht bei dieser Leitvorstellung Pate. Klassische Denkmodelle, so der erste Anschein, geraten unter Rechtfertigungsdruck, und dies aus Gründen, die zusammengenommen, eine brisante Gemengelage erzeugen.

Da ist zum einen der unaufhaltsam scheinende Siegeszug naturwissenschaftlicher und politisch-ökonomischer Denkkategorien. Der Zeitgenosse manövriert sich in eine Haltung des hilflosen Beobachters von Vorgängen hinein, deren Ablauf sich nur in der Haltung eines kurzatmigen Interventionismus beeinflussen, aber nicht langfristig steuern läßt. Und die einschlägigen Kriterien entstammen wiederum der Welt des Experimentellen. Aber auch ein gerütteltes Maß an Mißtrauen in Autoritäten und die von ihnen verwandten Denkklichees ist mit im Spiel. Der einzelne fühlt sich allein gelassen, sobald es hart auf hart geht, wenn Beanspruchungen auf ihn eindringen, die ihn bis an den Rand seiner Kräfte fordern. Skepsis breitet sich darum aus, eine Haltung permanenter Selbstverteidigung. Man möchte auf keinen Fall bevormundet werden. Das eigene Geschick soll in den eigenen Händen liegen.

Die Kirche und ihr Verständnis von Berufung in lebenslanger Bindung nimmt da keine Ausnahmestellung ein. Dass sie unbeschadet hoher Ansprüche vor Scheitern nicht bewahrt, wird jedem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. So scheint sie wie ein erratischer Block in der Landschaft des Geistes zu sein. Das sollte nicht hindern, in ihre Geisteswelt einzudringen. Sind die ersten Eindrücke, die sich dem Außenstehenden einprägen, immer die richtigen?<sup>1</sup>

*KLAUS DEMMER, geb. 1931 in Münster, Professor für Moraltheologie: 1966-1970 an der Theol. Fakultät Paderborn; 1970-2003 an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Seit 2003 emeritiert.*

### 1. *Mit dem Rücken zur Wand*

Der Verweis auf die plural strukturierte Gesellschaft ist mittlerweile ein moraltheologischer Gemeinplatz. An den einzelnen Zeitgenossen werden unterschiedliche, einander oftmals überkreuzende Erwartungen herangetragen. Das erschwert klare Identitätsfindung. Leicht stellt sich geistige Schizophrenie ein, Heimatlosigkeit wird zur Signatur. Dieser Zustand spiegelt sich nicht zuletzt in den herrschenden Denkkategorien wider. Ein Hauch von Nomadentum ist ihnen eigen, sie folgen der Tendenz, rundum anschlußfähig zu sein. So ist man schnell bereit, auf allen Schultern zu tragen.<sup>2</sup>

Nun kommen auch plurale Gesellschaften nicht ohne Konsens aus. Nur ist dieser nicht natürlich herangewachsen, sondern künstlich erwirkt. Er ist durch Verständigungsarbeit und Verhandlungsgeschick herbeigeführt, wenn nicht gar herbeigeredet. Er ist ausgedünnt, und darum stützt er nicht, sobald es gilt, hohen Einsatz zu leisten, vielleicht um den Preis des eigenen Lebens oder hochrangiger Lebensgüter. Die wachsende Anonymisierung der Gesellschaft tut ein Übriges hinzu. Die prätendierte aktive Toleranz der gegenwärtigen Demokratien besitzt in gleichlaufender Indifferenz ihre Kehrseite. Von einer öffentlichen Solidarität kann nur in Ansätzen die Rede sein. An Lebensentscheidungen besteht nur vermindertes Interesse, sie werden in Gelingen und Scheitern der Privatsphäre übertragen. Das kann belastend sein, zumal wenn Verständnislosigkeit für selbstlosen Einsatz hinzukommt. Hingegen zeigt man bereitwillig Mitgefühl und Einvernehmen, wenn Lebensbindungen zerbrechen. Vielleicht verbirgt sich dahinter ein uneingestandener Protest gegen Weisen des gesellschaftlichen Drucks, die bei Fassaden der christlichen Botschaft stehengeblieben sind, den unverwechselbaren Kern in seiner Verklammerung von Zumutung und Verheißung aber verfehlten.<sup>3</sup>

Das Vordringen soziologischer Kategorien begünstigt zudem einen unspezifischen Religionsbegriff, der hinter der Exzellenz des Christentums um Längen zurückbleibt. Das macht es schwer, für die Lebensform der Berufung um Verständnis zu werben. Der unverzichtbare Verweis auf den religiösen Hintergrund stößt auf taube Ohren und die allgemeine Säkularisierung des vorherrschenden Denkklimas verstärkt diese Wirkung noch. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass es ungeheuchelte Hochachtung für säkulare Spielarten der Berufung gibt, für Menschen, die sich bis an den Rand ihrer Kräfte beanspruchen und verzehren lassen, sofern die Zielsetzung mit innerweltlichen Kategorien erfassbar ist. Jedermann, der wachen Blicks durch sein Leben geht, wird solche Erfahrung machen, wenn er mit Menschen zusammenkommt, die ihren Beruf zur Berufung gemacht haben und von diesem Umwandlungsprozess in ihrer persönlichen Identität unverwechselbar geprägt sind.<sup>4</sup>

Dennoch bleibt ein Zwiespalt zurück. Am Mehrwert einer Berufung im Namen des Glaubens und im Auftrag der Kirche gehen solche Erlebnisse vorbei. Und dies, weil der Sinn für das Unsichtbare über weite Strecken abhanden gekommen ist. Das kann Selbstachtung auf eine harte Probe stellen, zumal wenn Zweifel an der Lebbarkeit offen geäußert oder im Stillen gedacht werden. Mit Verdächtigungen zu leben ist gleich schwer wie mit Verständnislosigkeit.

## 2. Dem ewigen Gott entgegen

### a. Das denkerische Paradox bestehen

Eine Theologie der Berufung wird unweigerlich vom Geist der Zeit berührt und ihn widerspiegeln. Denn nur so ist sie imstande, den Zeitgenossen zu erreichen. Nun gibt es nichts, was die Gegenwart so sehr umtreibt, ja, geradezu verstört, wie die bohrende Frage nach Gott. Denkerische Hilflosigkeit breitet sich allenthalben aus, sie zieht alle fundamentalen Glaubensartikel in ihren Sog. So wird es nicht ausbleiben, dass eine Theologie der Berufung unter erhöhten Rechtfertigungszwang gerät; sie kann nicht auf leichtes Verständnis setzen. Mut zum Durchstoß auf Letztbegründung ist unverzichtbar; nur er lässt vor eigener wie fremder Skepsis bestehen.<sup>5</sup>

Der Verweis auf Teilnahme an der kirchlichen Sendung stößt ins Leere, die Kirche ist gleichfalls dem gnadenlosen Röntgenblick des Skeptikers ausgesetzt. Man mag sie als Trägerin und Vermittlerin einer großen Tradition, als unüberhörbare Stimme im Konzert der Meinungen anerkennen, all das ändert nichts an der Fragilität ihres Fundaments. Wer sein Leben wagt, will aber den Durchstoß zum Letzten, zu dem, was unsichtbar hinter allem steht. Denn die Welt der Erscheinungen ist ambivalent, sie lässt einen Spielraum unterschiedlicher Interpretationen offen. Ihn besetzt die Theologie der Berufung, sie setzt denkend alles auf diese Karte.

Den Gottesgedanken kennzeichnet der Mut zum Paradox, die Analogie des Seins wird bis zur letzterträglichen Grenze verflüssigt und ausgereizt. Es ist wie mit dem Anrennen gegen eine Mauer, von dem der unruhige Geist nicht ablässt, wohl wissend, dass er über ein entferntes Ahnen nicht hinausgelangt, aller reflexiven Anstrengung zum Trotz. Ewigkeit und Zeitlichkeit werden miteinander verklammert, und das ist ein gedankliches Provisorium von einmaligem Rang. Es kann nur fragmentarisch gelingen, das Unabgegoltene überlagert das Abgegoltene, das Gebrochene das Gelungene. So ist es konsequent, den Berufenen als jenseitigen Menschen zu definieren, eine Haltung der Fremdheit, des Aufbruchs und Abbruchs und des Muts zum Problematischen ist sein Markenzeichen. Sehnsucht und Heimweh nach dem Ewigen beherrschen seine Gedankenwelt.<sup>6</sup>

Im Leben jedes Menschen ist der Tod der große Unbekannte, er breitet einen Schleier des Nichtwissens über seine geistigen Augen. Alles Denken, Wünschen und Erwarten entwirft sich, mehr oder weniger gefasst und gesammelt, in dieses Dunkel hinein. In der Lebensentscheidung ist das Ende bereits gegenwärtig und wird mit Bangen oder Zuversicht vorweggenommen. Wer das Wort vom Glücken des Lebens in den Mund nimmt, darf diese Grenze nicht aussparen. Es ist ein Glücken auf Abruf. Wer sein Leben als Berufung versteht, öffnet sich dieser Erfahrung in unüberbietbarer Intensität. Er wird sich ihr zeitlebens stellen müssen und das, sofern er geistesgegenwärtig lebt, auch wollen.

Wer in seine Lebensgeschichte eine Berufungsgeschichte einbettet, muss eine starke Persönlichkeit sein. Zwar gilt das für jeden, der in Treue eine Lebensentscheidung durchtragen will. Aber dem, der im Dienst der Kirche steht, weht der Zeitgeist voll ins Gesicht. Darum muss er, schon um seines Überlebens willen, in der Kirche seine geistige Heimat finden. Nicht nur eine theologische Persönlichkeit zu sein ist verlangt, sondern eine kirchliche. Man hat die Sendung der Kirche zur eigenen gemacht, und daran wird man in der Öffentlichkeit zeitlebens gemessen. Darum wollen die Denk- und Lebensschätze der Kirche in die eigene denkerische und sittliche Biographie eingetragen, dabei aber Sache und Gewand unterschieden sein, was im Einzelfall eine mühevoll Aufgabe sein kann. Loyalität ist ohne intellektuelle Redlichkeit nicht zu haben. Bisweilen fehlt es dazu an vertrauensvoller Kommunikation. Aber das ist eine Erscheinung, die sich – unbeschadet gegenteiliger Beteuerung – wie eine lähmende Dunstglocke über das Gesamtspektrum der – angeblich offenen – Gesellschaft legt und Aufbrüche leicht erstickt: System siegt über Person, Ausgleich über Durchbruch. Funken springen nicht über, sondern bleiben systemimmanent stecken.<sup>7</sup>

#### *b. Treue in liebender Geistesgegenwart*

Leben aus einer Berufung verlangt Gespanntheit des Geistes. Die Flamme des Anfangs muss lebendig erhalten bleiben. Das vorgegebene Gewand will ausgefüllt sein. Und diese Aufgabe beginnt in der Stille nachdenkenden Betens und betenden Nachdenkens. Es bedarf der Spanne eines ganzen Lebens, um die eine oder andere Glaubenswahrheit ein wenig tiefer zu ergründen, um mit heilsamem Erschrecken gewahr zu werden, welche Ungeheuerlichkeit man vertritt. Dass der Funke auf das eigene Leben wie das des Nächsten überspringt, dafür gibt es unabtrebare Verantwortung. Es darf nicht dazu kommen, dass beziehungslose Parallelwelten aufgebaut werden. Daran würde auch der Beste auf Dauer zerbrechen. Und gespenstische Unwirklichkeit würde sich ausbreiten. Der Eindruck entstünde, ein Leben aus zweiter Hand werde gelebt.<sup>8</sup>

Wer das Wort Treue in den Mund nimmt, bekennt sich zu einer Lebensaufgabe. Sie verlangt nach einem beständigen Lern- und Läuterungsprozess. Motive des Anfangs sind aufzunehmen und von Schlacken des Unfertigen wie Unreifen zu reinigen. Jedermann trägt Sorge dafür, dass er sich über seinen Anfang hinaus entwickelt. Identität fordert Aufbruch, anders wird sie zerbrechen. Aus dieser Dialektik steht kein Ausweg offen. Darum ist eine Kultur des begleitenden Gewissens eine Selbstverständlichkeit. Wenn die Denkrichtung von Innen nach Außen verläuft, dann muss die Welt der Gedanken auch das rechte Gewand zeugnishaften Lebens finden, im Tun wie im Unterlassen gleicherweise.<sup>9</sup>

Da man eine Berufung für andere hat, sind – im Gefälle denkerischer Proexistenz – die zuhandenen Handlungsmöglichkeiten zu prüfen. Gibt man sich unberechnet aus der Hand? Das ist eine Anfrage an die Fähigkeit, mit unter Umständen einschneidenden Verzichten wie dem der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen umzugehen. Verzichte sind keine Lebensform, sie genügen nicht sich selbst, und auch die reinste Opferhaltung wird sie nicht bewältigen, ohne emotional zu verarmen. Verzichte lassen sich nur leben, wenn sie von hochherziger Liebe getragen und beflügelt sind. Und das muss überkommen, damit auch der leiseste Verdacht von Selbstgenügsamkeit keine Chance hat. Verzichte müssen, anders gesagt, schöpferisch sein, zu einem dichten und gesammelten Leben verhelfen, wobei der Blick vorzugsweise auf dem Nächsten ruht. Das erinnert an die zugrunde liegende theologische Denkkultur: Der Gedanke an Gott ist fragmentarisch und paradoxerweise doch alles. Die gewählte und bestandene Lebensform wird davon nicht unberührt bleiben. Unter dieser Bedingung mag sie – unbeabsichtigt – Vorbildcharakter annehmen. Und auch eine unaufdringliche Aura von Glaubwürdigkeit umgibt den Berufenen, sie sollte auf jedermann anziehend und einladend wirken.

### *3. Sorge für die Lebbarkeit*

Eine frei übernommene Berufung trägt sich nicht von selbst, sie will gehegt und gepflegt sein. Denn unterschiedliche Leiden begleiten ihren Weg durch die Zeit. So gibt es einen Spannungsbogen zwischen Person und Amt, der im Grenzfall die Form eines Widerstreits annehmen kann. Viele Mitmenschen sehen nur die Fassade; biographische Hintergründe blenden sie geflissentlich aus. Hohe Erwartungen an den Amtsträger haben sich aufgebaut, und die sollen sich erfüllen. Starre Rollenbilder beherrschen die Szene, Abweichungen werden für die eigene Person als Bedrohung empfunden. Um der eigenen fragilen Sicherheit willen soll der Amtsträger unbefragte Sicherheit ausstrahlen. Man gesteht ihm nicht zu, ein Mensch mit Grenzen, Gebrechen, ja, mit innerem und äußerem Versagen zu sein. Man

will nicht wahrnehmen, dass auch er von Lebenskrisen, ja, von seelischen Erschütterungen heimgesucht wird, die ihn bis an den Rand seiner Widerstandskraft belasten können. Er wird von der Umwelt geradezu in ein Klischee elitärer Vollkommenheit hineingedrängt. Enttäuschungen wiegen dann umso schmerzlicher.

Lebenskrisen können von unterschiedlicher Art sein. Die einfachste Variante ist die jedermann heimsuchende Wachstumskrise. Sie ist als solche nicht schuldhaft bewirkt; Schuld wäre es, sie nicht anzunehmen und gedanklich zu bearbeiten. Es wäre verhängnisvoll, würde der Amtsträger keine Bekanntschaft mit ihr machen und von Krisen verschont durch sein Leben gehen. Unbedarftheit stünde am Ende. Solche Krisen können allerdings in die sittliche Lebensführung hinein reichen. Dann ist erhöhte Wachsamkeit erfordert: Aufräumarbeit tut Not; Ordnung ist in die Welt der Gedanken und Gefühle zu bringen, der eigene Schuldanteil redlich herauszufiltern, seinen Ursachen wie Gründen nachzuforschen. Was zu ändern liegt in der Hand der eigenen Freiheit? Vielleicht verlangen die äußeren Lebensumstände nach Neuordnung, vielleicht lässt sich auch aus begangenen Fehlern lernen. Schuld kann sich dann unter der Hand in eine «felix culpa» wandeln, sie birgt die Verheißung besserer Lebensmöglichkeiten, sollte ihre Nachgeschichte auch von Ausleiden umschattet bleiben.<sup>11</sup>

Eine Berufung muss theologisch unterfüttert sein, wenn sie Bestand haben soll. Hohe Gedankenkultur ist darum unverzichtbar. Man muß sich in der Theologie zu Hause fühlen und ihr ständig die gedankliche Ungeheuerlichkeit der christlichen Botschaft abzurufen versuchen. In der theologischen Gedankenwelt liegt der Schlüssel für alle übrige Bildung. Man muss ein umfassend gebildeter Mensch sein, wenn man als Theologe in der Öffentlichkeit bestehen will. Auskunftsfähigkeit ist verlangt, und die fließt einem erst im Laufe des Lebens zu. Das akademische Studium liefert nur den Anstoß. Es ist für den Studenten zwangsläufig eine Überforderung und verlangt danach, geduldig und beständig anverwandelt zu werden.<sup>12</sup>

Für diesen Anspruch bedarf es günstiger Voraussetzungen. Wer eine Berufungsgeschichte in Treue bestehen will, muss Herr im Hause seiner Gedanken bleiben. Seine Innenwelt muss so beschaffen sein, dass er sich in ihr wohlfühlt. Was lässt man an sich heran- und in sich hineinkommen? Richtet man schützende Schranken und Filter auf, wenn man sich in Welten von Gegenwind und Trivialität bewegt? Übt man kluge und weitsichtige Vorsehung, wenn zersetzende oder vergiftende Gedanken unwillentlich auftauchen, wenn bohrende Zweifel an der Wahrheit der Lebenswahl überwertig zu werden drohen? Es ist eine Lebensweisheit: Das Denken steuert von langer Hand das Tun und lenkt es in zubereitete Bahnen. Es erwirkt Prädispositionen, die auf Grund ihrer Dynamik nach Bestätigung verlangen. Sorge für die Zukunft beginnt im gegenwärtigen Denken.<sup>13</sup>

Gedankenkultur lebt von kongenialer theologischer Lesekultur: Man trägt den Schatz seiner Berufung in irdenen Gefäßen. Er darf nicht unmerklich verdunsten und ausbluten. Darum muss Neues zugeführt werden, denn aus eigenen Quellen allein kann niemand auf Dauer leben. Oftmals wird es bei einem Überblickswissen bleiben. Wer besitzt schon Zeit und Kraft, sich gleichgewichtig auf dem Laufenden zu halten! Schwerpunkte zu setzen ist der Preis für Nachhaltigkeit, und dazu bedarf es der Selektionskompetenz. Aber sie sollten doch Leidenschaft für die Theologie als ganze am Leben erhalten. *Non multa sed multum*, so könnte die Devise lauten. An der Intensität und Konstanz des Lesens kann man den wahrhaft Gebildeten erkennen. Das gilt auch für profane Literatur. Im hohen Anspruch der Auswahl zeigt sich der Selbstanspruch des Lesers. Dieser ist es zu guten Teilen, der in einer prinzipiell skeptischen Bildungsgesellschaft überleben hilft und dem Glauben eine Tür offen hält. Im übrigen sollte nicht verkannt werden, dass der Lesende sich sein charakteristisches Umfeld schafft: Lesekultur erwirkt Lebenskultur. Nicht zuletzt in ihr liegt ein Schutz. Wer einschneidende Verzichte leistet, darf nicht in Niveaulosigkeit aller Art versinken, es wäre das Ende.<sup>14</sup>

Wer zu lesen versteht, erwirbt sich die Gabe wohltuender Kommunikation. Er bringt in jede Begegnung einen belebenden Überschuss ein. Er umgibt sich, wohl spontan, mit Menschen, die auf seinen Selbstanspruch ansprechbar sind, und schützt so das treue Durchstehen seiner Lebenswahl. Denn sie kann nicht gedeihen, wenn ihr das menschliche Umfeld fehlt. Beiderseitiger Anspruch muss vorhanden sein. Man ist darum gut beraten, die eigenen Kräfte nicht zu überschätzen. Scheitern verweist nicht zuletzt auf Selbstisolierung als ihren Grund.

### Schluss

Jedem, der hohen und vielleicht unbedankten Einsatz wagt, steht das Schreckgespenst ungelebten Lebens vor Augen. Hat man an sich selbst vorbei gelebt? Dem aus der Faszination einer Berufung Lebenden sollte eine solche Frage unbekannt bleiben und unverständlich erscheinen. Aber möglicherweise ist er sich doch dieses oder jenes schuldig geblieben: Freude an den vielen schönen Dingen des Lebens, Gabe der Freundschaft und des Beschenktwerdens. Das sollte, wenn es einem in den Sinn kommt, frühzeitig genug zu denken geben. Vielleicht ist für heilsame Selbstkorrektur noch Zeit.<sup>15</sup>

Es gibt eine verständliche, desungeachtet falsche Pädagogik, die naheliegende Krisen, Belastungen und Versuchungen des Berufenen glaubt vorsorglich aussparen zu müssen. Das wird sich zu gegebener Zeit rächen. Zu Recht sind die Erwartungen an kirchliche Amtsträger hoch, dies zumal in

einer Zeit, die den Mut zum Profil vermissen lässt. Aber die humanen Voraussetzungen müssen auch vorhanden sein. Krisenfestigkeit und Lebenskunst stehen dem Berufenen gut an. Die Ecken und Kanten des Christentums sollten in einer auf Konsens bedachten Gesellschaft nicht untergepflegt werden. Wer in Treue zu seiner Berufung steht, trägt den Mut zum Widerspruch weiter.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Eine Aufarbeitung des theologischen Fragestandes in seiner gesellschaftlichen Einbettung bei Dieter ECKMANN, *Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf* (Erfurter Theologische Studien 84), Leipzig 2002.

<sup>2</sup> Einen Überblick liefert Josef RÖMELT, *Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie*, Münster (LIT) 2000, 10-13 und passim.

<sup>3</sup> Die Frage der Konsensbildung ist über weite Strecken durch die Auseinandersetzung mit Jürgen HABERMAS bestimmt. – DERS., *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119-154.

<sup>4</sup> Eine Hinführung bei Ulrich FEESER-LICHTENFELD, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, Münster (LIT) 2005.

<sup>5</sup> Wer wenn nicht der Berufene macht ernst mit der Einsicht, dass der Glaube eine Denkkübelung von einmaliger Exzellenz ist. Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enz. Fides et Ratio* (1998), Nrn. 43 und 48. – Treue zur Berufung beginnt im Mut zum theologischen Denken.

<sup>6</sup> Der theologisch Gebildete weiß sich in diesem Zusammenhang an die «coincidentia oppositorum» des Nikolaus von Kues erinnert, die man als Schlüssel für die Verfügbung von Gottes- und Weltbildung bezeichnen könnte.

<sup>7</sup> Für den wahrhaft Gebildeten in der Theologie eröffnet sich eine Weise der Bildung über den eigenen Tellerrand hinaus. Theologie wird auskunftsfähig und somit auch gesellschaftsfähig. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer Vertrautheit mit den Abstufungen lehrantlicher Autorität.

<sup>8</sup> Anspruchsvolle Überlegungen zum anstehenden Thema finden sich u.a. bei Willi LAMBERT – Melanie WOLFERS (Hrsg.), *Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens*, Freiburg i.Br. 2005.

<sup>9</sup> Peter FONK, *Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet*, Regensburg, 2004, 188-192 (Warum das Thema «Gewissen» in die Theologie gehört. Ein vorletztes Wort).

<sup>10</sup> Wertvolle Denkhilfen bei Mirjam SCHAMBECK – Walter SCHAUPP (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Würzburg 2004 (hier vor allem die Beiträge von Walter Schaupp und Melanie Wolfers).

<sup>11</sup> Dieter ECKMANN, *Zweite Entscheidung* (s. Anm. 1), geht diesen Fragen nach. – Vgl. Klaus DEMMER, *Treue zwischen Faszination und Institution. Über das Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 44 (1997) 18-43.

<sup>12</sup> Denkanstöße zum Verständnis des Theologiestudiums bereits bei Klaus DEMMER, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i.Br. 1991, 71-80; DERS., *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2003, 103-111.

<sup>13</sup> Ordensleute müssten sich der Frage nach der Zeugniskraft des Rätelebens in öffentlicher wie altersspezifischer Hinsicht stellen. Das ist nicht nur ein Postulat denkerischer Proexistenz, sondern wohlverstandener Sorge für ein gelungenes Leben. – Anregungen finden sich bisweilen in den Zeitschriften «Ordenskorrespondenz» wie «Geist und Leben».



<sup>14</sup> Belesenheit schenkt Sicherheit, sie ermöglicht Begegnung auf gleicher Augenhöhe und schafft so jene Basis des Vertrauens, ohne die Verkündigung gar nicht gelingen kann.

<sup>15</sup> Die Belastbarkeit einer Berufungsgeschichte hängt nicht zuletzt an redlicher Gedankenarbeit, welche die seelischen Hintergründe ausleuchtet. – Klaus BAUMANN, *Das Unbewusste in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch* (Analecta Gregoriana 270) Rom 1996, 345-350 (Die Frage nach der Verantwortung für das Unbewusste in der Freiheit: Unterscheidung der Geister).





MIRJA KUTZER · WIEN

WANDLUNGEN  
IN DER SPÄTMODERNEN BEZIEHUNGSKULTUR

*Literarische Beobachtungen bei Botho Strauß*

Die Liebe ist fraglos anerkannte Grundlage partnerschaftlicher Beziehungen. Wir verbinden uns in aller Regel nicht, weil die Eltern es so für uns bestimmt hätten oder weil der Erhalt des Familienerbes es verlangt. Unselige Zeiten, in denen Ehen aus rationalen Erwägungen als quasi geschäftliche Verträge geschlossen wurden. Die heute erreichte Möglichkeit der freien Wahl öffnet Raum für das Gefühl. Die romantische Liebe verbindet, zumindest als Idealvorstellung, jenseits von Standesschranken, von finanziellen Abhängigkeiten und geschlechtlichen Machtgefällen zwei Freiheiten miteinander, um auf diesem Fundament gemeinsam das Leben zu meistern. Wo die Liebe nicht vorhanden scheint, geben wir Ehen automatisch keine großen Chancen. Das Miteinander von Ehe, Liebe und Freiheit stellt gegenwärtig kaum jemand in Frage. Und doch ist es möglicherweise gerade dieses Zusammenspiel, das unsere Beziehungen heute nicht nur verheißungsvoll und rettend, sondern auch fragil, ja prekär werden lässt. Angesichts stetig wachsender Scheidungszahlen, von Ehen ohne Trauschein und einer ausgeprägten Single-Kultur, in der die Menschen hin und her gerissen sind zwischen Partnerschaften und Trennungen, ist die Rede «vom historisch aufbrechenden Gegeneinander von Liebe, Freiheit und Familie»<sup>1</sup>. Oder anders formuliert: «Wo die Liebe endlich siegt, da muß sie viele Niederlagen erleiden.»<sup>2</sup>

Den schreibenden Blick auf zeitgenössische Formationen und Deformationen von Paarbeziehungen hat ausgiebig und mit Vorliebe Botho Strauß gerichtet und sie vielfältig literarisch verarbeitet. In seinem Prosawerk *Paare, Passanten* aus dem Jahr 1981 gilt seine essayistische Analyse eben diesem Ineinander von Ehe, Liebe und Freiheit. Die sich abschattende These klingt ebenso pauschal wie provozierend: Die Beziehung ist der Tod der Liebe!

MIRJA KUTZER, geb. 1974; 1993-2001 Studium der Kath. Theologie und der Germanistik in Regensburg; Seit Juni 2000 Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Dogmatische Theologie der Universität Wien; 2005 Promotion über *Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*.

Tatsächlich aber verweist sie auf die hoffnungslose Zeitabhängigkeit von Liebe. *Paare, Passanten* stellt das Zueinander von Beziehung und Liebe in den vergesellschafteten Raum – abhängig von Individualisierungsprozessen, vom beschleunigten Marktgeschehen und von den kulturellen Kodierungen der Liebe, deren Verheißungen das Scheitern implizieren.

### *Beziehung im Fragment*

Es ist eine lose Aneinanderreihung von Fragmenten, die Botho Strauß in *Paare, Passanten* bietet. Die distanzierten Beobachtungen und kurzen Reflexionen sind angestoßen durch flüchtige Begegnungen in der Großstadt Berlin der 80er Jahre, die sich wie zufällig aneinander reihen. Zusammengehalten wird die Folge von Gedanken und Erzählsplintern durch die Figur des Beobachters, einem circa 40jährigen männlichen Ich, das deutet, taxiert, wertet, sich echauffiert. «Die Passanten fliegen einem vors Gesicht wie die Nachtfalter gegen das erleuchtete Fenster,» formuliert Strauß in seinem früheren Werk *Rumor*.<sup>3</sup> In *Paare, Passanten* wird dies zum stilbildenden Prinzip: Den sich verflüchtigen Begegnungen entsprechen die Techniken der Fragmentierung, des Aphorismus, der weitgehenden Vermeidung von narrativen Zusammenhängen. Die Wirklichkeit als Totalität ist nicht zu haben, sie wird «per Zerstreuungsapparatur inszeniert.»<sup>4</sup> Der Beobachter ist ein Zeichendeuter. Die Gesichter der Passanten werden ihm zum «Feld der untrüglichen Anzeichen»<sup>5</sup> für ihren Charakter, ihre Schwächen. Der Beobachter gibt sich in Anlehnung an den romantischen Geniegestus als Physiognomiker. «An den individuellen Existenzen, auf die physiognomische Aufmerksamkeit sich richtet, wird dergestalt der erste Eindruck festgeschrieben. Sie werden billige Opfer des erzählerischen Ressentiments.»<sup>6</sup> Äußerungen und Verhaltensweisen vermitteln eine Ahnung ihres Lebensgeschicks – ein Verfahren, das der Ich-Beobachter begründet: «Merkwürdig, ja unangenehm, wie man das Wesentliche eines flüchtig berührten Menschen, je älter man wird, fast auf Anhieb erfaßt. Das Fluidum der Fingerstellung, das Antlitz eines Gangs, und sogleich wird das «erfahrene Vermuten» (Heidegger) tätig, durch das wir mit Hilfe weniger Blicke, weniger Sinnesdaten den gesamten Verhaltens-Raum eines Menschen plötzlich hochberechnen können, ja oft uns innerlich gezwungen fühlen, dies zu tun, und eine beliebige Folge möglicher Situationen rasch herausspielen, in denen wir ihn ganz authentisch vor uns haben, wie er dasteht, wie er spricht.» (53)

Die punktuelle Beobachtung wird zum Anzeichen des Typischen. Das Fragment reduziert das Geheimnis des anderen Menschen «auf das Spiel der Stereotypen, auf die hochverdichtete Mischung aus Bruchteilen des Ähnlichen und Allgemeinen hin». (51) Jedoch ist die «olympische Herablassung»<sup>7</sup>, mit der der Beobachter die Passanten mit Urteilen überzieht, ihm selbst

auch fragwürdig. Das Urteil mag täuschen und bleibt hinter der Andersheit des Anderen grundsätzlich zurück. Diese entzieht sich der Analytik und verweist sie «gleich wieder schroff in den Bereich des Imaginären» (53). Dem Blick des Beobachters bleibt so das Misstrauen eingeschrieben und richtet an die Leserinnen und Leser die Frage, ob das Urteil nicht auf falschen Voraussetzungen beruht: «[G]erade die gewählte, skizzenhafte Erzählperspektive von «Paare, Passanten» verhindert bei den meisten Figuren eine mehrdimensionale Darstellung, unterdrückt damit die Vielfalt, die Widersprüchlichkeit und die Veränderungskraft des Menschen und macht sie eindimensional». <sup>8</sup> Dass Botho Strauß dadurch zum vielgescholtenen Kulturpessimisten avancierte, überdeckt die Distanz, die zwischen ihm und seinen (Beobachter-)Figuren besteht, sowie die offenbar gewollte Provokation. In *Paare, Passanten* ist als Erwartung an Kunstwerke formuliert, «daß sie uns unentwegt mit moralischen Bewertungen beschäftigen mögen, und dies in einer solchen Folge, dass uns das Urteilen schließlich drunter und drüber geht.» (144) Auch wenn *Paare, Passanten* eine ganze Fülle von Bewertungen bietet, will es die Urteilsbildung zuallererst ankurbeln.

Den Auftakt der Beobachtungen, die dem Zueinander von Mann und Frau gelten, bildet ein Paar im Restaurant als Teil einer Gesellschaft, die im Aufbruch begriffen ist. Die Frau ist am Tisch sitzen geblieben, offenbar mitgenommen von dem vorausgegangenen Gespräch. Der Mann kommt zurück sie zu holen. «Aber da steht sie auch schon auf und geht an ihm vorbei durch beide Türen.» (8) Das Aneinander-Vorbeigehen, die Vereinzelung bei nomineller Partnerschaft setzt sich im nächsten Fragment unmittelbar fort: «Mit dem Schlag einer ungewissen Stunde blicken in ihrem Heim, nach vielen Jahren der Ermüdung, der Benommenheit und der Trennungsversuche, zwei Menschen sich mit sperrangelweiten Augen an.» (8) Das Paar ist auf der Suche nach dem Ende der gemeinsamen Geschichte, gezeichnet von der Ratlosigkeit, wie mit dem Vertrautsein, der Gewohnheit, der Erinnerung umzugehen ist. Wie die Fragmente selbst verflüchtigen sich auch die Beziehungen – sie lösen sich «wie ein verlöschender Stern» (9) vor dem inneren Auge der Leserschaft auf. Beziehungen als Verfallsgeschichten: Der verheißungsvolle Ursprung des Paares im Folgefragment liegt in «grauer Vorzeit, vom Glück und von Liedern verwöhnt.» (9) Inzwischen ist es eine klägliche Partnerschaft. Mann und Frau sitzen – seit Tagen wortkarg – im Restaurant, wo die Frau plötzlich den Kopf hebt und «laut und verliebt» einen alten Schlager mitsummt. «Der Mann sieht sie an, als sei sie von allen guten Geistern, nun auch der Logik des Gemüts, verlassen worden.» Doch in der Frau hält sich der Beginn der Partnerschaft «als tiefgefrorener, erstarrter Augenblick im Herzen ... Es ist immer noch *illud tempus* in ihr, wo im Laufe der Jahre alles schrecklich verfiel und sich verändert hat. Erste Zeit, tiefgekühlt, eingefroren, nicht sehr nahrhafte Wegzehrung.» Der Funken

des Beginns, die Liebe des Anfangs ist vergangen. Doch bestimmt sie weiter die Gegenwart – als Ideal, das das Jetzt als Produkt einer Geschichte des Scheiterns verstehen lässt: «Jede Liebe bildet in ihrem Rücken Utopie.» (9)

*Amour passion*

Botho Strauß zeichnet hier ein Paradox: Die Ursache der Beziehung wird zum Grund für ihr Zerbrechen. Die Suche nach der «Utopie der Liebe» treibt Menschen aus den alten Beziehungen in neue Verbindungen. Der Ehebruch, die tolerierte Dreiecksbeziehung, das Schließen und Vergehen von Partnerschaften ist der beobachtete Alltag der Passanten-Welt, in der Liebe und Beziehung sich gegenläufig verhalten. Als Domestizierungen der Liebe ordnen Beziehungen die Liebe der individuellen Freiheit der Partner, der Praktikabilität des Alltags, der Vermeidung von Angst unter. «Allein das Wort *Beziehungen* immer wieder zu hören, wirkt sich handschweißhemmend aus.» (14) Es versucht «eine Berechenbarkeit hineinzubeschwören in eine Sphäre, die immer noch die ursprünglichste, undurchdringlichste und verschlingendste des Menschen ist.» (14)

Die Liebe, wie sie sich in den Werken Strauß' abzeichnet, hat gerade nichts mit Harmlosigkeit und Berechenbarkeit gemein. Sie ist gekennzeichnet von Fremdheit, Zufall, Plötzlichkeit. Der Anklang der *Passanten* des Titels an Charles Baudelaires Gedicht *A une passante*<sup>9</sup> ist deutlich – der Begegnung mit dem Du einer verübergehenden Frau, die das lyrische Ich geliebt hätte, hätte sich die *fugitive beauté* nicht sofort wieder verflüchtigt. Diese Liebe lebt von der Möglichkeit, von der Ahnung des Augenblicks. Ihr Charakter ist ebenso unbedingt wie flüchtig, gewaltsam wie freiheitsraubend. Sie entreißt das Ich dem Alltag und ermöglicht ihm gerade nicht. Ihr Problem heißt Dauer: Wie lässt sich das Spiel des Beginns, die Unbedingtheit und Gewalt der Liebe in den Alltag hinein retten? Möglicherweise gar nicht, denn die Liebe lebt von der Andersheit des jeweils Anderen. Liebe und Vertrautheit schließen sich laut Beobachter aus. «Mit wem wir auch zusammengehen, irgendwann ist uns der Mensch bekannt. Wir wundern uns, wie doch der andere (nie wir selbst) Zug um Zug sich automatischer verhält.» (55f.) Die Faszination hat sich verflüchtigt zur Gewohnheit, das Unverhoffte ist verloren, der Andere hat seine Autonomie, ja überhaupt seine Gestalt eingebüßt. «Sein Wesen können wir im ganzen aus dieser Nähe nicht mehr gut erkennen». (56) Wo die Vertrautheit aber die Liebe getötet hat, geht der Grund der Beziehung verloren und sie strebt nach Auflösung. Erst die Trennung macht aus Vertrauten wieder Fremde. Vom Auto aus sieht der Beobachter aus «die geliebte N., mit der ich – einst! seinerzeit! damals! – gut drei Jahre lang die gemeinsamen Wege ging. ... Mir ein unfassliches Gesetz, das so Vertraute wieder in Fremde verwandelt. Verfluchte Passanten-Welt.» (58)

Strauß zeichnet hier in *Paare, Passanten* eine Konzeption der leidenschaftlichen Liebe, der *amour passion*, wie sie ein Jahr später Niklas Luhmann in *Liebe als Passion*<sup>10</sup> als sich in der französischen Klassik des 17. Jahrhunderts manifestierender Code beschrieben hat. Ein Code ist nie das Leben selbst, Praxis und Code differieren. Dennoch formen Codes das Leben, indem sie Deutungs- und Artikulationsmöglichkeiten für Erfahrungen anbieten und bestimmte Ausformungen begehrenswert erscheinen lassen. In der *amour passion* ist Liebe Leidenschaft, ein Spiel mit dem Fremden, Unvertrauten. Zu ihr gehört die Ekstase, die nie auf Dauer angelegt sein kann. Sie bedeutet ein Riskieren der Identität. Die Psychoanalysen der leidenschaftlichen Liebe von Jacques Lacan und Julia Kristeva scheinen anzuklingen, wo der Beobachter die «Liebesbegegnung mit ihrem Strahlkranz der Rücksucht, mit ihrem Mythos von der wiedereingeschmolzenen Persönlichkeitsmasse» (79) als Rückwärtsbewegung beschreibt. Utopisch steht der Zustand des Mutterschoßes als Imagination der Geborgenheit vor einem und treibt zum Verschmelzen mit dem Anderen. Die leidenschaftliche Liebe trägt so den Ichverlust, die Todesnähe mit sich.<sup>11</sup>

In *Paare, Passanten* erscheint der Tod als Ernstfall der Liebe. Er adelt die letzte Liebesbotschaft eines Kambodschaners, der von den Roten Khmer hingerichtet wurde, durch «die allmächtige Kraft dessen, was ein Mann zuletzt gesagt hat.» (43) Das Bild radikaler Liebe entnimmt Botho Strauß Oshimas Film *Im Reich der Sinne*, in dem die Prostituierte den Herrn schließlich in Liebe erwürgt. Bereits die erste Begegnung zwischen beiden bedeutet Überwältigung des Anderen, und der physische Tod ist «getreuliche Erfüllung des Ersten Augenblicks.» (46) Diese Liebe lebt von der Absonderung und ist als solche «die eigentliche a-soziale, d.i. ekstatische Auflehnung gegen den mäßigen Betrieb des Alltags und der Arbeit» (45). Wieder erscheinen Liebe und Zeit als Gegenpositionen. «Der Rausch übersteht nicht die Einfügung in das soziale Leben.» (45) Doch der Code der *amour passion* war, entwickelt im 17. Jahrhundert, ursprünglich gerade kein Grund des Endes von Beziehungen. «Der Code der leidenschaftlichen Liebe gilt weder für die Wahl des Ehepartners noch für das Eheleben.»<sup>12</sup> So stellt sich das Problem von Liebe als Grund des Scheiterns von Beziehungen erst in einer Situation, in der sie zur Trägerin von dauerhaften Beziehungen werden soll.

#### *Individualisierung, Vergesellschaftung*

Es gibt kein Immer-Gleich der Liebe. Sie findet statt angesichts bestimmter Umstände, die ihre konkrete Gestalt bestimmen. Sie wird motiviert von Codes, die es den Einzelnen ermöglichen, ihr Ausdruck zu verleihen, sie aber auch in bestimmten Formen überhaupt erst hervorrufen. Die Flüchtigkeit

keit der Beziehungen in der Passanten-Welt verbindet Botho Strauß mit einer gesellschaftlichen Gemengelage. Da wäre zum einen das Fragwürdigwerden von Langsamkeit und Dauer schlechthin. Die Welt ist in Anlehnung an Paul Virilio in Beschleunigung begriffen, die keinen Bestand zulässt. Die Paare sind gleichzeitig Passanten, die die Straßen entlang eilen, sich in der Menge verlieren. Das Gestehen der Liebe geschieht im rasendem Lauf, in der die Geliebte im Bild eines Rennpferds dahinrast, getrieben von der Peitsche des Glücks: «Die Eile, der Wind, der stolpernde Lauf rütteln das locker sitzende Geständnis frei, das in der Ruhe noch nicht herauskommen wollte.» (9)

Mit der Flüchtigkeit der Passanten-Welt korreliert das Prinzip des Zufälligen, die Mann und Frau zu Liebespartnern macht. «Für uns in den Städten, uns Mobile, Beschleunigte und Mischklässler, entscheidet sich die Partnerwahl in einem ‹freien› Spiel von anziehenden und abstoßenden Kräften, je nach Lust und Laune und dem Angebot der Reize.» (14) Die literarische Form des Fragments, in der diese Desillusionierung stattfindet, ist gleichzeitig Absage an den großen Liebesroman, in dem die Paare zwangsläufig und schicksalsträchtig zueinander finden. Die Suche nach dem oder der Einen, die zu uns passt, wird als von jeher bestehende Illusion entlarvt. Die romantische Liebe ist als «schöner Herzenstrug von keinerlei Nutzen mehr und wir werden ihn allmählich aus unsren Gefühlen verlieren.»

Luhmann hat die *amour passion* als Code des Adels beschrieben. Elemente dieser leidenschaftlichen Liebe begegnen auch im jüngeren, bürgerlichen Code der romantischen Liebe, und Goethes *Leiden des jungen Werther* sind ihre Gründungsschrift. Als unkalkulierbares Schicksal erscheint die romantische Liebe als «reines» und «echtes» Gefühl – ernsthafter und strebsamer als die Passion des Adels, und nun angewendet auf die eheliche Paarbeziehung. «Die Codierung der Liebe als romantische Liebe um 1800 durch Literatinnen und Literaten, aber auch durch unzählige Ratgeber und Benimmbücher, entspringt dem Protest gegen den Mangel an leidenschaftlicher Liebe in der bürgerlichen Ehe und auch dagegen, dass die Partnerwahl der Kaufleute, Bankiers und Unternehmer all zu sehr von wirtschaftlicher Vernunft bestimmt werde.»<sup>13</sup> Das Gefühl als Movens der Eheschließung war keinesfalls unproblematisch, und der einst revolutionäre Code wird im Lauf des 19. Jahrhunderts zunehmend an bürgerliche Geschäftsinteressen angepasst. Die romantische Liebe «taugt im Bürgertum wie auch im Kleinbürgertum vornehmlich dann zur Anbahnung einer ehelichen Beziehung, wenn die Wahl *zugleich* wirtschaftlich vernünftig ist. Das (klein-)bürgerliche Paar soll ‹sich verstehen›, hätte es sich doch infolge der weitgehenden Separierung seiner Arbeits- und Lebenswelten sonst nur wenig zu sagen.»<sup>14</sup> Die Notwendigkeiten stabilisieren auch das Gefühl als geglaubte Grundlage. Gegenwärtig aber, wo wirtschaftliche Abhängigkeit gerade keine Sollbestimmung ist,



wird die Ambivalenz des nun alleinbestimmenden Gefühls deutlich: «Auf diesem Feld, wo das Soziale (Aufbau einer Gemeinschaft, Fortpflanzung, Überlieferung eines kulturellen Erbes usw.) seine vorherrschende Rolle eingebüßt hat, verkehren unbehindert die Launen mit den Gelegenheiten, die äußeren Reize, das Neue mit dem schnellen Wechsel der Behausung, und aus diesem breiten Verkehrsstrom, wo das Gewünschte mit dem Gegebenen sich immer kurzfristig einigen kann, wird sich keine noch so fest versprochene Verbindung heraustrennen können. Er zieht durch uns alle.» (15)

Die Individualisierung als Wechsel von der Notwendigkeit zur Wahlfreiheit der Lebensformen bringt die Fragilität der Beziehungen mit sich. Doch ist die durch Individualisierung erreichte Freiheit keineswegs ohne Zwang. Die Vereinzelung bedeutet ebenso eine zunehmende Vergesellschaftung, in der wir zwar «voneinander immer unabhängiger, vom Ganzen aber immer abhängiger werden sollen» (14). Sie schützt den Einzelnen vor der aus der Freiheit resultierenden Unsicherheit, dem ihn umgebenden Abgrund. «So sind wohl viele schwach, die *frei* einherkommen, gezwungenermaßen frei, möchte man sagen, denn der äußeren Freiheit der Lebensformen entkommt ja niemand heute.» (22) Die Freiheit setzt den Einzelnen auch unter Druck. Tatsächlich unfähig zur freien Wahl ist er einer Fülle von Diskursen ausgesetzt, die als subtile Normen Maßstäbe setzen: «Neue Lügen der Affektzensur, neue Spielarten der Verdrängung. Die Hysterica der unklar gewordenen Freiheit bewegt sich durchaus nicht sicherer als das verklemmte Opfer einer perfiden Spießermoral.» (49). Gerade bei suggerierter Freiheit und Unabhängigkeit schreitet die Vergesellschaftung fort und bezieht sich als rettendes Netz auf alle Lebenslagen. Wo der vertikale Rückgriff auf Traditionen der Vergangenheit abgebrochen ist, sucht der Einzelne in diachroner Vernetzung Halt – wie die werdende Mutter Helen in der Schwangerengruppe, der zwangsläufig die Eltern-Kind-Gruppe und die Vernetzung mit Kitas folgen werden. «Lauter warme solidarische Nester, schon bei geringster Übereinstimmung, darin die Leute ihr kleines Ganzes hüten, um dem furchtbaren Ganzen, wie es wirklich ist in der Welt, etwas entgegensetzen zu können.» (21) Der Abscheu des Beobachters ist unverhohlen gegenüber diesen Sicherungsmechanismen, gegenüber der modernen Zweierbeziehungen ohne Übertreibungen und ohne Flamme, die alles Irrationale unter Kontrolle hält. Zur Leidenschaft ist sie nicht fähig, denn diese «braucht Rückgriffe (mehr noch als Antizipationen) und sammelt Kräfte aus Reichen, die vergangen sind, aus geschichtlichem Gedächtnis. Doch woher nehmen ...? Dazugehörig sein in der Fläche der Vernetzung ist an die Stelle der zerschnittenen Wurzeln getreten; das Diachrone, der Vertikalaufbau hängt in der Luft.» (21)

So infiziert die Vergesellschaftung die Beziehungen und macht sie zum Marktgeschehen. Die Kosmetik-Lehrerin will ihren auserkorenen Perser

erst noch darauf testen, ob sich eine solche Beziehung auch für sie lohne: «Lohnt, verstehst du, ob es sich lohnt. Du weißt ja, daß wir Deutschen immer fragen, was bringt uns das ein, wo steckt da der Gewinn, was profitier ich persönlich davon.» (48) Und auch die Sexualität als Sphäre, wo die Natur angesichts gesellschaftlicher Freizügigkeit sich unverdeckt Bahn zu brechen scheint, ist tatsächlich dem gesellschaftlichen Diskurs unterworfen, der subtil und unausweichlich an die Stelle der alten Sittengesetze getreten ist. Sie ist zum Serienprodukt des *Liebe machens* verkommen, gerade kein Ausdruck natürlicher Bedürfnisse, sondern ein Bereich, in dem es «von falschen Faxen und Formen, von Nummern und Stielen, von *Gesellschaft* nur so wimmelt.» (42)

### *Sprache, Text, Subjekt*

Die Problematik von Liebe und Beziehung ist gleichzeitig ein Sprachproblem. Die Passanten-Welt ist begleitet von beständigem Geplapper und Gemurmel, das die Beziehungen in die gesellschaftlichen Diskurse hinein verflüchtigt, in Situationen von Liebe aber nur unpassend werden kann. In der Begegnung des Beobachters mit einem Mädchen versiegt hinter ihrem «Schwall der Worte jede Kraft der Erwiderung» (23). Dennoch hält er in «eingebildetem, stürmischem Verliebtsein» an der Begegnung fest, «beredet» ihren Körper mit Zärtlichkeiten und nimmt schließlich an sich selbst das Versagen der Sprache wahr, ihren Wechsel «von Tisch zu Bett, von Meinung zu Geständnis, von Verkünden zu Flüstern, von Wissen ins Stammeln.» (23) In seinem Beharren auf der Leidenschaftlichkeit insistiert der Beobachter auf einen Bereich des sprachlich nicht Fassbaren, des eigentlichen Irrationalen der Liebe, das sie zur «gründlichen Gefahr» (14) für das Gemeinwohl macht. Als diskursiver Code verweist die leidenschaftliche Liebe auf einen Bereich des Nicht-Diskursiven, dem sich die Sprache kaum nähern kann. Die zwischen Code und Leben bestehende Kluft verhindert die Sprache, produziert sie aber auch – als Interjektion, in der das Lacan'sche «Imaginäre/Unbewußte im Prinzip nicht einverstanden mit dem, was *wirklich* gesprochen wurde», (69) hervorbricht, als Arbeit am Code im künstlerischen Schaffen. Schreiben ist motiviert vom Zustand der Abwesenheit: «Alles fehlt, wo der Buchstabe ist.» (79) Die Sprache der Liebe ist eine Sprache der Abwesenheit. Sie ist dort, wo der Diskurs versagt. Sie ist eine Sprache, die das zu Sagende ausspricht, ohne es «nach den Gesetzen der Grammatik und der Alltagsvernunft zu gliedern» (147). «Die unmögliche, unangemessene, unmittelbar anspielende und sich jeder gewollten Direktheit entziehende Sprache der Liebe» ist, so formuliert es Julia Kristeva, «Literatur.»<sup>15</sup>

Die Position des Literaten reflektiert der Ich-Beobachter breit in einem der sechs Kapitel, die *Paare*, *Passanten* einteilen. Der Titel «Schrieb» ver-

weist es auf das Ich des Literaten, der den Leserinnen und Lesern als urteilsicher und elitär bekannt ist. Im Nachdenken über das Schreiben allerdings wird das Subjekt sich zunehmend fraglich. Das schreibende Ich braucht die Abschottung, um sich gegen die Vergesellschaftung zu wehren. Es braucht die Sprache, um die Einsamkeit auszuhalten. «Nur die *Sprache*, sagte er sich, hat dich bisher diese wie immer auch elende Einsamkeit überhaupt ertragen lassen.» (78) Doch die Sprache bedroht das abgeschottete Ich schließlich auch: «Du hast ja keine Ahnung, was geschieht, wenn diese Sprache einmal Alles von dir fordert und bis auf den scheinbarsten Huscher fast gänzlich wegfällt. ... Du hast ja keine Ahnung, wie du dann wohl sitzen und kauern mußt, wenn erst die Worte unter sich, du aber ausgeschlossen und erkenntnislos.» (78) Das im Geniegestus des überlegenen Erzählers behauptete Ich – geschützt von vorangegangenen Gewährleuten wie Kleist, Hölderlin, Nietzsche, Kafka, Celan oder Artaud – gleitet beim Nachdenken über das Schreiben ins Er und droht sich schließlich im Text zu verlieren: «Er will Text sein und weiter nichts.» (78) Früh hat Botho Strauß subjektkritische Konzepte nachvollzogen, wie sie in Frankreich seit Ende der 60er Jahre mit Namen wie Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan oder Julia Kristeva verbunden sind.<sup>16</sup> In der Vergesellschaftung, in der Vielzahl an Texten, im eigenverfassten Text als Ansammlung von Symbolen verliert das Ich seine Eigenständigkeit. Wie die Suche nach dem *einen* Partner, ist auch das Finden von Identität kein zielführendes Unternehmen: «Die Identität, nach der man *sucht*, gibt es nicht. Abgesehen von einigen äußeren, behördlichen Erkennungsmerkmalen gibt es nichts, was für die Existenz eines zusammengefassten Einzelnen spräche.» (135f.) «Ich schreibe» wird zur problematischen Aussage, zum unpersönlichen «Schrieb». Wie die Liebe kennzeichnet die Sprache ein Begehren, das sich verselbständigt: «Man schreibt nicht über etwas, man schreibt *es*; man liebt nicht jemanden, man liebt sie (die Liebe).» (79) Sprache wie Liebe versprechen die Rettung des Subjekts und bedrohen gleichzeitig seine Existenz.

### *Gelingende Liebe?*

Das Ich des Schreibers präsentiert sich dergestalt gleichzeitig fragil und selbstsicher. Es bietet neben der Sprachkritik, die gleichzeitig Vernunftkritik ist, eigentlich unvereinbar eine Einteilung der Welt in dichotomischen Denkmustern: «Ein binärer Code teilt die beobachtete und erzählte Welt wertend in den einzelnen und die Masse, in Schweigen und Reden, Vergangenheit und Gegenwart, Ursprung und Verfall, authentische Liebe und aufgeklärte Beziehung und so fort.»<sup>17</sup> Keine Versöhnung deutet sich an. Der wohl meistzitierte Satz aus *Paare, Passanten* steht ebenso beiläufig wie Aufmerksamkeit erregend in Klammern: «(Ohne Dialektik denken wir auf

Anhieb dümmer; aber es muß sein: ohne sie!)» (89) Da ist kein Glaube mehr an die dialektische Synthese, die die Gegensätze im Fortschritt überwindet. Gegen das Hegel'sche «Sowohl-Als-Auch» steht Kierkegaards «Entweder-Oder», dessen Spannung nicht aufgelöst werden kann. Es gibt keine «rührende Freude an Paradoxien, verfänglichen Gescheitheiten und ähnlichem Geleucht in dem Gesicht des Maelstroms.» (147) Möglicherweise kommt eine Lösung dort in den Blick, wo man sie aufhört, finden zu wollen. Der Appell auf Sinn zu verzichten, «viel unsinniger werden» (147) führt *Paare, Passanten* hin zum Schluss in Venedig – der Stadt, die die Menschen vom Heute sofort isoliert. Gleichsam als Überschrift steht das Fragment: «... dies alles wissen und dies Wissen auf sich beruhen lassen, war eins.» (155)

Der Verzicht auf Wissen korreliert mit der Einsicht, dass auch Identität nicht letztlich gefunden werden kann, was der Beobachter schließlich theologisch deutet. Identität ist «eine abgesunkene Glaubensfrage, so wie man früher um «seinen Gott» rang. Trotzdem schmerzt jedes Mal, wenn man die inbrünstige Phrase von der Identität hört, der Anklang an Gott bzw. der Mißklang der Selbstvergottung, die das kleine, das freie und armselige Subjekt sich herausnimmt.» (136f.) Vor diesem das Selbst überfordernden Größenwahn rettet der Glaube an Gott, der tatsächlich befreiend wirkt. «Es ist lachhaft, ohne Glauben zu leben.» (137) Denn das drängt die Menschen zur Suche nach einer endgültigen Identität, einer dauerhaften Leidenschaft, dem höchsten Wissen. Wieder erinnert die Lösung an Kierkegaard, für den die Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit, in der die menschliche Existenz steht, nicht auflösbar ist. Aber sie wird dort lebbar, wo man sich im Glauben an Gott davon befreit, «verzweifelt man selbst sein» zu wollen und die Spannung als zum Leben gehörig annimmt.<sup>18</sup> Statt dem eingebildeten Abschlusshaften ist Gott «von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können.» (137) Ist so auch die «kluge» Liebe, eine «unerfüllte Liebe» (88), die um die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung weiß und eben darin die Distanz zum Anderen und damit auch die Liebe in die Zeit hinein rettet?

Bei allem Pessimismus findet sich die Verbindung von Beziehung und Liebe in *Paare, Passanten* dennoch. Da ist das Übersetzer-Pärchen, das sich in der mit Büchern und Zeitschriften vollgestopften Neubauwohnung ganze Weltbilder-Duelle liefert. In immer neuem Spiel wechseln sie die Positionen von links und rechts, von Optimismus und Pessimismus, tauschen in einer Fülle von Szenarien und Konflikt-Modellen die Argumente. «Man könnte geradezu von einem l'art pour l'art des reinen Opponierens sprechen, wäre da im Kern des Ganzen nicht ein einziger Eifer, der beide antreibt – eine kluge, unerfüllte Liebe, stark wie am ersten Tag, die sich erhält und gedeiht bei zugezogenen Vorhängen, im erquickenden Strom der Informationen, im warmen Zuhause der Weltbilder.» (30) Wie schon für das Ich des Dichters

scheint auch hier die Abgeschlossenheit die Flüchtigkeit aufzuhalten. Das Aufnehmen des Außen im Spiel mindert den Ernst der Diskurse und führt die Vergesellschaftung ad absurdum.

Schließlich entdeckt der Beobachter ein etwas schrullig anmutendes, eigentlich spießiges Pärchen in einer Milieukneipe. Man möchte schon höhnisch lächeln über die das Abenteuer suchende Frau, die ihre Pelzmütze auf dem Kopf behält und mit ihrem Mann Blicke tauscht, die sie «wohl «vielsagend» nennen» (18) würden. Doch der Beobachter fährt dazwischen. Sie sind «gut miteinander», sie halten sich in ihren unsicheren Umarmungen dennoch fest. Der Beobachter sieht keine Entfernung der beiden voneinander, und gibt vielleicht eine Erklärung: «Die beiden waren immer bereit, über die Unvollkommenheiten der Liebe *gemeinsam* zu kichern.» (18)

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ulrich BECK/ Elisabeth BECK-GERNSEHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/Main 1990, 7.

<sup>2</sup> Ebd., 105.

<sup>3</sup> Botho STRAUß, *Rumor*, München/Wien 1980, 149.

<sup>4</sup> Klaus MODICK, *Das Fragment als Methode. Zum Bauprinzip von «Paare, Passanten»*, in: Text + Kritik 81 (1994) 72–79, hier 74.

<sup>5</sup> Botho STRAUß, *Paare, Passanten*, München–Wien 1981. Hier zitiert nach München 2004, 55.

<sup>6</sup> Klaus-Michael HINZ, *Der schwatzhafte Physiognomiker. Bemerkungen über ein Leitbild*, in: Text + Kritik 81 (1994) 80–86, hier: 82.

<sup>7</sup> Moray MCGOWAN, *Schlachthof und Labyrinth. Subjektivität und Aufklärungszweifel in der Prosa von Botho Strauß*, in: Text+Kritik 81 (1994) 55–71, hier, 60.

<sup>8</sup> Ebd., 61.

<sup>9</sup> Charles BAUDELAIRE, *A une passante*, in: DERS., *Les Fleurs du Mal*, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, hg. v. Friedhelm Kemp/Claude Pichois, Bd. 3, München 1975, 244.

<sup>10</sup> Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982), Frankfurt Main 1994, 71–96.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Julia KRISTEVA, *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/Main 1989, 9–60.

<sup>12</sup> Reinhard SIEDER, *Eine kurze Geschichte der Liebe*, in: DERS., *Nach der Liebe die Trennung. Die Krise der Intimität in der westlichen Welt* (im Druck). Das Kapitel ist veröffentlicht auf: <http://wirtges.univie.ac.at/Sieder/>

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> KRISTEVA, *Geschichten von der Liebe*, 9.

<sup>16</sup> Vgl. Stefan WILLER, *Botho Strauß zur Einführung* (Zur Einführung 217), Hamburg 2000, 64f.

<sup>17</sup> Thomas ANZ, *Modern, postmodern? Botho Strauß' Paare, Passanten*, in: *The German Quarterly* 63 (1990) 404–411, hier 405.

<sup>18</sup> Vgl. Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1997, 87f.



GEORG ESSEN · NIJMEGEN

## GOTTES TREUE ZU UNS

*Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*

1. *Das Anfangenkönnen als der Ursprung von Geschichte.  
Phänomenologische Annäherungen*

Weil bekanntlich aller Anfang schwer ist, mache ich aus meiner Anfangsverlegenheit eine Tugend und beginne – mit dem Anfang. Es steht nämlich zu vermuten, daß es auf die Schwierigkeit des Anfangenkönnens zurückzuführen ist, warum es so etwas wie «Geschichte» gibt. «Anfang» meint gewöhnlich das Erste, das eine Reihe von Erscheinungen, seien es Zustände oder Ereignisse, eröffnet. Doch ist es uns mitten im Fluß der Zeit überhaupt möglich, einen Anfang zu setzen? Schlechthin anfangslos ist unser an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle gesetzter Anfang offenkundig nicht, weil sich mit ihm unausweichlich die Frage nach seinen Voraussetzungen und Vorbedingungen einstellen wird. Die Möglichkeit, einen Anfang zu setzen *ex nihilo*, ist uns nicht gegeben, sondern bleibt dem vorbehalten, von dem gleich die Rede sein wird. Für uns nämlich gilt: Noch den Anfang müssen wir als die Folge eines Grundes, als die Wirkung einer Ursache oder doch zumindest als das Nachher mit Bezug zu einem Vorher begreifen. Wer aber den zeitlichen Anfang auf seinen ermöglichenden Grund beziehungsweise seine zeitlichen Voraussetzungen hin bedenkt, fragt in die Geschichte hinein. Dies muß nicht unbedingt in der Absicht geschehen, die Anfangshaftigkeit des eingetretenen Anfangs bestreiten zu wollen, obwohl sich dieser Eindruck nahezu unausweichlich aufdrängen wird, wenn wir erst einmal damit beginnen, das Bedingungsgefüge des Anfangs zu erschließen. Wenn freilich das, was Anfang heißen soll, aus seiner Vorgeschichte vollständig erklärt werden und abgeleitet werden könnte, wäre kein Anfang.

*GEORG ESSEN, Dr. theol., geb. 1961 in Kevelaer am Niederrhein; Studium der katholischen Theologie und Geschichte in Münster und Freiburg/Br.; 1994 Promotion und 1999 Habilitation; Seit 2001 Professor für Dogmatische Theologie an der Faculté der Theologie Nijmegen (NL); seit 2006 zusätzlich Professor für Religions- und Kulturtheorie an der Faculté der Religiewetenschappen Nijmegen (NL) sowie Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut, Essen.*

Also werden wir ihn auf jeden Fall so zu denken haben, daß mit ihm etwas beginnt und initiiert wird, was zuvor noch nicht gewesen... Mit ihm tritt etwas Neues in die Zeit ein, das sich vom Bisherigen zumindest unterscheidet. Folglich eignet dem Anfang die Macht, ein Ende heraufzuführen: der Anfang hat Unterbrechungscharakter. Zugleich aber stiftet ein Anfang auch einen Zusammenhang zwischen dem, was hinter einem liegt, und dem, was durch seine Intervention beginnen soll. Dann wäre das durch den Anfang neu Initiierte so etwas wie eine Kurskorrektur, ein Zurechtbringen von dem, was in der Vergangenheit falsch oder, wie man zu sagen pflegt, schief gelaufen ist.

In jedem Fall aber spricht der Anfang ein Urteil über das Bisherige; er hat ein Interesse daran, etwas anders zu machen als zuvor. Durch ihn wird das Vorangegangene zur Vergangenheit erklärt. Aber abgeschlossen und definitiv beendet ist die Vergangenheit damit noch keineswegs. Denn indem wir in der «Jetztzeit», der Gegenwart, den Anfang setzen, erheben wir das Vergangene in den Rang, Vorgeschichte des Anfangs zu sein. Dies bedeutet: «Anfang» ist ein korrelativer Begriff, der nicht gebildet werden könnte ohne den Rückblick auf das, demgegenüber er Anfang ist... Insofern auch scheinen wir das Neue, das im Anfang initiiert werden soll, nur verstehen zu können, wenn wir diesen zwar nicht abgrenzen von seiner Vorgeschichte, so doch zumindest auf diese beziehen. Das Wissen um den Anfang setzt mithin ein Wissen davon voraus, wovon dieser sich unterscheidet beziehungsweise abgrenzt, um berechtigterweise als Anfang bezeichnet werden zu dürfen. Anders gewendet: Meine eigene Gegenwart, in der ich jetzt den Anfang setze, begreife ich nicht ohne ihre Vergangenheit. Insofern ist der Anfang Ursprung meines Interesses an Geschichte.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns, noch vorgängig zu ihrer wissenschaftsförmigen Verfaßtheit, darauf besinnen, was Geschichte ist.<sup>1</sup> Sie ist keineswegs mit der Vergangenheit schlechthin identisch. Geschichte gibt es vielmehr erst dort, wo die Vergangenheit vergegenwärtigt wird. Dies geschieht dadurch, daß das Vergangene – seien es einzelne Ereignisse oder Ereigniszusammenhänge – im Medium der Erinnerung auf die Gegenwart bezogen und dabei ein innerer Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart erzählend gestiftet wird. Geschichte ist, mit anderen Worten, Vergangenheit als Gegenwart und ist Ausdruck eines Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen!

Warum aber macht es für uns Menschen eigentlich «Sinn», die Vergangenheit in Geschichte zu «verwandeln»? Daß es so etwas wie Geschichtsbeußtsein gibt, ist wesentlich begründet im gegenwärtigen Orientierungsbedürfnis eines zeitlich existierenden Subjekts, das sich in ein qualifiziertes Verhältnis zur Vergangenheit setzt, weil es die Zeit erfährt als den drohenden Selbstverlust im Anderswerden seiner Welt und seiner selbst. Indem nun

über Zeiterfahrungen Sinn gebildet wird, wird gewissermaßen Widerspruch eingelegt gegen die Erfahrung von Zeit als Negation und Verlust. Dies wiederum geschieht, wie gerade angedeutet, im Medium der Erzählung, durch die das in der Erinnerung präsente Vergangene auf die Gegenwart bezogen wird. Dies macht in dem Maße «Sinn», wie Erfahrungen der Vergangenheit auf die gegenwärtige Lebenspraxis bezogen werden können, um dort das Erkennen, Handeln und Leiden der Menschen zu orientieren. Historisches Denken stellt somit ein Orientierungswissen bereit, um Erfahrungen und Erwartungen von Zeit so miteinander verknüpfen zu können, daß wir Menschen uns im Fluß der zerbrechenden Zeit nicht verlieren.<sup>2</sup> Insofern widerspricht das Interesse an Geschichte ausdrücklich unseren gewiß vielschichtigen Erfahrungen von Zeit, in denen es den erfüllten Augenblick ebenso gibt wie die triste Langeweile. Es gibt das Glück des Augenblicks und das erstaunte Wissen um Treue und Verlässlichkeit in «schwierigen Zeiten». All das aber ist vom Vergehen bedroht, steht unter dem Vorzeichen befristeter Zeit und geht einher mit der ängstigenden Furcht vor Verlust und Untergang. Wer, mit anderen Worten, die Zeit begreifen lernt als vorübergehende und vorübergegangene Sukzession gelebten Lebens, wird zugleich aufmerksam dafür, daß Zeiterfahrung immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, der die vielfältigen Einsichten und Erfahrungen des eigenen Lebens integrieren und auf sich selbst, seine Identität mithin, beziehen will. Vor diesem Hintergrund – darauf will ich hinaus – kann, bezogen auf das Vergehen der Zeit, das Interesse an Geschichte ineins als das Interesse an Kontinuität verstanden werden. Geschichte und Geschichten sind Kontinuitätsvorstellungen, die einen Zusammenhang entwerfen, der «das Vergangene als Einzelnes und bestimmtes Begrenztes in ein Ganzes aller möglichen Bestimmungen» einbezieht<sup>3</sup>. Mit diesem Interesse an Kontinuität entspricht das Geschichtsbeußtsein dem Bedürfnis des Menschen nach einer verlässlichen und beständigen Orientierung in der Welt. Unabweisbar ist nämlich sein Interesse an einer Zusammenbestimmung all dessen, was ihm widerfährt, und ebenso sein Versuch, die Widerfahrnisse seines Lebens in den Verlauf einer kontinuierlichen Geschichte zu bringen. Der biographische Rückblick in Krisensituationen, der sich nicht von ungefähr in Erzählungen niederschlägt, ist Ausdruck eines zutiefst menschlichen Kontinuitätsbedürfnisses, das noch das Zweckwidrige und Sinnlose in den eigenen Lebensentwurf integrieren will: Kontingenzbewältigung durch narrative Identitäts- und Sinnstiftung mithin!

Wer in der gerade beschriebenen Weise jedoch Geschichte als Kontinuität begreift und sie folglich *teleologisch* interpretiert, wird mit einer ganzen Reihe fundamentaler Probleme konfrontiert. Wenn wir, ohne dies näher

ausführen zu müssen, voraussetzen, daß der Begriff der Geschichte, und zwar im Unterschied zu dem der Natur, wesentlich das Kommerzium menschlicher Freiheiten ist, das unter den Bedingungen einer zeitlichen Realisierung steht, hat das Folgen für den Begriff des Handelns und damit auch für das Vermögen des Menschen, einen Anfang zu setzen. Handeln ist ein hochkomplexer Zusammenhang, der unterschiedliche Momente auf sich vereinigt. Das menschliche Handeln ist, seinem Grundbegriff nach, zu denken als ein (durch Reflexion) vermittelter Vorgang, in dem ein Handlungssubjekt seine Handlungsintention auf ein Ziel hin ausrichtet und dabei Mittel zum Zweck werden läßt, um das angestrebte Ziel erreichen zu können. Nun beschreibt allerdings der Weg von der gewollten Intention zu ihrer schließlichen Realisierung einen Handlungsbogen, der unter einer Bedingung steht, die man mit *Wilhelm Busch* auch so formulieren kann: «Denn erstens kommt es und zweitens anders als man denkt!» Jedenfalls garantiert die Handlungsintention, die vorgreift auf das Handlungsziel und es bereits antizipiert, nicht bereits seine Realisierung. Denn um seine Intention real werden zu lassen, muß sich das Handlungssubjekt auf die Geschichte als System konkreter Freiheiten einlassen und hat sich damit aber bereits unter Notwendigkeiten begeben. Es tritt nämlich ein in den Raum der Geschichte, baut auf den Gestaltungen anderer Freiheiten auf und tritt in Verhältnisse ein, in denen Freiheiten bereits übereinander verfügen. Der Handelnde taucht gewissermaßen ein in einen Fluß von Ereignissen in der Welt, von welcher er nur ein Teil ist. Ja, es besteht sogar die Möglichkeit daß zweckrationales Handeln durch die Geschichte ad absurdum geführt wird. Dies bedeutet, daß der tatsächliche Geschehensverlauf, wenn überhaupt, nur in den seltensten Fällen dem idealtypisch entworfenen Handlungsbogen entsprechen wird.

Ist aller Anfang vergebens? Bereits der Blick in die eigene Lebensgeschichte macht uns schmerzlich darauf aufmerksam, wie schwer es vielfach ist, überhaupt einen Anfang zu machen. Es gibt Menschen, denen es nicht gelingt, sich aus den Banden der eigenen Herkunftsfamilie zu lösen und also endlich anzufangen, selbstbestimmt zu leben. Statt dessen ist ihr Lebensgefühl dadurch bestimmt, daß sie in Erfahrungen und Schicksalen verstrickt sind, die, manchmal sogar über Generationen hinweg, wie ein Alpdruck die Mitglieder der Familie niederhalten. Geschichte, die nicht vergehen will und deshalb das Anfangen verhindert...

*Friedrich Nietzsche* hat den «Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben» gewogen und gelangte zu der Überzeugung: Es gebe «einen Grad, Historie zu treiben und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet!»<sup>4</sup> Dabei hatte Nietzsche seine eigene Gegenwart im Blick, das Zeitalter des Historismus, das mit sich nichts mehr anzufangen wußte, weil es darunter litt, zuviel Geschichte zu haben. Vom Nachteil ist

die, wie er sie nennt, «antiquarische Art» der Historie. Sie nämlich umtanzt die große Vergangenheit «götzendienlich und mit rechter Beflissenheit» und bietet «das widrige Schauspiel einer blinden Sammelwuth, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen. Der Mensch hüllt sich in Moderduft». Darüber aber vergißt, folgen wir Nietzsche, die Historie die eigene Gegenwart: «Sie versteht eben allein das Leben zu bewahren, nicht zu zeugen; deshalb unterschätzt sie», so Nietzsche weiter, «immer das werdende, weil sie für dasselbe keinen erratenden Instinct hat [...] So hindert [sie] den kräftigen Entschluss zum Neuen, so lähmt sie den Handelnden, der immer, als Handelnder irgendwelche Pietäten verletzen wird und muss»: «laßt die Todten die Lebendigen begraben»<sup>5</sup>. Gegen die impertinente Aufdringlichkeit der Vergangenheit empfiehlt Nietzsche das «Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden»<sup>6</sup>. Dieser «Hülle des Unhistorischen» bedürfe der Mensch, weil er sonst nie wagen würde, anzufangen. Er wäre unfähig zu handeln, weil es innovatorisches, der Zukunft zugewandtes Handeln ohne den Mut der Unterbrechung nun einmal nicht gibt...

Aber seien wir auf der Hut! Geschichte vergeht nicht dadurch, daß sie verdrängt wird. Darauf hat *Sigmund Freud* aufmerksam gemacht, sofern er den psychoanalytischen Prozeß (der im Verhältnis zwischen dem Therapeuten und dem Klienten initiiert wird und sich im Medium von «Übertragung und Gegenübertragung» vollzieht) vornehmlich durch diese Strukturmerkmale gekennzeichnet sieht: Lebensgeschichtlich verdrängte traumatische Erlebnisse oder Konflikte sollen dadurch bewältigt werden, daß sie wiederholt, affektiv erinnert und durchgearbeitet werden. Anzufangen, ein selbstbestimmt handelndes und verantwortliches Subjekt zu sein, scheint deshalb auch zu bedeuten, mit der Anwesenheit von Vergangenheit leben zu lernen. Es gibt sie nicht, die vermeintliche «Stunde Null», mit der vermeintlich alles ganz neu und anders anfängt. Ein schlechthinniges Anfangenkönnen bleibt uns Menschen verwehrt! Insofern macht gerade der, der es wagt, neu anzufangen, die manchmal bittere Erfahrung, daß es gerade den Anfang nicht gibt ohne die Anwesenheit der Vergangenheit; eine Erfahrung, die dieses Eingeständnis mit sich bringt: «Was immer geschehen ist, ist geschehen, kann nicht wieder zurückgerufen werden; somit auch nicht umgeändert werden».<sup>7</sup>

## 2. Vorsehung Gottes. Theologiegeschichtliche Vergewisserungen

Der Anfang ist der Ursprung von Geschichte! Reden wir also von dem, zu dessen Begriff es geradezu gehört, anfangen zu können: «Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde gemacht» (Gen 1,1). Mit Gottes Anfangen ist nicht bloß der Anfang des Schöpfungsgeschehens, des ersten Werkes ge-

meint, sondern der Anfang, «den das im folgenden berichtete Schöpfungsgeschehen hinsichtlich des ganzen in der Priesterschrift geschilderten Geschichtsablaufs göttlicher Setzungen darstellt». Dabei geht es auch nicht eigentlich um den Anfang der Welt, sondern – um den Anfang Israels. Und zwar als exemplarische Geschichte: Israel als «Modell für den rechten Gang von Weltgeschichte als Heilsgeschichte». «Als Anfang» besagt demnach ein zweifaches: Gottes Schöpferhandeln ist die «Ermöglichung von Geschichte», ist «gründender Anfang». Aber zugleich ist es «verpflichtender Anfang»: Im Schöpferhandeln setzt Gott «zugleich das normierende Urbild für das Gelingen von Geschichte als einem sich in der Zeit ereignenden Zusammenleben der Lebewesen in den ihnen ermöglichten Lebensbereichen».<sup>8</sup> Aber auch dies gehört für die biblische Rede von Gott insgesamt zusammen: Der Schöpfergott ist zugleich der Rettergott und umgekehrt. Gott setzt immer wieder einen neuen Anfang, für den sein «Bogen in den Wolken» ebenso das Zeichen ist (Gen 9,1-17) wie sein Bundesschluß mit Israel: Gottes Selbstverpflichtung, seinen Verheißungen treu zu bleiben und durch die unerschöpfliche Bereitschaft, immer wieder dann anzufangen, wenn wir am Ende sind: Noah und Abraham, der Auszug aus Ägypten, die Rückkehr aus dem babylonischen Exil... Wo Gott den Anfang setzt, legt er seine Verheißung mit hinein, zu vollenden, was durch ihn begonnen wurde.

Und im Neuen Testament? «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Im Anfang war es bei Gott... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,1.14). Und was soll als Zeichen dienen für diesen Anfang? «Ihr werdet ein Kind finden...» (Lk 2,12); ein Kind, das, um nur einige wenige Zeugen zu nennen, für Augustinus, Immanuel Kant und schließlich für Hanna Arendt Symbol für das menschliche Anfangenkönnen überhaupt gilt.<sup>9</sup>

Es scheint allerdings das Thema zu verfehlen, wer sich dem Vorsehungsgedanken vom Begriff des Anfangens her nähern will. Denn die christliche Lehre von der Vorsehung hatte sich, deutlich beeinflusst von der Stoa, auf den Ursprung der Welt konzentriert.<sup>10</sup> Im Rückgang auf die von Gott beim Schöpfungsakt eingestiftete Ordnung sollte Gottes vorsehende Fürsorge ergründet werden. Die Folge war, daß die Vorsehung begriffen wurde als der göttliche Weltplan, der unter dem rational einsehbaren Weltgesetz steht. Auch wenn die Rede von der «Hellenisierung des Christentums» kaum mehr sein dürfte als Polemik, hinterläßt der patristische Befund einen zwiespältigen Eindruck. Zwar wird das «Weltgesetz», genauer: der Logos, der die Welt zur Einheit eines «Systems» zusammenordnet, von den christlichen Theologen der Kirchenväterzeit durch seine Identifikation mit Christus «personalisiert». Und in der alexandrinischen Theologie wird die hellenistische Logospekulation trinitätstheologisch reformuliert. Leitend ist hier der Gedanke, daß der Vater seine Schöpfung durch den Logos und den Geist

ins Dasein gerufen hat, im Sein erhält und ihrer Vollendung entgegenführt. Zudem tragen die patristischen Theologen eine gegenüber der Stoa wesentliche Korrektur in den Vorsehungsgedanken ein, indem sie entschieden an der menschlichen Freiheit festhalten. Für die Logospekulation insgesamt und entsprechend auch für den Vorsehungsgedanken bleibt freilich die kosmologische Frage nach der Weltentstehung und -ordnung leitend. Dies wiederum hat die Vorstellung zur Folge, daß Gott seine Weltregierung dadurch ausübt, daß er das Weltganze als wohlkomponierte Harmonie geschaffen und folglich alles einer zweckhaften Ordnung unterstellt hat.

Die kosmologische Engführung des Vorsehungsbegriffs wird jedoch bei *Augustinus*, wie bereits bei *Irenäus von Lyon*, *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* heilsgeschichtlich dynamisiert. Zum einen geschieht dies durch den Gedanken, daß der Logos in Jesus von Nazareth erschienen ist. Die Bedeutung dieser Einsicht liegt vor allem darin, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes als das Bezugsfeld des Vorsehungsbegriffs in den Blick kommt. Doch können diese Ansätze, auch dies gehört zum komplexen theologiegeschichtlichen Befund, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die patristischen Theologen insgesamt kaum vom hellenistischen Verständnis des Göttlichen als notwendigem ontologischen Grund der vorhandenen Wirklichkeit lösen konnten. Auch die philosophische Vorgabe, mit dem Gottesbegriff seine wesenhafte Unveränderlichkeit verbinden zu müssen, wurde nicht wirklich produktiv bewältigt. All dies zusammengenommen hat jedenfalls zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, die «göttliche Weltregierung» zurückzubinden an die schöpferische Freiheit Gottes in seinem spontanen und kontingenten Geschichtshandeln.

Diese Denkformproblematik sollte die weitere Entwicklung der christlichen Vorsehungslehre nachhaltig prägen, wenn nicht gar belasten. Doch darauf kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, und mein nun folgender Hinweis auf *Thomas von Aquin* geschieht denn auch allein in systematischer Absicht<sup>11</sup>. Die thomanische Vorsehungslehre unterscheidet zwischen der Vorsehung im strengen Sinne und ihrer zeitlichen Aus- und Durchführung. Die ewige *providentia* ist bei Thomas eine Wesenseigenschaft Gottes und wird den immanenten göttlichen Tätigkeiten, dem Intellekt und dem Willen, zugeordnet. Der Weltplan ist die gefügte Ordnung, die aus dem praktischen Intellekt Gottes hervorgeht. Vorsehung ist definiert als der «im Geist Gottes bestehende [...] Plan der Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel»<sup>12</sup>. Dieses Ziel aber ist nach Thomas Gott selbst, der sich in souveräner Freiheit dazu bestimmt hat, das Letztziel seiner Schöpfung zu sein. Von diesem ewigen «Plan» unterscheidet Thomas nun dessen «Ausführung» in der Zeit – die *executio* beziehungsweise *gubernatio*. Während die Vorsehung der immanente Akt der «planenden», d.h. der erkennend-wollenden Hinordnung der Schöpfung auf ihr Ziel ist, ist die *executio* die Ausführung dieses

Schöpfungs- und Heilsplanes unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte. Im Plan Gottes von Ewigkeit her intendiert, ist die *executio* gleichwohl von ihm zu unterscheiden. Indem Thomas die Vorsehung selbst dem praktischen Intellekt Gottes zuordnet, unterstreicht er die Innovationsmacht der Freiheit Gottes, für seine Schöpfung einen Heilsplan vorzusehen. Und die Zwischenbestimmung, daß der Entschluß zur *executio* zu unterscheiden sei von der sich geschichtlich realisierenden *gubernatio*, schärft das Bewußtsein für die freie, nur durch Selbstbestimmung verfügte Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen. Gott unterliegt in seinem Entschluß zur «gubernatio» keiner Bedürftigkeit und inneren Notwendigkeit.

Es wäre nun reizvoll, meine gewiß prospektive Interpretation der thomastischen Vorsehungslehre einzulesen in die durch *Wilhelm von Ockham* und zuvor bereits durch *Duns Scotus* vorbereitete Überwindung der aristotelischen Denkform.<sup>13</sup> Denn noch konsistenter als bei Thomas findet sich bei ihnen eine Zuordnung von Intellekt und Wille, die der biblischen Rede von der Spontaneität des als Liebe bestimmten göttlichen Willens philosophisch zu entsprechen vermag. Trotz seiner Ambivalenz wäre auch der Hinweis aufzugreifen, daß zur *potentia absoluta* die Fähigkeit gehört, jede existierende Ordnung zu überschreiten. Wichtig ist dieses Argument im Vorblick auf die deistisch verkürzte Vorsehungslehre des neuzeitlichen Rationalismus. Denn sie weist, zumindest tendenziell, Gott die Rolle eines bloßen «Weltarchitekten» zu, führt auf ihn lediglich den Initialakt der Welturheberschaft zurück und verneint die Möglichkeit eines Eingreifens in das als ein Uhrwerk vorgestellte Weltgeschehen. Die nominalistische Spitze gegen einen Determinismus in all seinen philosophischen Spielarten besteht demgegenüber in dem Insistieren darauf, daß es keinen Widerspruch darstellen muß, daß Gott die Eigenständigkeit und Beständigkeit seiner Schöpfungsordnung respektiert und doch der ihr gegenüber freie bleibt; frei auch hinsichtlich seiner, wenn man so will, «Beweglichkeit», sich in die Geschehnisse der Welt innovativ und antwortend einzumischen. Bedenkenswert dürfte in diesem Zusammenhang auch der Versuch der scotistisch-nominalistischen Tradition sein, das prekäre Philosophem von der Unveränderlichkeit Gottes als die Identität Gottes mit sich selbst in der Kontingenz seiner Entschlüsse zu reformulieren. Von ihm her eröffnet sich nämlich die Möglichkeit, die unerschöpfliche Innovationsmacht Gottes mit der Unveränderlichkeit seines Heilsratschlusses zusammenzudenken und beide auf die Freiheit Gottes zurückzuführen: Gott steht, weil er treu ist, unveränderlich und beständig zu dem «Plan», den er von Ewigkeit her für seine Schöpfung vorgesehen hat. In dieser Treue wird er sich auch nicht davon «abhalten» lassen, ihn auszuführen. Dabei ist es allererst die im Theorem von der *potentia absoluta* festgehaltene Fähigkeit Gottes, in seiner freien Allmacht jede Ordnung spontan und gleichwohl geordnet zu überschreiten, die den Blick freigibt

für die je größeren Möglichkeiten Gottes, angesichts von Sünde, Leid und trigischer Verstrickung die Welt zu ihrem Heil zu führen.

#### 4. *Geschichtstheologische Perspektiven zur Lehre von der Vorsehung Gottes*

Blicken wir noch einmal auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück und setzen abermals ein bei den Überlegungen zum Anfang als dem Ursprung der Geschichte sowie bei den Ausführungen zum Verhältnis von Geschichte und Kontinuität. Die Geschichtstheologie ist der Ort im Ganzen der christlichen Theologie, in der versucht wird, sowohl die Kategorie des Anfangs als auch die der Kontinuität auf die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen mit dem Gott, der sich selbst geschichtlich mitgeteilt hat, zu beziehen.<sup>14</sup> Dabei ist die Geschichtstheologie – als Wissenschaft – dialektisch bezogen auf die Schriften und Erzählungen, in denen die Geschichte, die von Menschen gestaltet wird, verstanden wird im Horizont der Geschichtsmächtigkeit Gottes: Die Einheit dieser Geschichte gründet in der Selbigkeit des sich geschichtlich offenbarenden Gottes. Die Universalität dieser Geschichte wiederum wird verbürgt durch sein eschatologisches Heils- und Erlösungshandeln. Ihr Wesen aber besteht darin, das von Gott selbst eröffnete Bundesgeschehen zu sein, das den Menschen liebend frei- und ihn trotz seiner geschichtlichen Schuldverstrickung nicht fallen läßt. Die im Begriff des «Bundes» festgehaltene Deutung der Geschichte als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen führt wiederum zu einem theologischen Begriff von Geschichte als Ort intersubjektiv verbindlicher Praxis, in der der individualisierende Blick des einen Gottes den Menschen in eine Freiheit ruft, die Verantwortung bedeutet für sich und für den Nächsten. Ein letzter Hinweis gilt der im biblischen Monotheismus mitgesetzten Nichtidentifikation Gottes mit der Welt, die einen Weltbezug Gottes ermöglicht, der den Gedanken einer *positiven* Freilassung der Geschichte in ihre unableitbare Eigenständigkeit überhaupt zulassen kann. Das Bekenntnis zu dem Gott, der *ex nihilo* die Welt geschaffen hat, führt folglich zu einem Begriff von Säkularität, ohne den es die Geschichts- und Weltgestaltung freier Menschen nicht gäbe. Darum bietet die Schöpfungsdifferenz die Möglichkeit, das Eigenrecht der Profangeschichte anzuerkennen und die Autonomie der Geschichte als die von Gott selbst gewährte Eigenständigkeit zu begreifen.

In dieser Konsequenz reflektiert die Geschichtstheologie auf die eine große «Meta-Erzählung» des christlichen Glaubens. Diese wiederum folgt jenen Kriterien, die eingangs für einen Begriff von Geschichte genannt wurden, der im Medium der Erinnerung und im Modus der Erzählung Vergangenes in sinnstiftender Absicht auf die Gegenwart bezieht. Diese Erzählung ist die Grundgestalt des Glaubens, der in seiner je eigenen Gegenwart

ein Band stiftet zwischen dem Erfahrungsraum der Geschichte Gottes mit den Menschen und dem Erwartungshorizont der von Gott verheißenen eschatologischen Zukunft. Folglich kennt die von Christen erzählte Geschichte eine Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sofern und weil die Zukunft, für die die «Auferstehung allen Fleisches» erhofft wird, bereits angebrochen und Ereignis geworden ist in der Auferweckung des Gekreuzigten: Das Reich Gottes, jenes universale Reich der Zukunft also, in dem eschatologisch die Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten aufgerichtet sein wird, ist bereits angebrochen und ist Gegenwart geworden in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Diese Geschichte Jesu wird von Christen erzählt als die eschatologische und bereits jetzt wirksame Wende der Geschichte überhaupt. Die Kirche ist demnach zu begreifen als jene Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die die eschatologische Wahrheit der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen im Horizont der eigenen Geschichte anamnetisch aktualisiert, in ihrer Praxis von der schon angebrochenen Verheißung Zeugnis gibt und so zum «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» wird (LG 1).

Vor diesem Hintergrund kann die christlich verstandene Geschichte verstanden werden als ein sinnstiftender Umgang mit unserer Erfahrung der zerbrechenden Zeit. Dies bedarf freilich einer Präzisierung, weil bekanntlich auch die kluge Scheherazade dem König in tausend und einer Nacht Geschichten erzählte, um auf diese Weise dem drohenden Tod zu entkommen. Der vom christlichen Glauben beanspruchte Unterschied gegenüber einem «bloßen», genauer: fiktionalen Erzählen besteht jedoch darin, daß Christen «[...] nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt [sind], als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern [...] Augenzeugen [waren] seiner Macht und Größe» (2 Petr 1, 16). Der Anspruch auf Wahrheit, den das christliche Verständnis von Geschichte erhebt, besteht darin, daß der von Christen geglaubte Gott ein der Geschichte mächtiger Gott ist, der in ihr gehandelt hat und weiterhin handeln wird bis zum Ende aller Geschichte im Eschaton.<sup>15</sup>

Im Blick auf die infragestehende Vorsehungslehre ist deutlich geworden, daß der von ihr vorausgesetzte theologische Begriff der Geschichte den Rückgriff auf ein dem biblischen Bundesgedanken entsprechendes Denken verlangt. Dies bedeutet, daß der Begriff der Freiheit so auf den der Geschichte zu beziehen ist, daß wir die Geschichte insgesamt als durch das Kommerzium von Freiheiten konstituiert begreifen können. Denn nur, so die These, ein solches Verständnis der Geschichte ermöglicht es, die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso zu wahren wie die Gratuität der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Ersteres ist wichtig, weil nur so einsichtig werden kann, daß

der Geschichte eine entscheidende Bedeutung zukommt für die Bestimmung des Menschen und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist. Letzteres wiederum ist entscheidend, um die Freiheit Gottes im Geschehen seiner aller Geschichte mächtigen Selbstmitteilung festhalten zu können.

Vor diesem Hintergrund leuchtet, so meine ich, das bereits erwähnte Eintreten des Nominalismus für die Freiheit Gottes im Gegenüber zu der von ihm gestifteten Ordnung ein. Für die christliche Rede von der Vorsehung Gottes kann sich nur eine Denkform eignen, die Gottes Schöpfung, Geschichtshandeln und seine eschatologische Versöhnung als das unverfügbar Gegebene begreift, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt: «Gott aber», so *Friedrich Schelling*, «was man wirklich Gott nennt [...], ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann»<sup>16</sup>. Weil Gott angefangen hat, weil es einen «göttlichen Anfänger» gibt<sup>17</sup>, gibt es im theologischen Sinne Geschichte und können wir es wagen, anzufangen. Gott, der die ursprünglich schöpferische und darum geschichtsfähige Freiheit ist, eröffnet den Raum der Geschichte. Die Bestimmtheit, mit der Gott den Geschichtsraum eröffnet hat: «und siehe, es war sehr gut», verpflichtet uns Menschen zu einem geschichtlichen Handeln, das in Gottes geschichtseröffnendem Handeln seinen ermöglichenden und tragenden Grund erblickt und sich orientiert an den lebensspendenden Weisungen Gottes.

Allerdings, dies sei hinzugefügt, bedarf die abstrakt bleibende Thematisierung der Freiheit Gottes im Nominalismus einer entschlossenen Rückbindung an die Selbsterschließung der Freiheit Gottes in der Geschichte Israels und schließlich in Leben und Geschick Jesu. In der Geschichte des Alten und des Neuen Bundes nämlich fand sie ihre eschatologisch endgültige und für den Menschen sichtbar gewordene Gestalt, so daß der Glaube den offenbarenden Gott selbst als Liebe bekennt. Dieser Rekurs auf den Inhalt des christlichen Glaubens vereindeutigt und bewährt gerade dadurch, daß er die Bedeutung des Geschehenszusammenhanges aussagt, in dem Gott sich als die unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe offenbart hat, die unbedingte Schöpfungsabsicht Gottes, in seiner göttlichen Weltregierung die «Allmacht seiner freien Liebe» (*Karl Barth*) zugunsten seiner Geschöpfe wirken zu lassen, um sie zur Gemeinschaft mit ihm zu führen. Aus diesem Hinweis auf die Wesensbestimmung des christlichen Glaubens sind nun auch weitere Folgerungen für den Vorsehungsbegriff zu benennen, die sich vor allem aus der konstitutiven Geschichtsbezogenheit des Glaubens ergeben. Sie drängen darauf, die Vorsehung Gottes als Ausdruck seiner Geschichtsmächtigkeit zu deuten: Gott ist der Herr der Geschichte, der in der Kontinuität seines Heilshandelns den Zusammenhang der Geschichte von der Schöpfung bis zur Heraufführung des verheißenen neuen Äons stiftet

und verbürgt. Weil die genannte Grundwahrheit des christlichen Glaubens der Bestimmungsgrund für eine theologisch verantwortbare Vorsehungslehre darstellt, können wir Auskunft darüber geben, wie Gott seine Geschichtsmächtigkeit ausübt. Sie ist ja nichts anderes als das Implikat der universalen Herrschaft Gottes, die das Volk Israel in seinen machtvollen Taten erfahren hat und die in der Geschichte Jesu in unüberbietbarer Weise als unbedingte Liebe offenbar geworden ist.

Diese Bestimmung ermöglicht zunächst die Einsicht, daß die Geschichte insgesamt als das von Gott gestiftete Bundesverhältnis mit den Menschen zu begreifen ist und damit wesentlich als Freiheitsgeschehen. In seinem geschichtlichen Handeln, das ihn selbst und sein Wesen offenbart, hat Gott den Menschen zum freien Partner seiner Liebe erwählt. Dabei hat er sich, um der Achtung der menschlichen Freiheit willen, selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen und seinem Willen nur mit den Mitteln der Liebe Geltung zu verschaffen. Insofern haben wir die göttliche Vorsehung als einen Akt der Selbstbegrenzung der göttlichen Freiheit zugunsten der geschaffenen zu begreifen.<sup>18</sup> Dabei ist die in geschichtlichen Heilstaten für uns offenbar gewordene Verheißung Gottes der Horizont, der den Glauben an die göttliche Vorsehung prägt: Gottes Verheißung ist der Grund für den Glauben an sein Walten als Vorsehung, die ihrerseits als Gottes treuer und in seinen Möglichkeiten unerschöpflicher Wille aufgefaßt werden kann, freie Menschen, ja alle Geschöpfe zur Teilhabe an seiner Liebe zu führen.

Mit der geschichtlichen Erfahrung, daß Gott sich selbst dazu bestimmt hat, seine Geschichtsmächtigkeit als Macht seiner freien Liebe kundzutun, ist zugleich ein inhaltlich bestimmtes Kriterium für eine Hermeneutik geschichtstheologischer Aussagen gegeben, die die einer Vorsehungslehre als Orientierung dienen kann: Weil Gott seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihm in ihrem Verhalten frei entsprechen, kann von einem Wirken Gottes dort gesprochen werden, wo Menschen sich von seinem Willen beanspruchen lassen, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Darstellung zu bringen und das Subjektwerden aller Menschen zeichenhaft zu realisieren.

##### *5. Gottes offene Geschichte und die Frage nach einer eschatologischen Theodizee*

Die Überlegungen zu der menschlichen Zeiterfahrung, die unserem Begriff von Geschichte zugrunde liegen, stießen unter anderem auf die Aussage, daß die Erfahrung von Zeit immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität und der des Anderen ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, die

bewußt wird als Widerspruch zum Zerbrechen all dessen, was die Zeit hat bringen sollen. Eine Geschichte zu haben ist, so die bereits erreichte Einsicht, der Ausdruck des Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen. Insofern bestreitet das Geschichtsbewußtsein, was wie die reine Anerkennung einer Tatsache aussehen möchte: daß die Identität eines Menschen auch in der Weise unter dem Index der Zeitlichkeit steht, als er nicht in einer unmittelbar erlebten Gleichzeitigkeit zu all jenen Widerfahrnissen und Ereignissen existiert, die für den Prozeß seiner Identitätswendung von Bedeutung geworden sind. Die so gestellte Frage nach zeitübergreifender Identität gewinnt damit eine eschatologische Qualität, die von der Ewigkeit Gottes die *recapitulatio* alles Verlorenen und vom Tode Vernichteten erhofft. Die «Wiederbringung aller Dinge» – die *Anakephalaisis*<sup>19</sup> – ist Ausdruck der unbedingten Treue der schöpferischen Liebe Gottes zu allem, was er ins Dasein gerufen hat. Sie hat ihren ermöglichenden Grund in Gottes Ewigkeit, die als die aller Zeit mächtige Wirklichkeit nicht nur keine Zukunft, sondern auch keine Vergangenheit außer sich hat. Insofern artikuliert sich in der Lehre von der *recapitulatio mundi* in der Tat ein Heilsuniversalismus, weil ihr zufolge Gott alles, was er geschaffen hat, im Eschaton vor sein Angesicht rufen wird.

Der tiefe Ernst der Lehre von der «Wiederbringung aller Dinge» liegt ohne Zweifel in der Hoffnung der Opfer der Geschichte auf den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit durch die Resurrektion alles Verlorenen. Aber muß die eschatologische Heimkehr des Alls in Gestalt der *recapitulatio* nicht die Konsequenz nach sich ziehen, daß das Leid der Endlichkeit, die Erfahrung des Bösen und der Schmerz der Negativität nivelliert werden? Dann aber wären die Opfer der Geschichte ihrer menschlichen Würde beraubt, weil am Ende doch die Henker über sie triumphieren würden. Den Tätern aber bliebe der Schmerz der einholenden Wahrheit erspart, weil die Verbindlichkeit ihrer Verantwortung vor Gott und ihren Opfern gegenstandslos würde in der «Wiederherstellung[...] der gottlosen Menschen» (DH 411). Insofern entscheidet sich in der Frage nach einer möglichen Apokatastasis, mit welcher Entschiedenheit das in Schöpfung und Bund begründete Verhältnis Gottes zu den Menschen wirklich als ein Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen begriffen werden muß.<sup>20</sup> Damit ist die mögliche Antwort auf die Frage nach einer «Apokatastasis» insofern vorgezeichnet, als das Eschaton als universales Geschehen der Versöhnung seine inhaltliche Bestimmtheit erfährt durch die endzeitliche Wiederkunft Jesu Christi. Mit der Hoffnung auf sie aber sind zwei zentrale Themen verbunden. Die Wiederkunft Christi besteht einerseits in der endgültigen und universalen Aufrichtung des Reiches Gottes, das in der Gestalt Inhalt von Leben und Geschick Jesu war, als daß in seiner Person die Herrschaft Gottes bereits angebrochen ist. Andererseits

aber verbindet sich mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi die Erwartung, er werde am «Jüngsten Tag» zum Gericht erscheinen, das gehalten werde über die «Lebenden und die Toten». Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß die Botschaft Jesu von der unwiderruflichen Gegenwart der Liebe Gottes der Maßstab ist, dem das ewige Gericht unterstellt ist. Anders gewendet: Der Vollzug des Gerichts liegt in den Händen dessen, der schon in seinem geschichtlichen Auftreten die Unwiderruflichkeit der Einladung Gottes bezeugt hatte, die weder den Sünder noch auch den Feind von der Gemeinschaft mit ihm ausschließen will. Maßstab des Gerichts ist folglich der Gekreuzigte, in dem uns Gottes unbedingte Vergebungsbereitschaft begegnet.

Das Verständnis des Gerichts Gottes als «Ausdruck seiner richtenden Liebe»<sup>21</sup> zieht jedoch keine Verharmlosung des Gerichtsgedankens nach sich, weil die Unbedingtheit, mit der Gott einen jeden Menschen einlädt, am Reich Gottes teilzunehmen, die Eingeladenen ihrerseits vor die äußerste Alternative ihres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses stellt und sie mit der Frage konfrontiert, ob sie ihr Bejahtsein durch Gott in ihrem Leben Wirklichkeit werden lassen wollen. Insofern ist das Gericht der eschatologische Ernstfall dessen, was Geschichte dem christlichen Verständnis nach ist: In seinem unableitbar freien Entschluß, den Menschen als den freien Partner seiner Liebe zu schaffen, ist Gott das Wagnis einer offenen Geschichte mit den Menschen eingegangen.<sup>22</sup> Weil Gott, so der Grundgedanke, den Menschen frei erwählt, Partner Gottes in einem Bundesverhältnis zu sein, hat Gott sich selbst unter die Bedingung gestellt, nicht anders die alles bestimmende Wirklichkeit sein zu wollen, als daß seine Geschöpfe die Herrschaft Gottes frei anerkennen und ihr in ihrem Dasein entsprechen. Wenn Gott sich selbst dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, dann hat er sich, weil sein Entschluß für sie unbedingt genannt werden darf, an die menschliche Freiheit gebunden und will ohne sie nicht mehr ihr Gott sein. Darin besteht denn auch die Strittigkeit Gottes im Prozeß der Geschichte<sup>23</sup>, daß in ihr die Gottheit Gottes auf dem Spiele steht im Sinne ihres Anerkanntseins durch uns. Darin hat Gott in Schöpfung und Bund vom Ja der Menschen sich abhängig gemacht, nicht anders als Gott anerkannt werden zu wollen, als daß er auf die freie Einstimmung des Menschen in seine Liebe setzt. Anders gewendet: Gottes Ankommenwollen in der Geschichte ist daran gebunden, daß er seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihm in ihrem Verhalten frei entsprechen und sich von seinem Willen beanspruchen lassen.

Dieser zuletzt genannte Gedanke erhält wiederum seine schärfste Zuspitzung in der *Eschatologie*, weil sich in ihr erst die Reichweite des Gedankens der offenen Geschichte Gottes mit uns zeigt. Sie besteht darin, daß Gott die Freilassung der menschlichen Freiheit riskiert hat und sich damit

selbst unter die Bedingung gestellt hat, die Freiheit des Menschen auch dann noch zu achten, wo sie das «Nein» spricht zu seiner unbedingt anerkennenden Liebe. Wenn auch nur *ein* Mensch sein Nein zu Gott aufrechterhielte, dann wäre Gottes am Anfang seiner Schöpfung stehender Entschluß nicht zu seiner Erfüllung und also an sein eschatologisches Ziel gelangt. Die Konsequenzen dieser Aussage hat, wenn ich recht sehe, kein Theologe des 20. Jahrhunderts so durchdacht wie *Hans Urs von Balthasar*. Wagt er es doch, von der «Einbuße der Herrlichkeit Gottes» zu sprechen, wenn auch nur «ein Teil der für den Himmel bestimmten Schöpfung der ewigen Verderbnis» preisgegeben ist. Besteht also die reale Möglichkeit, daß Gottes Schöpfung und Bund gar zur «Tragödie» wird, weil die Verstoßung der Liebe Gottes durch den Menschen schlußendlich und also im Eschaton zur «Niederlage Gottes» wird, «der an seinem eigenen Heilswerk scheitert»?<sup>24</sup>

Damit wird unausweichlich, daß nicht nur die Geschichtstheologie, sondern auch die Eschatologie von sich aus auf das Problem der Theodizee stoßen. Die Theodizeefrage entzündet sich an dem Protest gegen das sinnwidrige Leiden und im Beharren auf seine innergeschichtliche Unversöhnlichkeit. Solange die prophetisch-apokalyptischen Hoffnungen Israels unerfüllt sind, wird Gott in der Klage an sein Versprechen erinnert, in seinem geschichtlichen Handeln seinem Heilswillen treu bleiben zu wollen. Darum wird die Frage des Leidens vor Gott gebracht und die Rechtfertigung des sinnwidrigen Leidens von ihm erwartet im Eschaton.<sup>25</sup> Das wiederum bedeutet, daß gegen das Postulat von der Unaufwiegbbarkeit des geschehenen Leidens oder der Unvergebarkeit von Schuld die Möglichkeit einer künftigen Versöhnung offengehalten wird. Die eschatologische Theodizee spitzt sich darum folgerichtig in der Frage zu, was wir Menschen der unerschöpflichen Liebe Gottes zutrauen. Dürfen wir von Gott anders denken, als daß er im Gericht die freie Zustimmung aller Menschen für sich gewinnen möge?<sup>26</sup>

Um diese Frage mit letzter Entschiedenheit bedenken zu können, muß freilich die These von der Bereitschaft Gottes, das Risiko einer offenen Geschichte mit den Menschen einzugehen, abgegrenzt werden von jener Fehldeutung, die die Geschichtlichkeit Gottes als einen Selbstvermittlungsprozeß begreifen will, in dem Gott auf tragische Weise in das Weltgeschehen verstrickt ist. Diese Konsequenz kann nur vermieden werden, wenn das Eingehen Gottes in die Daseinsform endlicher Geschichte nicht als die Depotenzierung seiner Gottheit begriffen wird, sondern als Ausdruck seiner ursprünglich-vollkommenen Liebe. Eben weil Gott in sich die ursprüngliche Liebe und die vollkommene Freiheit bereits *ist*, kann widerspruchsfrei gedacht werden, daß Gott der unerschöpflichen Möglichkeiten seiner Allmacht so gewiß ist, daß er das Wagnis der unverfügbaren Freiheitsgeschichte auf sich nehmen konnte und zwar auch noch in der eschatologischen

Zuspitzung, daß die Vollendung der Schöpfung nicht mehr ausschließlich von ihm allein abhängt. Von diesem abgründigen Geheimnis der Gottheit Gottes dürfen wir sprechen aufgrund von Tod und Auferweckung Jesu, dem *quo nil maius fieri potest* (Schelling), in dem sich Gott selbst, «doch ohne vernichtet zu werden, dem tötenden Widerspruch preisgab und seine Allmacht als Allmacht der Liebe, als wahrhaft göttliche Allmacht erwies».<sup>27</sup> Deshalb auch darf die Hoffnung gewagt werden, auf die in der Allmacht der Liebe Gottes beschlossenen eschatologischen Möglichkeiten schon jetzt zu setzen, daß Gott das primäre Subjekt seiner offenen Geschichte mit uns ist und wir die Heraufführung ihrer verheißungsvollen Zukunft getrost seiner unerschöpflichen Innovationsmacht überantworten dürfen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zu den folgenden Überlegungen vgl. insbesondere J. RÜSEN, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1999; DERS., *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte* (Kulturwissenschaftliche Interventionen 2), Berlin 2003; vgl. ferner G. ESSEN, «Gewiss, wir brauchen die Historie...». *Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture «unzeitgemäßer Betrachtungen»*, in: K. MÜLLER (Hg.), *Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik* (Forum Religionsphilosophie, 1), Münster 2002, 72-99.

<sup>2</sup> J. RÜSEN, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln u. a. 2001.

<sup>3</sup> M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1997, 324.

<sup>4</sup> FR. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: DERS., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-VI*. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (KSA, 1), München u. a. 2., durchges. Aufl. 1988, 243-334, 245.

<sup>5</sup> Ebd., 263. 268. 264.

<sup>6</sup> Ebd., 250.

<sup>7</sup> S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie*, in: DERS., *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (GW, 10. Abt.), Gütersloh 1991, 1-107, 73.

<sup>8</sup> E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983, 65.

<sup>9</sup> Vgl. L. LÜTKEHAUS, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.

<sup>10</sup> Zu den folgenden eher cursorisch gehaltenen theologiegeschichtlichen Ausführungen vgl. G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich*, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001), 897f. Vgl. darüber hinaus R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1997; Th. SCHNEIDER, L. ULLRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD, 115), Freiburg u. a. 1988; A. VON SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart u. a. 1999; K. VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006.

<sup>11</sup> Zum folgenden vgl. H. JORISSEN, *Schöpfung und Heil. Theologieggeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin*, in: SCHNEIDER/ULLRICH (Hg.), *Vorsehung*, 94-107.

<sup>12</sup> S. Th. I, q. 22, a. 1.

<sup>13</sup> Zu dem hier zugrunde gelegten Verständnis des Nominalismus vgl. K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1973; M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei, 14), Regensburg 2003.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. G. ESSEN, *Geschichtstheologie*, in: LThK<sup>3</sup> 4 (1995), 564–568.

<sup>15</sup> Auf die grundsätzliche Problematik, auf welche Weise ein Begriff des geschichtlich Wirklichen geschichtstheologisch wiederzugewinnen wäre, nachdem die Profanhistorie ihn zur Gänze für sich vereinnahmt hat, kann ich an dieser Stelle nur verweisen. Es muß der Hinweis genügen, daß es meines Erachtens nicht aussichtslos erscheint, den Anspruch auf Wahrheit, den eine theologische Geschichtsdeutung erhebt, zu bewähren und die prinzipielle Vereinbarkeit ihrer Erkenntnis mit historisch-kritischem Wissen aufzuweisen. Dies betrifft die Denkbarkeit eines von Mensch und Welt verschiedenen Gottes wie die Möglichkeit seines Geschichtshandelns, aber auch die Wiedergewinnung der Geschichte als Ort des Kommerziums zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen. Dies alles muß ich, wie gesagt, nachfolgend als bereits geklärt voraussetzen. Vgl. G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP, 9), Mainz 1995; DERS., *Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik*, in: ThPh 71 (1996) 321–333.

<sup>16</sup> FR. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*. 1. Unveränd. reprograf. Nachdr. d. aus d. handschriftlichen Nachlaß hg. Ausg. v. 1858, Darmstadt 1990, 172.

<sup>17</sup> E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den «Gottesbegriff nach Auschwitz»*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zu Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151–162, 152.

<sup>18</sup> Zu diesem Gedanken vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Anakephalaoisis*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 572f.

<sup>20</sup> Lehramtlich verurteilt wurde folgerichtig jene mit apodiktischer Gewißheit vorgetragene Fassung der Apokatastasislehre, die die Freiheit Gottes ebenso mißachtet wie die Freiheit des Menschen vor Gott. Vgl. W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 821–824; M. STRIET, *Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick*, in: ThQ 184 (2004) 185–201.

<sup>21</sup> M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg <sup>2</sup>1988, 283.

<sup>22</sup> Zum folgenden vgl. Th. PRÖPPER, *Freiheit Gottes*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 294–299; DERS., *Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: ebd., 300–321.

<sup>23</sup> Zur Strittigkeit Gottes vgl. vor allem W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, Göttingen 1993, 539ff., 569ff.

<sup>24</sup> H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 171. 173. Vgl. dazu M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 228–260. Vgl. auch den jüngst aus dem Nachlass edierten Essay zur Eschatologie, der bereits alle entscheidenden Motive präludiert: H. U. v. BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit* (Studienausgabe 6), Freiburg 2005.

<sup>25</sup> Zu dem von mir vertretenen Ansatz zur Theodizeeproblematik vgl. Th. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 266–275; M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem* (QD, 169), Freiburg u. a. 1998, 48–89.

<sup>26</sup> Diese Hoffnung schließt ein, daß Gott – eben weil er die Freiheit von Opfern und Tätern achtet, durch die Macht seiner Liebe «die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leides ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren». STRIET, *Versuch*, 75.

<sup>27</sup> PRÖPPER, *Gott*, 318; vgl. DERS., *Allmacht Gottes*: ebd., 288–293.



PETER STUHLMACHER · TÜBINGEN

## JOSEPH RATZINGERS JESUS-BUCH – EIN BEDEUTSAMER GEISTLICHER WEGWEISER

Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (= R.) hat ein alle Christen angehendes Buch über Jesus von Nazareth geschrieben. Nach dem Vorwort, «(ist) dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens «nach dem Angesicht des Herrn» (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschub an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.» (22). Angesichts seines fortgeschrittenen Alters hat R. den ersten Teil seiner auf zwei Bände angelegten Darstellung des Wirkens Jesu schon jetzt drucken lassen. Das Buch ist nicht historisch, sondern systematisch angelegt. In 10 Kapiteln werden ausgewählte neutestamentliche Texte behandelt, die von der Taufe Jesu bis zu seiner Verklärung reichen. Dabei führt R. einen interessanten Dialog mit dem jüdischen Gelehrten Jakob Neusner über Jesu Lehre vom Willen Gottes. Er legt das Vaterunser und einige Gleichnisse Jesu aus. Er bedenkt die johan-neischen Bildworte vom Wasser, von Weinstock und Wein, vom Brot und vom Hirten. Er analysiert das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi und geht der Geschichte von Jesu Verklärung auf den Grund. Zum Beschluß bedenkt er die drei wichtigsten Selbstaussagen Jesu: Menschensohn, Sohn (Gottes) und «Ich bin (es).» Das Buch ist zum 80. Geburtstag des Papstes am 16. April 2007 erschienen. Es schließt mit Literaturhinweisen und ist leserfreundlich gedruckt. Der Herder-Verlag hat ihm noch einen Anhang mit Glossar und nützlichen Registern beigegeben.

### 1. Der Konstruktionspunkt

R. greift belesen und sachkundig in die ausufernde Debatte über den historischen Jesus ein. Sein Ziel ist es, ein geschichtlich plausibles Bild von Jesus

*PETER STUHLMACHER, 1951-58 Studium der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. 1959-68 Assistent am Evangelisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen, 1962 Dr. theol., 1967 Habilitation für das Fach Neues Testament. Von 1968-72 Professor für Neues Testament an der theologischen Fakultät der Universität Erlangen. 1972-2000 Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen.*

und seinem Wirken zu gewinnen. Der die Darstellung bestimmende «Konstruktionspunkt» ist, «Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her» zu sehen, «die die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er uns auch heute gegenwärtig wird.» (12) Indem R. Jesu Gottessohnschaft herausstellt, erneuert er auf seine eigene Weise die Sicht des evangelischen Dogmatikers und Neutestamentlers Adolf Schlatter (1852-1938). Dieser hat vor genau hundert Jahren den liberalen Exegeten seiner Zeit entgegengehalten, daß man Jesus historisch nur als messianischen Gottessohn begreifen könne; ihn anders zu sehen, heiße, Jesus mißzuverstehen.<sup>1</sup> Die kritische Bibelexegese ist über diesen Hinweis hinweggegangen. Mit dem Buch des Papstes wird sie anders verfahren müssen. Denn R. ist kein akademischer Außenseiter wie Schlatter, sondern ein überragender Theologe mit hoher geistlicher Kompetenz und kirchlicher Würde. Ohne Zweifel bekennen die vier Evangelien und das Neue Testament insgesamt Jesus als den Sohn Gottes. Aber dieses Bekenntnis wird seit der Aufklärung immer neu kritisch hinterfragt, und oft genug hat man den Evangelisten mitsamt dem Apostel Paulus vorgeworfen, das ursprüngliche Sein und Wirken des Juden Jesus dogmatisch überdeckt und verfälscht zu haben. Wer in die Debatte um das neutestamentliche Bekenntnis eingreift, muß sich für eine bestimmte Auslegungsmethode entscheiden und inhaltliche Schwerpunkte setzen.

## 2. Die Methode der Kanonkritik

Methodisch stellt sich die Frage, ob es ausreicht, die Evangelien historisch-kritisch zu hinterfragen und das Resultat gleichzusetzen mit dem, was wirklich geschehen ist. Wie schon in früheren Arbeiten weist R. auch in seinem neuen Buch darauf hin, daß man mit den Methoden der historischen Kritik allein den biblischen Texten nicht gerecht werden kann.<sup>2</sup> Die Evangelien verdanken sich der apostolisch-kirchlichen Erinnerung an Jesus und sind der Kirche im Rahmen des biblischen Kanons aus Altem und Neuem Testament überliefert. Es geht bei ihnen also von Anfang um mehr als nur um historische Quellen. Nach R. wird man den Texten am besten gerecht, wenn man sie im Sinne der von der Päpstlichen Bibelkommission empfohlenen «Kanonkritik» (canonical criticism) liest,<sup>3</sup> d. h. sie im Rahmen des biblischen Kanons und im Lichte der kirchlichen Glaubenstradition interpretiert. Diese Vorgehensweise entspricht dem Charakter der kanonischen Texte besser als die sog. radikale historische Kritik, und dem Gegenstand der Gottessohnschaft Jesu ist sie ganz besonders angemessen. Denn ihren geschichtlichen Wurzeln kann man nur vom Standpunkt des christlichen Glauben aus nachgehen (s. u.). Aber hier scheiden sich dann auch die Geister. Denn durch R.s Art der Fragestellung und die Methode der Kanonkritik



sehen sich viele in der Freiheit ihres kritischen Denkens behindert. Sie beschreiten lieber die rein wissenschaftlichen Erkenntniswege, gelangen damit aber nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen historischen Hypothesen. Bei solchen kann es aber ein theologischer Lehrer nicht belassen. Benedikt XVI. hat am 23. März 2007 bei einer Generalaudienz für seine früheren Kollegen von der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen gesagt: «Ein Ausleger der Heiligen Schrift muß sie als ein historisches Werk *«secundum artem»*, also in der strengen Wissenschaftlichkeit, die wir kennen, auslegen nach all den historischen Komponenten, die das verlangt, nach all der Methodik, die das braucht. Aber das allein reicht ... nicht aus, damit er Theologe ist.» Um Theologe zu sein, muß der Interpret auch nach der Wahrheit des in den Texten Gesagten fragen. Außerdem gehört zur Theologie «neben dem Mut des Fragens auch die Demut, auf die Antworten zu hören, die uns der christliche Glaube gibt; die Demut, in diesen Antworten die Vernunft dieser Antworten zu vernehmen, um sie dadurch auch wieder als Antworten unserer Zeit und uns selber zugänglich machen zu können und so ... den Menschen zu helfen zu leben.»<sup>4</sup> Genau diesen Weg ist R. in seinem Buch gegangen. Angesichts seines konkreten Vorgehens drängen sich aber auch Rückfragen auf.

Zuerst ist zu fragen, wie R. das Verhältnis von wirklich geschehener und gläubig gedeuteter Geschichte bestimmt. Er geht ausführlich auf die Versuchung und die Verklärung Jesu ein. Und er faßt auch die Evangelienberichte von der Brotvermehrung und vom Seewandel Jesu in den Blick. Allerdings bleibt offen, auf welcher Wirklichkeits- und Erfahrungsebene sich diese wunderbaren Ereignisse abgespielt haben. Christliche Fundamentalisten neigen dazu, alles in der Bibel Berichtete als historisch objektiv geschehen anzusprechen, und aufgeklärte Skeptiker halten alle biblischen Berichte für mehr oder weniger fiktiv. Wer in dieser geistigen Situation dem wirklichen Jesus nachspürt, sollte seiner Leserschaft deutlich sagen, wie sie sich die geschilderten Geschehnisse vorstellen soll und wie nicht.

Die zweite Rückfrage betrifft das Johannesevangelium. Wenn R. meint, das Jesuszeugnis des 4. Evangeliums «getrost als Quelle über Jesus benutzen» zu dürfen (277), verdient er Zustimmung. Denn die Johannestradition speist sich gleichzeitig aus wertvoller authentischer Erinnerung an Jesus und der nicht minder wertvollen, erst nach Ostern vom Geist-Parakleten eröffneten Einsicht in Jesu wahres Wesen (vgl. Joh 14,17; 15,26-27; 16,12-14). R.s Auslegung der «großen johanneischen Bilder» führt tief in die kirchliche Tradition hinein und eröffnet ungeahnte Ausblicke auf die Eucharistie. Die exegetische Gegenwartsliteratur bietet keine Interpretation von Joh 6, die R.s Auslegung an Geschlossenheit und theologischem Tiefgang gleichkäme! Auffällig ist nur, wie leicht er über die Differenzen zwischen den Synoptikern und dem 4. Evangelium hinweggeht. Gerade wenn die johan-

neische Tradition durch den «Lieblingsjünger» verbürgt ist, der seinem Herrn als einziger bis unter das Kreuz treu geblieben ist (vgl. Joh 19,25-27; 21,24), muß man doch fragen, warum dieser Jünger nicht nur ganz anders formuliert als die drei ersten Evangelien, sondern sie auch wiederholt massiv korrigiert. Um die zwei wichtigsten Beispiele zu nennen: Hat Jesus das Abschiedsmahl mit den Zwölfen schon vor dem Passafest gehalten und dabei die Fußwaschung, aber kein eucharistisches Mahl eingesetzt (vgl. Joh 13,1-17), oder hat er mit den Seinen noch Passa gefeiert und dabei das Herrenmahl gestiftet, wie die Synoptiker berichten? Und: Ist er schon am Rüsttag zum Passafest als das wahre Passalamm gekreuzigt worden (vgl. Joh 19,28-42) oder hat man ihn erst am Festtag selbst ans Kreuz geschlagen (vgl. Mk 15,22-37)? Antworten auf diese alten, historisch quälenden Fragen finden sich bei R. nicht. Sie müssen aber gegeben werden, wenn man nach dem wirklichen Jesus fragt.

Die Alte Kirche hat gemeint, Johannes setze die Synoptiker voraus und mache die geistliche Tiefendimension der Jesusbotschaft deutlich. R. schließt sich dieser Tradition an. Das ist respektabel. Aber die Wahrheit des johanneischen Christuszeugnisses erschließt sich nach Joh 6,44 nur denen, die der Vater zu Jesus «zieht», und die durch den Parakleten in Gestalt des Heiligen Geistes in sie eingeführt werden (vgl. Joh 15,26; 16,13). Auch das Bekenntnis des Petrus zu Jesus als Gottessohn verdankt sich besonderer Offenbarung (vgl. Mt 16,17). Daher ist R.s fromme Auslegungsmethode seinem Gegenstand zwar durchaus angemessen, aber sie muß die Grenzen der kritischen historischen Vernunft überschreiten und kann nur Ergebnisse präsentieren, die wissenschaftlich umstritten bleiben.

### 3. Die Gottessohnschaft Jesu

Trotzdem kann man das Urteil wagen, daß es geschichtlich tatsächlich so war, wie R. es darstellt. Jesu Wirken und das geteilte Echo, das er unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, werden (nur) dann historisch plausibel, wenn der Mann aus Nazareth göttliche Vollmacht für sich beansprucht hat und der einzig-eine Gott wirklich in und durch Jesus in einzigartiger Weise in Erscheinung getreten ist. Die Himmelsstimme, die Jesus bei der Taufe und bei der Verklärung als Gottes geliebten Sohn ausruft (vgl. Mk 1,11; 9,7 Par), wird durch folgende exegetische Beobachtungen bestätigt: Das berühmte «Ich aber sage euch», mit dem Jesus die Antithesen der Bergpredigt einleitet (vgl. Mt 5,22.27.32 usw.), und sein sog. Heilands- und Jubelruf (vgl. Mt 11,25-30 Par) weisen tatsächlich in Richtung eines besonderen Sohnesbewußtseins. Jesu Heils- und Machttaten offenbaren es vollends: Er geht mit dem Gelähmten in Mk 2,1-12 Par genau so um, wie es dem einzig-einen Gott in Ps 103,3 nachgerühmt wird, denn er vergibt dem Kranken zuerst



seine Sünden und heilt dann auch noch seine Gebrechen. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes des Täufers in Mt 11,2-6 Par, ob er «der Kommende» sei, macht deutlich, daß Jesus beansprucht hat, schon heute und hier die göttlichen Heils- und Machttaten zu vollbringen, die seine frommen Zeitgenossen erst für die messianischen Heilszeit erwarteten.<sup>5</sup> Leider läßt sich R. einen Hinweis auf diesen Text entgehen. Dafür weist er nachdrücklich auf die Erfüllung von Dt 18,15 in Jesu Wirken hin. Auf diese Weise kann er die Bergpredigt als die Tora des Messias verstehen und mit Hartmut Gese sagen, daß Jesus nach Mk 9,7 Par das «göttliche Offenbarungswort» in Person, «die Tora selbst» sei.<sup>6</sup> R. weiß aber auch, daß Jesus noch mehr war als der Israel verheißene endzeitliche Prophet. Er war/ist der von Gott gesandte messianische Erlöser. Wenn man Jesus (weniger zögerlich als R.) auch die messianischen Ansprüche zuerkennt, die der Gottessohnschaft von 2Sam 7,14 und Ps 2,2; 89,27f her innewohnen, wird der christologische Grundakkord der Evangelientradition hörbar. Nach den (alten judenchristlichen) Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas ist schon die Geburt des Gottessohnes ein messianisches Erfüllungsgeschehen sondergleichen. Die Taufstimme nimmt dies auf und führt zu Jesu Verkündigung und Verlebendigung der Herrschaft Gottes. Die Wahl der Zwölf, die R. (208) ein «Gleichnis der Hoffnung» für die Wiederherstellung ganz Israels nennt, das Petrusbekenntnis und die Verklärung bestätigen Jesu messianische Gottessohnschaft. Der Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung und das Bekenntnis vor dem Hochpriester machen vollends offenbar, daß Jesus beansprucht hat, der messianische Gottes- und himmlische Menschensohn zu sein. Dieser Anspruch hat zu seiner Verurteilung durch das oberste jüdische Gericht und zur Kreuzigung des angeblichen «Königs der Juden» durch Pilatus geführt.<sup>7</sup>

Über das Gesagte hinaus bleiben einige wichtige Detailfragen in R.s Darstellung offen. Es ist nicht recht einzusehen, warum er bei der Analyse von Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft und bei der Auslegung der zweiten Bitte des Vaterunsers nur darauf hinweist, daß der alttestamentlich-jüdische Ausdruck «Gottesherrschaft» ein *nomen actionis* ist, welches das wirksame Herrschen Gottes bezeichnet. Das Abstraktnomen hat in der Jesusverkündigung auch räumlich-endzeitliche Komponenten: Jesus hat auf die himmlische Mahlgemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob vorausgeschaut (vgl. Mt 8,11), er hat der «kleinen Herde» seiner Jünger zugesichert, daß der himmlische Vater gewillt sei, ihr «das Reich» zu geben (vgl. Lk 12,32 mit Dan 7,18), und er hat erwartet, nach seiner Auferstehung in seines Vaters Reich aufs neue vom Gewächs des Weinstocks zu trinken (vgl. Mk 14,25 Par mit Jes 25,6-9). Wer dem wirklichen Jesus auf der Spur ist, darf, ja muß auch sagen, daß dieser Jesus in der Erwartung der von ihm selbst heraufzuführenden «Gottesherrschaft für Israel» (vgl. Apg 1,6) gelebt hat.

Anders als in der üblichen Auslegung des Vater-Unsers findet man bei R. schöne Hinweise auf die alttestamentlichen Wurzeln des Herrengebets. Zwei seien hinzugefügt:<sup>8</sup> Im Hintergrund der Bitte um die Heiligung des Gottesnamens JHWH in Mt 6,9/Lk 11,2 steht die in die Tempelliturgie und den Synagogengottesdienst gehörige Quedusha, d. h. das Trishagion aus Jes 6,3. Dieses erklingt nach jüdischer und urchristlicher Anschauung sogar im himmlischen Gottesdienst (vgl. Apk 6,3). Wer die Quedusha betet, verehrt Gott und stellt sich selbst in die Heiligung. – Die Brotbitte fleht nach Mt 6,11/Lk 11,3 um das «Brot für den morgigen Tag.» Diese seltsame Formulierung steht nicht im Widerspruch zur Mahnung Jesu, nicht um morgen zu sorgen (vgl. Mt 6,34). Sie hat mit der von R. erwähnten Armut der Jünger zu tun. Denn bei dem Brot für den morgigen Tag geht es um die abendliche Essensration, die für die Jünger, die nicht über mehrere Mahlzeiten pro Tag verfügten (vgl. Lk 9,3 mit Prov 30,8-9), bis zum nächsten Abend vorhalten mußte. Daß die Väter in späterer Zeit unter dem «Brot für den morgigen Tag» dann das eucharistische Brot verstanden haben, ist gut verständlich.

Der Neuformulierung bedürfen R.s Ausführungen über Cäsarea Philippi (336).<sup>9</sup> Herodes der Große hat zwar in der Nähe des dortigen hellenistischen Heiligtums des Pan einen Tempel zu Ehren des Kaisers Augustus errichten lassen. Aber erst der Tetrarch Philippus hat 3/2 v. Chr. den Ort zur Hauptstadt seines Regierungsbezirks ausgebaut, der Ituräa, Batanäa, die Gaulanitis, Trachonitis und Auranitis umfasste. Jesus hat seine Jünger vor dem letzten Zug nach Jerusalem in ein Gebiet geführt, in dem er vor Nachstellungen seines galiläischen Landesherrn, Herodes Antipas, sicher war.

#### 4. Die Selbstaussagen Jesu

R.s Buch schließt mit der Analyse der drei wichtigsten Hoheitstitel Jesu: Menschensohn, Sohn (Gottes) und «Ich bin (es).» «Alle drei Worte zeigen seine tiefe Verwurzelung in dem Wort Gottes, der Bibel Israels, dem Alten Testament auf. Aber erst in ihm erhalten diese Worte ihren vollen Sinn; auf ihn haben sie sozusagen gewartet.» (406)

Mit guten Gründen sieht R. in den Worten vom gegenwärtig wirkenden, vom stellvertretend leidenden und vom kommenden Menschensohn authentisches Jesusgut. Er unterschätzt zwar die messianische Komponente des sich von Dan 7,13 herleitenden Prädikats. Sie zeigt sich wie beim Gottessohntitel daran, daß der Menschensohn in Dan 7 der himmlische Repräsentant des zur Herrschaft über die Völker bestimmten Israel ist.<sup>10</sup> Auch die Beziehung von Mk 10,45 auf Jes 43,3-4 (und nicht nur auf Jes 53) liegt vom hebräischen Urtext her viel näher als R. meint. Trotzdem gilt seine schöne Feststellung: «Im Rätselwort vom Menschensohn begegnet



uns ganz dicht das Ureigene der Gestalt Jesu, seiner Sendung und seines Seins. Er kommt von Gott, er ist Gott. Aber gerade so bringt er – im Annehmen des Menschseins – die wahre Menschlichkeit.» (383)

R. möchte das von 2Sam 7,12ff. und Ps 2,2; 89,27f.37f. herzuleitende (messianische) Prädikat «Sohn Gottes» traditionsgeschichtlich streng unterschieden wissen von dem christologischen Vorzugswort der johanneischen Schule «der Sohn.» Dieses Wort sieht er in Jesu Gebetsruf Abba (vgl. Mk 14,36 Par) und in Mt 11,25–27 vorgebildet. In ihm wird Jesus ganz offenbar. Da aber Jesus durchaus messianische Ansprüche erhoben hat (s. o.) und bei Johannes die Titel Sohn und Sohn Gottes einander abwechseln (vgl. nur Joh 3,16–18 oder 5,25–28), leistet die angeratene Unterscheidung exegetisch nicht viel. Auch R.s Hinweis auf den mit Jesu Gottessohnschaft konkurrierenden religiösen Anspruch des römischen Kaisers gilt mehr für die nachneutestamentliche Zeit als schon für diese selbst.<sup>11</sup> Gleichwohl trifft seine Feststellung zu, daß nach Johannes «der Sohn» in vollendeter Seins- und Willensgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater steht und wirkt. Nur der Sohn macht den Vater auf Erden offenbar (vgl. Joh 1,18), und ohne den Vater kann und will der Sohn sein Werk nicht tun (vgl. Joh 5,19–20; 8,28–29; 17,4).

In den Ich-bin-Worten der Johannesoffenbarung spricht der zur Rechten Gottes erhöhte Christus (vgl. Apk 1,17; 2,23; 22,13.16). Die Ich-bin-Worte des 4. Evangeliums sind Aussprüche des präexistenten (vgl. Joh 8,58), vom Vater aus Liebe in die Welt gesandten und in den Tod gegebenen (vgl. Joh 3,16), aber aus eigener göttlicher Kraft auferstandenen Gottessohn (vgl. Joh 10,17). Die theologisch wichtigsten unter ihnen sind jene Worte, in denen Jesus die Gottesrede von Ex 3,14 und Jes 43,10–11 auf sich selbst bezieht (vgl. Joh 8,24.28.58; 13,19). In ihnen spricht Jesus in Einheit mit seinem himmlischen Vater (vgl. Joh 5,26–27; 10,30; 17,21). Der Evangelist sieht in dem Gottessohn, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (vgl. Joh 14,6), den wirklichen Jesus, und R. schließt sich ihm an. Deshalb kann er abschließend noch einmal auf den Leitgedanken seines Buches zurückkommen und schreiben: «Jesus gibt uns das ‚Leben‘, weil er uns Gott gibt. Er kann ihn geben, weil er selbst eins ist mit Gott. Weil er der Sohn ist. Er selbst ist die Gabe – er *ist* das Leben.» (406)

Historisch lassen alle vier Evangelien erkennen, daß der Vollmachtsanspruch, den Jesus erhoben hat, ihm das Leben gekostet hat (vgl. Mk 14,61–64Par und Joh 19,7). Diesen Anspruch anzuerkennen und Jesus wirklich «den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes» (vgl. Mt 16,16) zu nennen, ist erst möglich, wenn der Glaube Menschen Herz und Augen für das wahre Sein des Mannes aus Nazareth geöffnet hat.

## 5. Fazit

R.s Jesusbuch ist ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser. Es leitet mit exegetisch und theologisch gleich guten Gründen dazu an, in dem wirklichen Jesus den Sohn Gottes zu sehen, der in Seins- und Willenseinheit mit seinem himmlischen Vater steht und handelt. Die abendländische Christenheit bedarf solcher Anleitung in besonderem Maße. Sie wird sie von R. hoffentlich auch annehmen. Möge Benedikt XVI. noch genügend Zeit und Kraft bleiben, um bald auch den zweiten (historisch schwierigeren) Band seiner so verheißungsvoll begonnenen Jesusdarstellung schreiben und veröffentlichen zu können!

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Adolf SCHLATTER, *Der Zweifel an der Messianität Jesu* (1907), in: DERS., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik, Kleine Schriften*, hg. von Ulrich Luck, München (Chr. Kaiser) 1969, 151-202. Die Gemeinsamkeiten zwischen Schlatter und R. reichen noch weiter: Trotz des erbitterten Widerstandes der exegetischen Zunft hat Schlatter darauf bestanden, daß sein Glaube ihn durchaus zur Wahrnehmung des geschichtlichen Wirkens Jesu befähige und daß atheistic Auslegungsmethoden kein geeignetes Mittel für die Bibelauslegung seien (vgl. seine Abhandlung: *Atheistische Methoden in der Theologie*, a. a. O., 134-150).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Schriftauslegung im Widerstreit*, in: DERS., *Wort Gottes*, hg. von Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg (Herder) 2005, 83-116.

<sup>3</sup> Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 44-46. Was canonical criticism in der gegenwärtigen Situation leisten kann, hat Max SECKLER in einem lesenswerten Aufsatz beschrieben: *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*. Der Aufsatz ist abgedruckt in dem Symposiumsband: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Atti et Documenti 11), Vatikanstadt (Libreria Editrice Vaticana) 2001, 150-177.

<sup>4</sup> Zitiert nach dem im Internet durch [www.zenit.org](http://www.zenit.org) veröffentlichten Text.

<sup>5</sup> Aus dem viel diskutierten Fragment aus Höhle 4 von Qumran, 4Q521 Zeile 12, geht hervor, daß Gott in der Endzeit (durch den Messias) die Kranken heilen, die Toten zum Leben erwecken und den Armen (gemäß Jes 61,1) die frohe Botschaft verkünden wird. Vgl. Otto BETZ-Rainer RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen/Freiburg (Brunnen und Herder), 5. Aufl. 1994, 111-115.

<sup>6</sup> Vgl. Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2. Aufl. 1983, 81. Angesichts dieser Gemeinsamkeit ist die zwischen R. und Gese strittige Frage, auf welchem Hintergrund die drei Offenbarungszelte zu erklären sind, die Petrus für Mose, Elia und Jesus errichten will, nicht mehr entscheidend.

<sup>7</sup> Kein evangelischer Exeget hat in den letzten Jahrzehnten den die Darstellung des Weges Jesu in den Evangelien christologisch verbindenden roten Faden klarer herausgearbeitet als Martin HENGEL. Vgl. DERS. – Anna Maria SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, und DERS., *Studien zur Christologie*, hg. von Claus-Jürgen Thornton (WUNT 201), Tübingen (Mohr Siebeck) 2006. Unter Hengels Einfluß lenkt Andrew CHESTER in seiner profunden Studie: *Messiah and Exaltation* (WUNT 207), Tübingen (Mohr Siebeck) 2007, 307-324, behutsam zu einer messianischen Betrachtung des Wirkens Jesu zurück.



<sup>8</sup> Die folgenden Angaben nach Hartmut GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Festschrift für Otfried Hofius zum 60. Geburtstag), hg. von Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein und Hermann Lichtenberger. Berlin (de Gruyter) 1997, 405-437.

<sup>9</sup> Von der fünften Auflage des Buches an ist die Neuformulierung bereits geschehen.

<sup>10</sup> Vgl. Otto BETZ, *Was wissen wir von Jesus?*, Wuppertal (Brockhaus) 3. Aufl. 1999, 121: «Der bewußt allgemein und auch rätselhaft gehaltene Ausdruck ‚Menschensohn‘ meint ... in Dan 7,13-14 den Messias mit dem neuen Gottesvolk (7,21).» Auch Andrew CHESTER hält (a. a. O., 378) dieses Urteil für möglich.

<sup>11</sup> Der Gegensatz von Christusglauben und religiösem Totalanspruch des römischen Staates wird im Neuen Testament erst in Apk 13 angesprochen, vorher spielt er noch keine Rolle.





HUBERT PHILIPP WEBER · WIEN

## «DU ABER BLEIBST, DER DU BIST»

*Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit  
und Unveränderlichkeit Gottes*

Mit bisweilen verwunderlicher Selbstverständlichkeit werden komplexe philosophische Begriffe in der Gottesrede, in Liturgie und Verkündigung verwendet. So wird Gott zugesprochen, dass er der Ewige und Unveränderliche ist. Doch was wird mit diesen Attributen erklärt und welche Grenzen hat eine solche Sprechweise? Die folgende Spurensuche verläuft in mehreren Etappen. Zunächst wird nach den Begriffen «Ewigkeit» sowie «Unveränderlichkeit» und ihrem Erklärungspotential gefragt, danach kommen Möglichkeit und Grenzen einer solchen Bestimmung des Gottesbegriffs in den Blick. Dann ist der Boden bereitet, aus der Heiligen Schrift und der theologischen Tradition herauszuarbeiten, was die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott positiv zum Ausdruck bringt. Im vierten und letzten Schritt werden schließlich die Grenzen und mögliche Kritik an einer solchen Gottesrede thematisiert.

### *Ewigkeit und Unveränderlichkeit*

Ist es rechnerisch möglich, dass die Zeit unbegrenzt anhält? Kann man gewissermaßen physikalisch von Ewigkeit sprechen? Einige Überlegungen über Schwarze Löcher ermöglichen ein Denkmodell dazu. Der Begriff «Schwarzes Loch» ist ein Bildwort für eine bestimmte Form von Himmelskörpern. Gemeint ist nicht ein «Loch» im Universum, sondern eine Masse, die so groß ist, dass sie durch die Gravitationskraft alles ringsum so stark an sich zieht, dass nicht einmal Licht mehr entweichen kann. Ein Himmelskörper wird dann zu einem Schwarzen Loch, wenn sein Radius den so genannten Schwarzschildradius unterschreitet. Dieser beträgt für die Sonne etwa 3 Kilometer, für die Erde etwa 0,9 Zentimeter. Die gesamte Sonnen-

*HUBERT PHILIPP WEBER, Dr. theol. geb. 1969, Dogmatiker, tätig am Institut für Theologie der Spiritualität der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien; Schwerpunkte in der Forschung: Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft, mittelalterliche Theologie.*



masse müsste auf einen Durchmesser von höchstens 6 Kilometer zusammengepresst werden, damit ein Schwarzes Loch entsteht. Das Zentrum des Schwarzen Lochs stellt eine Singularität dar, wo die Regeln der Relativitätstheorie nicht mehr gelten, weil die Raumzeit unendlich gekrümmt ist. Der Schwarzschildradius stellt eine Grenze des Universums dar, hinter der etwas oder ein Zustand zu finden ist, der sich allen Erfahrungen und empirischen Beobachtungen entzieht.

Im Rahmen eines Gedankenexperiments ist ein Raumschiff vorstellbar, das sich auf ein Schwarzes Loch zu bewegt. Bald wird die Gravitation sehr stark, und das Raumschiff wird immer stärker in Richtung der Singularität beschleunigt. Die Geschwindigkeit wird immer größer und erreicht am Schwarzschildradius die Lichtgeschwindigkeit. Bekanntlich gibt es keine absolute Zeit, sondern nur immer die Zeit von etwas. Der Unterschied im Zeitlauf zwischen zwei bewegten Systemen ist nach der speziellen Relativitätstheorie für gewöhnlich vernachlässigbar. Das gilt aber nicht, wenn die Geschwindigkeit sich der Lichtgeschwindigkeit nähert. Dann verläuft die Zeit auf dem bewegten Körper vom ruhenden System aus betrachtet langsamer, sie wird gedehnt. Bei Lichtgeschwindigkeit wäre die Dehnung so groß, dass die Zeit auf dem Raumschiff nicht mehr vergeht. Für den ruhenden Beobachter bewegt sich das Raumschiff immer schneller auf das Schwarze Loch zu und verschwindet schließlich dort. Die Passagiere des Raumschiffs hingegen würden zwar die Beschleunigung spüren und merken, wie sie sich immer schneller auf die Singularität zu bewegen, aber dann am Schwarzschildradius quasi stehen bleiben. Dort hätten sie das Ziel für immer vor sich, ohne es aber jemals zu erreichen.<sup>1</sup>

Für unser Thema ist die Perspektive interessant: Es ist naturwissenschaftlich denkbar, einem Ziel gegenüber zu stehen, das auf immer in der Zukunft bleibt. Das Raumschiff bewegt sich auf eine Singularität zu, ohne sie jemals zu erreichen. Freilich handelt es sich hier um ein rein rechnerisches Modell. Abgesehen davon, dass es aus heutiger Sicht technisch unmöglich scheint, sich in absehbarer Zeit mit einem Raumschiff einem Schwarzen Loch auch nur zu nähern, würde niemand die Beschleunigung unbeschadet überstehen. Spätestens am Schwarzschildradius würden Raumschiff und Insassen wie Spaghetti auseinander gezogen werden.

Abgesehen davon: Ist das, was sich hier als «Science Fiction» errechnen lässt, ein sinnvolles Modell, um Ewigkeit zu verstehen? Meine subjektive Zeit würde in diesem Raumschiff nicht mehr vergehen, ich könnte für immer dort bleiben, ohne dass sich etwas tut. Meine Zeit wäre zu Ende, ohne je zu Ende zu gehen. Aber was hätte ich davon? Ich könnte nicht handeln, sondern wäre auf absurde Weise in einem Zustand gefangen, in dem meine Zukunft unerreichbar vor mir liegt. Kein Handeln, auch kein Denken wäre dort möglich.

Ein solches Modell kann nur dort angewendet werden, wo Ewigkeit quantitativ als unendliche Aneinanderreihung von Zeiträumen verstanden wird. Die Zeit erscheint als bloße Rechenfunktion, dementsprechend ist auch die Bedeutung des Begriffs Ewigkeit eingeschränkt. Es würde «für immer» so weitergehen. Doch ist damit keine heilvolle Vorstellung verbunden. Die Zukunft würde nicht mehr durch die Gegenwart in die Vergangenheit übergehen, das heißt sie wäre Zukunft, die nicht mehr auf mich zukommt, sondern unerreichbar vor mir liegt.

Zeitphilosophie oder Zeittheologie öffnen den Horizont für einen weiteren Begriff von Zeit und Ewigkeit. Einige Hinweise dazu sollen den Boden für die weiteren Überlegungen bereiten. Dabei erfolgt hier eine Beschränkung auf die menschliche Zeit. Meine eigene Zeit wird mir offenbar als Zeit meines Lebens, als die Vergangenheit, Zeit hinter mir, meine eigene Geschichte, als Zukunft, Zeit die noch vor mir liegt, auf mich zu kommt und von mir gestaltet werden kann, und als Gegenwart, in der ich mir selbst und anderen Menschen gegenwärtig bin. Im Selbstbewusstsein werden Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hereingeholt, indem ich mir erinnernd Vergangenes vergegenwärtige oder Zukünftiges antizipiere. Mein Selbstbewusstsein transzendiert den Lauf der Zeit und erhebt mich selbst über das Vergehen von Zeit. So lässt sich im Selbstbewusstsein eine Erfahrung von Ewigkeit erahnen. Dabei zeigt sich, dass der Unterschied von Zeit und Ewigkeit weniger in der Quantität als in der Qualität zu suchen ist.<sup>2</sup> Es gehört zum menschlichen Dasein und zur geistigen Verfasstheit, dass Menschen sich überhaupt aus ihrer Zeit erheben und auf etwas über der Zeit beziehen können, oder mit Søren Kierkegaard gesagt: «Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit.»<sup>3</sup>

Ewigkeit lässt sich nur in der Gegenwart und von ihr her erreichen. Freilich realisieren sich Zeit und Gegenwart nicht individualistisch, sondern immer nur im Miteinander, im Gegenüber. Menschen sind nicht nur für mich selbst, sondern immer einander und miteinander gegenwärtig.

Der zweite Begriff, der hier ausgearbeitet werden soll, ist Unveränderlichkeit. Aristoteles unterscheidet drei verschiedene Formen von Veränderung (μεταβολή): nämlich Ortsveränderung (κίνησις), das «Zur-Wirklichkeit-Kommen», also Entstehen (γένεσις) und Vergehen (φθορά), und die entwickelnde Veränderung. Diese Formen werden dann nochmals unterschieden. Vor dem Hintergrund einer traditionellen Metaphysik wird deutlich, dass «Veränderung» oder «Prozess», wie auch übersetzt werden kann, sowohl einen Wechsel in den Akzidentien als auch in der Substanz meinen kann.<sup>4</sup>

In der Neuzeit wird unter dem Einfluss von Isaac Newtons Physik versucht, alle Formen von Veränderung auf eine zurückzuführen: die Ortsver-



änderung. Das setzt voraus, dass die Zeit als vierte Dimension gleich den drei räumlichen Dimensionen verstanden wird, womit alle Veränderungen innerhalb eines vierdimensionalen Systems erfasst werden können.<sup>5</sup>

Zeit erscheint gleichberechtigt und gleichbedeutend neben den drei Raumdimensionen. Daraus folgt, dass es nicht notwendig eine Richtung der Zeit gibt. Dem widerspricht die Physik im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, wonach die Entropie in einem Gesamtsystem immer nur zunimmt, das heißt die Energie sich im ganzen System gleichmäßig verteilt und sich immer mehr in Wärme umwandelt. Daraus ergibt sich der Zeitpfeil, die unumkehrbare Richtung der Zeit.

Menschliches Leben ist ohne Veränderung schlechterdings unvorstellbar. Das Leben selbst zeigt sich als dynamischer Prozess, von Zeugung, Geburt bis zum Tod. Das gilt auch für den Kosmos: die Erde bewegt sich ständig um die Sonne, diese wieder um das Zentrum der Galaxie. Die Sonne ist in einem ständigen Prozess. Erst wenn sämtlicher Wasserstoff in ihrem Inneren zu Helium verschmolzen ist, wird sie aufhören zu leuchten. Ein Blick in den Mikrokosmos zeigt auch dort beständig Bewegung und Prozess. Die Atome sind durch die Wärme in Bewegung, gleichzeitig bewegen sich Elektronen um einen Atomkern. Unveränderlichkeit ist in diesem Kontext mit dem Ende des Kosmos und des Lebens verbunden.

Veränderung in einem qualitativen Sinn oder in einer personalen Dimension ist ein weiteres Signum des Menschseins. Menschen werden durch ihre Geschichte und leben im Blick auf die Zukunft. Unveränderlichkeit, Verzweiflung über die Geschichte oder Verlust von Zukunftsperspektiven machen menschliches Leben zur schweren Last.

In all diesen Zusammenhängen ist der Begriff Unveränderlichkeit negativ konnotiert. Für die Gotteslehre sind die verschiedenen Aspekte des Begriffes zu bedenken und darauf hin zu befragen, ob sie in der Gottesrede eine positive und Gott würdige Bedeutung haben.

#### *Zur Problematik der Rede von «Eigenschaften Gottes»*

Die Zusage Gottes, deren Niederschlag die Heilige Schrift darstellt, ist dem Denken nicht entzogen. Der Glaube, der das Verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*), ist immer schon darauf ausgerichtet, mit der Vernunft durchdrungen zu werden. Ein Glaube, der das Zeugnis der Offenbarung von der vernünftigen Betrachtung fernzuhalten trachtet, ist unwürdig. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang von einem «Mut zur Metaphysik» in der Theologie gesprochen.<sup>6</sup> Freilich muss sich das systematische Denken dabei stets seiner Quelle, der Offenbarung Gottes, vergewissern.

In den traditionellen Handbüchern waren im Traktat über den einen Gott (*De Deo uno*) zwei Abschnitte enthalten: «Die Wesenheit Gottes und

ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften» und «Die Eigenschaften Gottes im einzelnen». <sup>7</sup> Sie sind nicht in gleicher Weise zu verstehen, wie die Eigenschaften oder Attribute irdischer Geschöpfe. Vielmehr handelt es sich um Vollkommenheiten <sup>8</sup>, die Gott, der selbst das Sein ist (*ipsum esse*), zukommen. Dabei lassen sich Eigenschaften des göttlichen Tätigseins, nämlich des Erkennens (Voraussicht, Weisheit) und Wollens (Freiheit, Heiligkeit, Allgüte, Gerechtigkeit, Allmacht, Treue), und des Seins Gottes in sich selbst (Aseität, Geistigkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unermesslichkeit in Raum und Zeit, Urgüte, Urwahrheit, Einzigkeit, Überweltlichkeit und Personalität) unterscheiden. <sup>9</sup>

Was aber bedeuten diese Eigenschaften? Ist Gott damit definiert, also das Sein Gottes begrenzt und abgegrenzt gegenüber dem Sein anderer? <sup>10</sup> Welchen ontologischen Status haben die Eigenschaften Gottes? Ein guter Teil der Bestimmungen ist negativ formuliert. Sie lassen sich nur denken, indem abgegrenzte Erfahrungen denkend ins Unendliche transzendiert werden (Unendlichkeit, Unermesslichkeit, Aseität, aber auch Ewigkeit und Allmacht). Diese Attribute begrenzen nicht bestimmte Bereiche, sondern öffnen sich, entgrenzen das Denken und den Gottesbegriff.

Eigenschaften sind nicht statisch zu verstehen, als würde sich daraus immer und unter allen Umständen ein bestimmtes Handeln zwingend ergeben. Zum Personsein gehört, dass Eigenschaften sich in Freiheit verwirklichen. Daher ist hier noch eine notwendige Unterscheidung zwischen Eigenschaften und freien Verhaltensweisen zu treffen. Die Bibel erzählt vom freien Handeln Gottes an der Welt, an seinem Volk Israel und an der Kirche. <sup>11</sup> Ebenso geht die Gotteslehre nicht von metaphysisch gedachten Attributen aus, sondern von der Heilsgeschichte und den Strukturen des freien Handelns Gottes in dieser Geschichte. <sup>12</sup>

Angewendet auf das Problem hier bedeutet dies: Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes sind nicht erfahren worden und nicht erfahrbar. Erfahren ließen und lassen sich aber die Treue Gottes und seine beständige Gegenwart in seinem Volk. Davon ausgehend kann nach Gott und seinen Eigenschaften zurückgefragt werden.

#### *Der ewige und unveränderliche Gott*

Das vierte Laterankonzil (1215) hat sein Glaubensbekenntnis so begonnen: «Wir glauben fest und bekennen aufrichtig, dass nur *einer* der wahre, ewige, unermessliche und unveränderliche, unbegreifliche, allmächtige und unaussprechliche Gott ist ...» <sup>13</sup> (DH 800). Im nächsten Schritt soll die Lehre von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positiv dargestellt werden, um den Raum für kritische Anfragen zu eröffnen.

In der Heiligen Schrift ist die Veränderlichkeit der Welt von der Unveränderlichkeit Gottes abgehoben. Die veränderliche und vergängliche Welt kann nur sein, weil sie vom unveränderlichen Gott getragen ist. «Vorzeiten hast du der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie alle zerfallen wie ein Gewand; du wechselst sie wie ein Kleid, und sie schwinden dahin. *Du aber bleibst, der du bist, und deine Jahre enden nie.* Die Kinder deiner Knechte werden (in Sicherheit) wohnen, ihre Nachkommen vor deinem Antlitz bestehen» (Ps 102, 26-29).<sup>14</sup>

«Der Ewige» kann im Alten Testament als Gottesname gelten. So heißt es etwa: «Abraham aber pflanzte eine Tamariske in Beerscheba und rief dort den Herrn an unter dem Namen: Gott, der Ewige» (Gen 21,33).<sup>15</sup> Weil Gott als der Ewige über der Zeit steht, deshalb können die Israeliten, kann das Volk Gottes sich ihm auch in der Not anvertrauen, wie es im Psalm 90 thematisiert wird. Gott wird die zeitliche Not wenden, weil er die Macht dazu hat: «Beschleunige das Ende, und schau auf die Zeit! Denn wer darf zu dir sagen: Was tust du?» (Ps 36,10).

Dem Terminus «Ewigkeit» auf Seiten Gottes korrespondiert «Zeitlichkeit» auf Seiten der geschaffenen Welt und der Menschen. In den Psalmen und der Weisheitsliteratur kommt die Begrenztheit der menschlichen Zeit in den Blick. Der Beter kann seine Hoffnung nur auf Gott setzen, der über seiner und aller Zeit steht, vom Schwinden der Zeit nicht erfasst ist, aber alle Zeit in sich umgreift (vgl. Ps 90,1-6).

In der Offenbarung des Johannes<sup>16</sup>, der apokalyptischen Trostschrift, findet sich als Selbstbezeichnung Gottes das Begriffspaar: «Alpha und Omega» (Offb 1,8; 21,6), «Anfang und Ende» (21,6). Gott ist der, «der ist, der war und der kommt» (1,8; vgl. 1,4). Christus sagt: «Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt» (1,17-18; vgl. 2,8). Die Auferstehung ist das Zeichen dafür, dass Gott, dass Christus vor und über aller Zeit steht. Diese Vorstellungen wachsen aus der Prophetie des Alten Testaments heraus, wobei sich typisch christliche Erweiterungen zeigen. Bei Jesaja heißt es: «So spricht der Herr, Israels König, sein Erlöser, der Herr der Heere: Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott» (Jes 44,6; vgl. 41,4). Es sind Aussagen über Gott selbst, darüber, wie er ist. Nach den Namen folgt die Aussage: «Ich bin der Erste, ich bin der Letzte», Gott ist vor und nach allem. Dann folgt am Schluss gewissermaßen als Begründung der Anspruch auf die Einzigkeit (Jes 44,6; vgl. Dtn 6,5). Diese Aussage war selbst für die hebräischen Theologen schwer zu fassen. Die Übersetzer der Septuaginta schwächen daher ab: «Ich bin der erste und ich bin *darauf*» (μετὰ ταῦτα). Die Apokalypse hingegen sagt klar: «Ich bin der Erste und der Letzte» (Offb 1,17). Die zweite entschei-

dende Erweiterung betrifft das Subjekt: Hier, wie an allen Vergleichsstellen, spricht Christus. Er ist der, der über allen Zeiten steht, vorher und nachher, dem die Macht über die Zeiten gegeben ist, der wie Gott, ja selbst Gott ist.

Die spätere Form bekommt das Theologumenon durch die Begegnung des biblischen Christentums mit der griechischen Philosophie. Nach platonischem Verständnis sind die Ideen und die Gottheit unvergänglich. Deshalb erschien dieses Denken den Christen der Antike besonders attraktiv.<sup>17</sup> Der biblischen Sicht von der zeitlich-veränderlichen Welt und dem ewigen Gott entspricht in gewisser Weise eine Gegenüberstellung, wie sie in Platos Timaios ausgearbeitet ist. Die Welt ist demnach als Bild des Ursprungs gestaltet, jedoch nicht auf vollkommene Weise. Unvollkommen bedeutet, die Welt ist «ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit», und darum macht der Schöpfer «dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit». Zeit ist untrennbar mit Bewegung, mit dem fortschreitenden Werden verbunden.<sup>18</sup>

Den biblischen Aussagen ist gemeinsam, dass die Ewigkeit Gottes, bei aller Unterschiedenheit von der Zeitlichkeit des Irdischen, die Zeit der Welt umfassend gedacht wird, weil der ewige Gott alle Zeit in sich begreift. Im platonischen Denken hingegen ist Ewigkeit als Zeitlosigkeit von der Zeit völlig verschieden. Diese Trennung bleibt auch bei der Rezeption der Kirchenväter prägend.<sup>19</sup>

Die Begegnung des Christentums mit der Philosophie ließ die Aufgabe hervortreten, den christlichen Gottesbegriff in einer Weise auszusagen, dass er Gott würdig ist, sowohl entsprechend der biblischen Botschaft als auch entsprechend dem philosophischen Denken. Augustinus deutet die Erschaffung der zeitlichen Welt in Einklang mit dem Verständnis aus dem Timaios. Wandel und Veränderung sind die Merkmale der geschaffenen Welt, während Gott unveränderlich sich immer gleich bleibt. Die Welt ist einmal vom Nichtsein zum Sein gekommen und kann wieder ins Nichtsein zurückfallen. Veränderlichkeit bedeutet zugleich Vergänglichkeit. Schöpfungserkenntnis geschieht, indem der Mensch über die vergängliche Schöpfung hinausgeht und zum unveränderlichen Gott aufsteigt.<sup>20</sup>

In den *quinque viae* verbindet Thomas von Aquin diese Gedanken mit dem aristotelischen Verständnis. «Es ist nämlich gewiss und steht für die Sinneswahrnehmung fest, dass einige (Dinge) in dieser Welt bewegt werden. Alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt.» Bewegen bedeutet in diesem Zusammenhang «etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen», umfasst also alle drei aristotelischen Formen, nicht nur die Ortsveränderung.<sup>21</sup> Der Schluss von der Bewegung auf einen letzten, unbewegten Beweger, der dann von allen als Gott verstanden wird, folgt dem metaphysischen Kausalprinzip.<sup>22</sup>



Als rationale Vergewisserung der Gottesrede zeigt dieser Text, dass im Kontext einer solchen Philosophie die Rede von der Unveränderlichkeit zu einem Gott würdigen Gottesbegriff gehört. In der spekulativen Entfaltung lassen sich Ewigkeit und Unveränderlichkeit auf die Einheit und Einfachheit Gottes zurückführen. Gott ist «einfach» (*simplex*) bedeutet, es gibt keinen Unterschied zwischen seinem Wesen und seiner Erscheinung, keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, was er noch an Möglichkeiten in sich trägt. Gott ist immer schon Gott selbst, er muss sich nicht erst als er selbst erweisen, sondern entspricht immer schon seinem Idealbild.<sup>23</sup>

Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit erscheinen hier als negative Bestimmungen. Doch wie lassen sich die positiven Aspekte aufzeigen? Wenn sich die Eigenschaften Gottes in frei gesetzten Handlungen realisieren, dann müssen mit der Rede von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positive Erfahrungen verbunden sein und in der Schrift ihren Niederschlag gefunden haben.

Der Blick auf die bisherigen biblischen Notizen zeigt in Bezug auf die Unveränderlichkeit, dass Gott sich in seinem Sein und Tun in keiner Weise von jemand oder etwas Außergöttlichem nötigen lässt. Gott bleibt bei seinem Handeln sich selbst treu und erweist sich zugleich in der Geschichte Israels und der Kirche als der treue und verlässliche Gott.<sup>24</sup> Die Schöpfungstheologie geht zurück auf diese Erfahrung Israels mit seinem Gott, der auch dann zu seinem Volk steht, wenn es sich von ihm immer wieder abwendet: «Ich, der Herr, habe mich nicht geändert, und ihr habt nicht aufgehört, Söhne Jakobs zu sein» (Mal 3,6). Im Horizont der Heilsgeschichte Israels bedeutet die Unveränderlichkeit Gottes seine unverbrüchliche Bundes-treue: «Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2 Tim 2,13 vgl. Ex 3,14).<sup>25</sup> Daraus folgt die Zuversicht, die sich im prophetischen Hoffnungsruf äußert: «Herr, bist nicht du von Ewigkeit her mein heiliger Gott? Wir wollen nicht sterben. Herr, du hast sie doch nur dazu gerufen, an uns das Gericht zu vollziehen: Du, unser Fels, du hast sie dazu bestimmt, uns zu bestrafen» (Hab 1,12).<sup>26</sup>

#### *Zur Kritik an der Rede von der Ewigkeit Gottes*

Bisher wurden Ewigkeit und Unveränderlichkeit als Elemente der traditionellen Gottesrede dargestellt. In einem metaphysischen Kontext ist diese Terminologie überzeugend. Aber hält sie auch in anderen, modernen Kontexten noch stand? Im letzten Schritt soll daher die Tragfähigkeit des Begriffs in den Blick kommen, indem auch kritische Momente befragt werden.

In seinen theologischen Beiträgen, die der Gotteslehre gewidmet sind, spricht Jürgen Moltmann von einer notwendigen «Umkehr zum trinitarischen Denken». Die klassisch-traditionelle Form der Theologie geht davon

aus, dass Gott eine, ja die höchste Substanz ist. Das ist von der griechischen Philosophie inspiriert, die selbst wieder eine denkerische Aufarbeitung, eine «Aufklärung» der mythischen Religion ist. «Gott» ist in diesem Denken kein Name, sondern ein Prädikat, Gott selber bleibt in diesem Denken unbekannt. Wer mir gegenübersteht, wem ich mich glaubend zuwende, das kann eine solche Theologie nicht sagen. Zu einem Gott würdigen und heute tragfähigen Gottesbegriff gehört die Gotteserfahrung, die nicht nur unsere Erfahrung mit Gott, sondern, nimmt man die Heilige Schrift ernst, auch Gottes Erfahrung mit den Menschen ist. Diese Erfahrung könne eine alleine an der griechischen Philosophie orientierte Gottesrede nicht in adäquater Weise ausdrücken.<sup>27</sup>

Die fünf Wege des Thomas von Aquin gehen von der Welt als Kosmos, als geordneter Wirklichkeit aus, fragen zurück und können sich so der Frage: «Was ist das Göttliche?» annähern. Aber diese Denkfigur setzt voraus, so gibt Moltmann zu bedenken, dass es ein gemeinsames Verständnis davon gibt, was ein geordneter Kosmos ist. Was aber geschieht, wenn diese gemeinsame denkerische Basis aus der klassischen Metaphysik zerbricht?<sup>28</sup>

Die Fragestellung wird dann besonders virulent, wenn auch der Gedanke einer Passion Gottes mit einbezogen wird. Der traditionelle Gedanke der Unveränderlichkeit schließt Leidlosigkeit, Apathie mit ein. Hier lässt Moltmann seine Kritik konkret werden: «Bis in die Gegenwart hinein hat das Apathieaxiom die Grundbegriffe der Gotteslehre stärker geprägt als die Passionsgeschichte Christi. Leidensunfähigkeit gilt offenbar als unaufgebbares Attribut der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Bedeutet dies aber nicht, dass die christliche Theologie bis in die Gegenwart keinen konsequent christlichen Gottesbegriff entwickelt hat, sondern sich ... eher an die metaphysische Tradition der griechischen Philosophie angelehnt hat, die sie als «natürliche Theologie» verstand und als ihr Fundament ansah?»<sup>29</sup>

Die christliche Gotteslehre habe sich von der philosophischen Gotteslehre so stark einnehmen lassen, dass sie – hier als Frage formuliert – in der Gefahr steht, möglicherweise gar nicht mehr christlich zu sein. Moltmann weist auf ein kritisches Moment hin: Wie verträgt sich die Rede vom leidlosen Gott mit der biblischen Botschaft, dass Gott mit seinem Volk leidet, sich vom Elend anrühren lässt? Würde die Gotteslehre die Apathie tatsächlich so verstehen, wäre sie mit der Selbstoffenbarung des liebenden und in dieser Liebe für sein Volk engagierten Gottes kaum vereinbar. – Moltmanns Antwort auf dieses kritische Moment ist die Forderung nach einem schon im Ansatz trinitarischen Denken einer «Theopathie», einer Passion Gottes, die das Leiden auch in Gott verstehbar macht.<sup>30</sup>

Für ein rechtes Verständnis der Rede von der Leidlosigkeit Gottes müssen die verschiedenen Facetten von Leiden unterschieden werden. Zunächst bedeutet zu leiden etwas ertragen, was außerhalb der eigenen Macht liegt,

also eine Wirkung von außen an sich zulassen zu müssen. Wenn Gott der absolut souveräne ist, dann kann das für Gott nicht zutreffen. Davon zu unterscheiden ist aktiv und freiwillig sich von außen rühren lassen, etwas ertragen, mit anderen mitleiden, also Sympathie zeigen. War in der griechischen Philosophie und in der alten Kirche für den Gott würdigen Gedanken wichtig, dass Gott apathisch ist, um seine Macht und Souveränität der Welt gegenüber zu betonen, ist andererseits ebenso wichtig, die Sympathie Gottes mit den Menschen dieser Welt, besonders mit den Leidenden und Ausgegrenzten zu betonen.

Wenn Gott die Menschen ernst nimmt, an ihrem Geschick Anteil hat und leidenschaftlich ihre Geschichte mit ihnen teilt, dann leidet er auch mit ihnen mit, nimmt ihr Leiden auf sich und macht es zu einer Passion Gottes. Nur dann ist Gott der Fels, auf den sie ihr Vertrauen setzen können. In diesem Sinne kann auch davon geredet werden, dass Gott eine Geschichte (mit den Menschen) hat. In dieser Geschichte, die auch ein Werden Gottes bedeutet, erweist er sich als der Treue. Damit ist die Unveränderlichkeit in einer höheren Weise richtig ausgesagt.

Ein zweiter Einwand folgt aus der biblischen Rede von der Reue Gottes. Im Alten Testament ist davon erstmals bezeichnenderweise als Auftakt zur Erzählung von der großen Flut die Rede. «Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh» (Gen 6,5–6).

Gott empfindet Reue, weil die Geschichte der von ihm erschaffenen und in Freiheit gesetzten Menschheit keine Geschichte zum Heil ist. Er lässt sich berühren, beschließt selbst die Initiative zu ergreifen und das Böse von der Erde zu tilgen. Doch die Vernichtung der Menschheit ist nicht das letzte Wort. Vielmehr mündet die Erzählung von der Flut in die Erneuerung der ursprünglichen Treue Gottes und in die neuerliche Zusage des anfänglichen Ja Gottes zur Geschichte des Menschen (Gen 8,21). Die Strafe wird immer nur punktuell vollzogen (vgl. Hos 13,14; Jer 4,28; Ez 24,24). Die Reue Gottes richtet sich sogar gegen das Unheil aus dem eigenen Strafgericht (vgl. Ex 32,14; Jer 18,8; 26,3.13; Joël 2,13–14; Am 7,3.6; Jon 3,10).

Die Unveränderlichkeit Gottes lässt sich mit dem Gedanken, Gott habe eine Änderung seines Heilswillens beschlossen, nicht leicht versöhnen. Die Rede von der Reue Gottes bedeutet aber nicht, er wäre wankelmütig oder würde grollen. Schon im Buch Numeri wird klargestellt: «Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut» (23,19).<sup>31</sup> Dieses Theologumenon soll die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung und zu seinen Erwählten zum Ausdruck bringen, und stellt sie dazu als personales Verhältnis aus Freiheit dar.<sup>32</sup>

Die Rede von der menschlichen Reue, die aus der Schuldeinsicht erwächst, muss nach den Regeln der Analogie hier in einer Weise angewendet werden, dass sie der Gottesrede adäquat ist und gleichzeitig nichts von der biblischen Botschaft der leidenschaftlichen Zuwendung Gottes zu seinem Volk verliert. Es geht also auch nicht an, die Reue ausschließlich aus pädagogischen Motiven zu erklären, wie es etwa Origenes<sup>33</sup> tut, oder sie nur zum Ausdruck der Differenz zwischen geschichtlicher Welt und ewigem Gott zu machen, wie es sich bei Augustinus<sup>34</sup> findet. Gottes Haltung zur menschlichen Geschichte und sein Handeln sind von der menschlichen Freiheit nicht unabhängig, weil er selbst sich auf diese Freiheitsgeschichte verpflichtet hat. In diese Geschichte hinein wirkt er, um die Menschen in Freiheit zur Umkehr zu bewegen.<sup>35</sup>

Schließlich erweist sich das Glaubensgeheimnis von Weihnachten als kritischer Punkt: Gott ist Mensch *geworden*. Wie kann gesagt werden: Gott ist etwas geworden? Dabei geht es noch einmal um mehr als um die Frage, ob Gott sich rühren lässt, mitleidet. Hier geht es um Veränderung im Sinn von *Werden* (γένεσις) und *Vergehen* (φθορά). Ist das denkbar? Die Frage ist leicht positiv zu beantworten, wenn man etwa im Sinn eines Pantheismus Gott ganz und gar in das Werden der Welt verstrickt sieht. Wenn Gott aber als der Unveränderliche, weil über alle Veränderung Mächtige der veränderlichen Welt gegenüber steht, dann lässt sich diese Aussage nicht mehr so einfach treffen.

Und doch ist es notwendig, Gottes Souveränität, die vor aller Veränderung ist, und Gottes Engagement in der Welt, welches darin gipfelt, dass Gott in seinem Wort Mensch geworden ist, zusammen zu sehen. Das heißt nicht nur, der Logos sei mit einer veränderlichen Natur verbunden, sondern, wie Karl Rahner schreibt: «Es bleibt doch wahr, dass der *Logos* Mensch *wurde*, dass die Werdeggeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit *seine* eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde.» Auch wenn göttliche und menschliche Natur als «zwei Wirklichkeiten» in Christus unterschieden werden können, darf darüber nicht in Vergessenheit geraten, «dass eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit die des Logos Gottes selber ist». In der Menschwerdung, das heißt indem Christus in die Geschichte eintritt und selbst ein zeitliches Wesen wird, nimmt sich Gott die Geschichte selbst zu eigen. Damit wird die Frage noch einmal verschärft: «Die Frage nach dem Verständnis dafür nämlich, dass der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes uns nicht den Blick darauf verstelle, dass, was hier bei uns in Jesus als Werden und Geschichte geschehen ist, genau die Geschichte des Wortes Gottes selbst, *sein* ihm eigenes Werden ist.»<sup>36</sup> So erweist sich gerade eine Christologie, die sowohl das alexandrinisch betonte Moment der Einheit als auch die antiochenisch hoch gehaltene Wahrung der Eigenständigkeit



beider Naturen ernst nimmt, als die kritische Anfrage an die Gottesrede und insbesondere an die Attribute Ewigkeit und Unveränderlichkeit: «Wenn wir die Tatsache der Menschwerdung, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein.»<sup>37</sup>

Der Logos wird aber nicht von selbst, automatisch etwas, sondern es ist die freie Selbstentäußerung, die Kenosis. Gott entledigt sich seiner Gottheit, steigt um des Menschen willen in die Menschheit herab (vgl. Phil 2,7). Wenn Gott sich schon in der Schöpfung des Menschen als sein eigenes Bild in den Menschen selbst aussagt, dann lässt sich die Menschwerdung noch einmal als der Höchstfall der Selbstaussage Gottes auf den Menschen hin verstehen. Selbst in die Geschichte zu kommen, selbst am Werden und Vergehen der Menschheit Anteil zu nehmen, ist die freie Urmöglichkeit Gottes, die in der Schrift als Liebe bezeichnet wird.<sup>38</sup>

Noch einmal anders lässt es sich biblisch sagen. Mit rein rationalen Maßstäben, ausschließlich an der Metaphysik gemessen, ist die christliche Gottesrede, ja das Christentum insgesamt Torheit. Denn die Mitte des Glaubens ist eine Person mit einer Geschichte, ein zeitliches Ereignis, das zu einer bestimmten Zeit in der Welt eingetreten und wieder vergangen, ja den schändlichen Tod am Kreuz gestorben ist: «Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,23–24).

Die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott, der in Christus in die Welt gekommen ist und sich das Leid der Welt in seinem eigenen Leiden zu eigen gemacht hat, ist mit den Mitteln rationaler Theologie allein nicht zu erfassen. Es verlangt den Glauben, als völliges sich Einlassen auf das Mysterium Gottes.

#### *Ausblick: Gott als Eschaton*

Ist an dieser Stelle eine Verbindung zu den Eingangsüberlegungen über physikalische Modelle möglich? Das Gedankenexperiment zum Schwarzen Loch setzt Zeit als quantitative Größe voraus. Die menschliche Zeit hat aber auch eine qualitative Dimension, auf die es ankommt, wenn in der Theologie von Ewigkeit die Rede ist. Nach dem Tod als dem Ende des irdischen Lebens ist den Menschen ewiges Leben verheißen. Diese Ewigkeit ist nur von Gott und seiner Ewigkeit her verständlich, und sie ist, folgt man Hans Urs von Balthasars Grundbestimmung der Eschatologie<sup>39</sup>, nur verständlich, wenn die verheißenene Ewigkeit als ewige Begegnung mit Gott gedacht wird. Dann ist ein Zustand denkbar, wo der Mensch auf ewig Gott als dem, der

auf ihn zukommt, gegenüber bleibt, nicht in endloser Erwartung, sondern in erfüllter Begegnung mit dem Ewigen, der die Fülle der Gegenwart ist und damit alle Zeit und Geschichte in sich zur Erfüllung bringt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Paul DAVIES, *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*, München 1995, 148–181; Stephen HAWKING, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbeck 1996, 109–131; DERS. / Roger PENROSE, *Raum und Zeit*, Reinbeck 2000.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Thomas FREYER, *Zeit*. IV. Systematisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup> 10, 1411–1413.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1990, 8; vgl. Helmut ECHTERNACH, *Ewigkeit*. In: HWP 2, 838–844, hier: 842–843.

<sup>4</sup> ARISTOTELES, *Physik* III,1, 200b–201a.

<sup>5</sup> Vgl. Mike SANDBOTHE, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998, 8–9.

<sup>6</sup> «Der Mut zur Metaphysik. Es gibt keine Theologie, die nicht Metaphysik triebe, einfach weil auch in der Theologie gedacht werden muss.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 8, 165–186, hier: 178.

<sup>7</sup> Hier nach den Überschriften bei Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* I, Münster 1930.

<sup>8</sup> «Die Attribute oder Eigenschaften Gottes sind Vollkommenheiten, die nach unserem analogen Denken aus der metaphysischen Wesenheit Gottes hervorgehen und zu ihr hinzutreten. Wir können nämlich die unendliche Seinsfülle des absolut einfachen göttlichen Wesens nur «stückweise» (1 Kor 13,9) in einer Vielheit von inadäquaten Begriffen erkennen, in denen wir einzelne Vollkommenheiten Gottes erfassen.» Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Br. 1981, 33.

<sup>9</sup> Hier aufgezählt nach Jürgen WERBICK, *Eigenschaften Gottes*. In: LThK<sup>3</sup> 3, 528–530; vgl. Herbert VORGRIMLER, *Eigenschaften Gottes*. In: DERS., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Br. 2000, 144; MySal II, 297 (Magnus LÖHRER).

<sup>10</sup> WERBICK, *Eigenschaften Gottes*, 529.

<sup>11</sup> Vgl. MySal II, 221–225 (M. LÖHRER).

<sup>12</sup> «Damit ist auch schon gegeben, dass es sich in der Gotteslehre nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, darum handeln kann, Aussagen über metaphysisch notwendige Eigenschaften Gottes zu machen, sondern vor allem über die in der Heilsgeschichte sich durchhaltenden Strukturen des freien Verhaltens Gottes zur Welt und dem Menschen.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre*, 175–176.

<sup>13</sup> «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis ...» DH 800.

<sup>14</sup> Vgl.: «Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt.» Jak 1,17.

<sup>15</sup> Vgl. Dtn 33,27; Sir 36,22; Jes 40,28; Dan 13,42; Hab 1,12.

<sup>16</sup> Zum Folgenden vgl. MySal II, 289 (Josef PFAMMATTER).

<sup>17</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 436. Beispiele für die Rezeption des philosophischen Begriffs v.a. bei den Apologeten bietet: DERS., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*. In: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 296–346, hier: 327–329.

<sup>18</sup> PLATO, *Timaios* B,III,10, 37c–38b.

<sup>19</sup> Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, 433–441.

<sup>20</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI,2; *Confessiones* IX,6.



<sup>21</sup> Vgl.: «Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung.» ARISTOTELES, *Physik* III,1, 201a.

<sup>22</sup> «Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. ... Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.» THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 resp. (Üs. H. SEIDL, *Die Gottesbeweise*, Hamburg <sup>3</sup>1996, 52-55). Zur Deutung vgl. Klaus MÜLLER, *Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise*, Regensburg 2001, 34-40; Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000, 74-76.

<sup>23</sup> Vgl. Frank MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*. In: LThK<sup>3</sup> 10, 448-449.

<sup>24</sup> Vgl. MySal II, 310-311 (Magnus LÖHRER). Dazu auch: «Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten (tragen sie) die Arme des Ewigen. Er trieb den Feind vor dir her, er sagte (zu dir): Vernichte!» Dtn 33,27.

<sup>25</sup> Vgl. MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*.

<sup>26</sup> Vgl. «Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht» (Jes 40,28).

<sup>27</sup> Vgl. Jürgen MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 18-21.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 26-28.

<sup>29</sup> Ebd., 37.

<sup>30</sup> Vgl. etwa ebd. 40-45.

<sup>31</sup> Vgl.: «Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch, so dass er etwas bereuen müsste.» 1 Sam 15,29.

<sup>32</sup> Vgl. Renate BRANDSCHEIDT, *Reue Gottes*. I. Biblisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup> 8, 1139-1140.

<sup>33</sup> Weil die Menschen ihren Willen ständig ändern, spricht Gott zu ihnen wie zu kleinen Kindern, um ihnen ihr Handeln einsichtig zu machen. Er macht an sich selbst deutlich, was Reue bedeutet. ORIGENES, *Hom. in Jer.* 18,6 (SC 238,194-205).

<sup>34</sup> Während Gott in seinem Handeln stets beständig bleibt, ändern die Menschen ihr Wollen. Wenn von der Reue die Rede ist, geht es darum, der Schwäche und Unwissenheit der Menschen aufzuhelfen. AUGUSTINUS, *De div. Quaest. ad Simpl.* II,2,4 (CChr.SL 44,79-80).

<sup>35</sup> Vgl. Eva-Maria FABER, *Reue Gottes*. II. Systematisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup> 8, 1140.

<sup>36</sup> Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 4, 137-155, hier: 146.

<sup>37</sup> RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 146-147.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 148-149.

<sup>39</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*. In: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 282.



KURT KOCH · SOLOTHURN

## ZWEI FORMEN DES EINEN RÖMISCHEN MESSRITUS

*Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI.*

### *1. Ordentliche und außerordentliche Form*

Das Anliegen des als Motu Proprio erlassenen Apostolischen Schreibens von Papst Benedikt XVI. über eine breitere Ermöglichung der Verwendung der Römischen Liturgie in ihrer Gestalt, die vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bestand, und damit auch des Missale Romanum, das von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 veröffentlicht worden ist, ist in den vergangenen Monaten, eingehend diskutiert worden, freilich ohne den Text zu kennen. Die Reaktionen reichten dabei von dankbarer Annahme bis hin zu schroffer Ablehnung; vielfach bestand auch eine ehrliche Sorge.

Dieses Motu Proprio ist zunächst am 27. Juni verschiedenen Präsidenten von Bischofskonferenzen vorgestellt worden, wobei der Papst teilweise bei den Interventionen der Eingeladenen persönlich anwesend gewesen ist und auch seine Sicht vorgetragen hat. Jetzt ist es veröffentlicht worden, zusammen mit einem persönlichen Schreiben, das der Papst an alle Bischöfe adressiert hat, in dem er seine Motivationen für das Motu Proprio dargelegt und vor allem gegen die zwei hauptsächlichen Befürchtungen verteidigt hat, damit werde die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils angegriffen und es führe zu einer Unordnung oder gar zu Spaltungen in den Pfarreien. Für Papst Benedikt ist dieses nun vorliegende rechtliche Regelwerk vor allem deshalb notwendig geworden, weil das frühere Motu Proprio «Ecclesia Dei» von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 1988 nicht mehr den veränderten Erwartungen vieler Gläubigen hinsichtlich der Verwendung des Missale Romanum aus dem Jahre 1962 gerecht werden konnte.

Das neue Motu Proprio, das am 14. September 2007 Rechtskraft erhalten wird, stellt vor sowohl pastoral-praktische als auch theologisch-liturgische Fragen. Um sinnvolle Wege zur Lösung der praktischen Fragen zu finden, ist es zunächst unabdingbar, die liturgietheologischen Fragen in den Vordergrund zu stellen. Der

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



eigentliche Interpretationsschlüssel für das Motu Proprio besteht dabei in der grundlegenden Unterscheidung zwischen der nachkonziliaren Form des römischen Ritus, der Ausgabe von 1970 beim Messbuch, die der Papst als «ordentliche Form» bezeichnet, und der Form der vor der Erneuerung gemäß dem *Missale Romanum* von 1962 gefeierten Liturgie, die als «außerordentliche Form» bezeichnet wird. Diese beiden Formen stellen dabei nicht einfach zwei verschiedene Riten dar. Es handelt sich vielmehr, wie der Papst in seinem Begleitschreiben betont, um eine «zweifache Anwendung ein und desselben Ritus».

Nur auf dem Hintergrund dieser grundlegenden Unterscheidung einerseits und der bleibenden Einheit des einen römischen Ritus andererseits lassen sich die Grundaussagen des Motu Proprio verstehen. Um dies zu verdeutlichen, ist es freilich notwendig, die Sinnrichtung des Motu Proprio auf dem Hintergrund der liturgiegeschichtlichen Entwicklung und der theologischen Reflexion zu bedenken. Weil es sich dabei um ein «Motu Proprio» im wörtlichen Sinn, dass es vom Papst persönlich angestoßen worden ist, handelt, legt es sich zudem nahe, auch auf frühere Äußerungen des heutigen Papstes zurückzugreifen, der sich immer wieder zu liturgischen Fragen im Allgemeinen und zur Verwendung der Römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im Besonderen zu Worte gemeldet hat.

## 2. Neues Missale oder Revision des traditionellen Missale?

Was hat Papst Benedikt XVI. zu diesem Motu Proprio bewogen? An erster Stelle möchte er zweifellos den Katholiken entgegen kommen, die den Glauben der Kirche und ihre eigene Frömmigkeit im Ritus, der auf das Konzil von Trient zurückgeht und von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 revidiert worden ist, adäquater ausgedrückt finden. Ebenso gewiss erblickt er in diesem Entgegenkommen auch einen weiteren Schritt auf dem keineswegs leichten Weg, das Schisma von Erzbischof Lefebvre und seinen Anhängern vor bald zwanzig Jahren zu überwinden. Da sich in der Tat kein Christ redlicher Weise über eine Spaltung in der Kirche – in welcher Richtung auch immer – freuen kann, muss man in dem Entgegenkommen des Papstes ein berechtigtes Anliegen wahrnehmen. Der Papst vermerkt in seinem Begleitschreiben ausdrücklich, dass in kritischen Momenten der Kirchengeschichte, in denen es zu Spaltungen gekommen ist, von seiten der Verantwortlichen der Kirche nicht in ausreichendem Maße gehandelt worden sei, um die Versöhnung und die Einheit zu bewahren, und er zieht daraus die Konsequenz: «Dieser Blick auf die Vergangenheit legt uns heute eine Verpflichtung auf: Wir müssen alle Anstrengungen unternehmen, damit allen, die wahrhaft vom Wunsch nach Einheit beseelt sind, es möglich gemacht wird, in dieser Einheit zu verbleiben oder sie aufs neue wiederzufinden.»

Dieses Entgegenkommen ist aber keineswegs allein pragmatisch oder kirchendiplomatisch motiviert, sondern es hat tiefer liegende theologische Gründe. Papst Benedikt ist überzeugt, dass der Kirche mit der in Jahrhunderten gewachsenen römischen Liturgie, wie sie sich im *Missale Romanum* von 1962 findet, ein liturgischer Schatz anheimgegeben ist, der nicht verloren gehen darf, sondern auch für die Zukunft der katholischen Kirche bewahrt werden soll. Denn in der Geschichte der

Liturgie sind durchaus Wachstum, Entwicklung und Fortschritt festzustellen, aber keine Brüche.

Schon in seinen Lebenserinnerungen, die Papst Benedikt noch als Präfekt der Glaubenskongregation veröffentlicht hat, hat er sich «über das Verbot des alten Missale» bestürzt gezeigt; denn etwas Derartiges habe es «in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben».<sup>1</sup> Mit einem solchen Verbot habe man aber den fatalen Eindruck erweckt, als ob dies etwas ganz Normales im Leben der Kirche sei: Wie das bisherige Missale von Papst Pius V. im Anschluss an das Konzil von Trient im Jahre 1570 neu geschaffen worden sei, so habe nach vierhundert Jahren und nach einem weiteren Konzil ein neuer Papst ein neues Messbuch vorlegen und vorschreiben können. Demgegenüber belehre die Geschichte darüber, dass Pius V. keineswegs einen neuen Ritus geschaffen hat, sondern das bisherige Missale Romanum bloß überarbeiten ließ, wie dies im lebendigen Wachstum der Geschichte normal sei.

Von daher kam der Papst damals zum Schluss: «Ein Missale Pius' V., das von ihm geschaffen worden wäre, gibt es nicht. Es gibt nur die Überarbeitung durch Pius V. als Phase in einer langen Wachstumsgeschichte.»<sup>2</sup> In einem analogen Sinn ist auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Reform der lateinischen Liturgie eine Revision des Missale Romanum, wie es sie oft gegeben hatte, die aber diesmal – vor allem wegen der Einführung der Muttersprache – einschneidender sein musste.

Dieses Verständnis der Liturgiegeschichte nicht als einer Reihe von Brüchen, sondern als eines Prozesses des Wachsens, Reifens und Reinigens, in dem aber eine bleibende Identität und Kontinuität nie zerstört worden ist, hat Papst Benedikt veranlasst, das nach dem Konzil ausgesprochene Untersagen der Verwendung des bisherigen Missale Romanum zu lockern, um dessen Erbe nicht der Vergangenheit zu überlassen, sondern auch für die Zukunft zu erschließen.

### 3. *Theologie und Phänomenologie der Liturgie*

Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bei nicht wenigen Gläubigen, Seelsorgenden und Theologen nicht den Eindruck eines Wachstumsprozesses, sondern den eines Bruches ausgelöst hat. Dies dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «Sacrosanctum Concilium» weniger ihre Theologie und liturgischen Grundnormen rezipiert worden sind, sondern dass vielmehr die Phänomenologie der Liturgie bei der Aufnahme der Liturgiereform entscheidend geworden ist. Dementsprechend ist in der Rezeption der konziliaren Liturgiereform als wesentlich wahrgenommen worden, dass die Liturgie muttersprachlich und in der Hinwendung zum Volk Gottes gefeiert wird, dass mehr Gestaltungsmöglichkeiten als bisher gegeben sind und dass Laien bestimmte liturgische Dienste aufgrund von Taufe und Firmung ausüben können.

Dass diese unmittelbar erfahrbaren Elemente der erneuerten Liturgie das Bewusstsein des Durchschnittskatholiken maßgeblich geprägt haben, steht außer Zweifel und ist auch verständlich. Dennoch darf nicht in Vergessenheit geraten, dass es sich dabei um Elemente handelt, die teilweise vom Konzil nicht einmal behandelt worden sind.<sup>3</sup> Daran muss kurz erinnert werden, um das Motu Proprio im richtigen Licht betrachten zu können. An erster Stelle gilt es zu betonen, dass das Konzil den

Auftrag zur Revision der bestehenden liturgischen Bücher erteilt und dazu liturgische Grundnormen formuliert hat, die freilich bei der Verwendung aller liturgischen Bücher respektiert werden müssen.

Was zweitens die liturgische Sprache betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil das Latein keineswegs abgeschafft, es hat vielmehr betont, dass im römischen Ritus der Gebrauch der lateinischen Sprache, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht, erhalten bleiben soll.<sup>4</sup> Damit ist deutlich, dass sich das Konzil nicht vorbehaltlos für die Einführung der Volkssprache ausgesprochen hat. Ihm ging es vielmehr um eine begrenzte Akkulturation der römischen Liturgie, um ihre substanzielle Einheit zu bewahren und das Zusammenbleiben von überlieferter lateinischer Kultsprache und volkssprachlicher Liturgie zu fördern. Aus diesem Grund wurden ja auch bei der Liturgiereform alle liturgischen Bücher zunächst in der lateinischen Sprache erarbeitet, ehe sie in die Muttersprachen übersetzt wurden.

Ähnliches ist drittens von der Zelebrationsrichtung der Heiligen Messe zu sagen, von der in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils kein Wort gesagt wird. Wohl hat noch während des Konzils die Ritenkongregation zusammen mit dem Liturgierat in der Instruktion *«Inter Oecumenicis»* im Jahre 1964 die Zelebration in Richtung zum Volk hin ermöglicht, sie aber nicht vorgeschrieben. Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch aus dem Jahre 1969 liegt auf derselben Linie, wenn sie vermerkt, der Hauptaltar solle freistehen, *«damit man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann»*.<sup>5</sup> In der Neuauflage aus dem Jahre 2002 wurde dann noch hinzugefügt: *«Dies sollte der Fall sein, wo immer es möglich ist.»* Doch auch bei diesem Zusatz handelt es sich nicht um eine Verpflichtung, sondern um eine Empfehlung.

Dass in der Kirchengeschichte – und auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – diese Frage der Zelebrationsrichtung keine entscheidende Rolle gespielt hat, findet seinen Grund darin, dass die christliche Gebetsrichtung seit den Anfängen der Kirche überwiegend die Richtung nach Osten, nach dem *oriens*, gewesen ist. Wie Juden nach Jerusalem und Muslime nach Mekka gewandt beten, so beten Christen zu Christus, dem Auferstandenen und Wiederkommenden als der aufgehenden Sonne entgegen. Das beste Beispiel dafür ist die Petersbasilika in Rom, die aus praktischen Gründen gewestet ist und in der deshalb die Heilige Messe nach Osten und in diesem Fall folglich zum Volk hin gefeiert wurde und wird. Denn die Ostung – dies heißt im buchstäblichen Sinn *«Orient-ierung»* – ist die bevorzugte Zelebrationsrichtung der Kirche.<sup>6</sup>

Was viertens die Mitwirkung der Laien in der Liturgie betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Tat aus theologischen Gründen die volle und aktive Teilnahme der Glaubenden an der Liturgie betont; es hat bei der *«plena et actuosa participatio»* aber nicht nur an die Einführung von spezifischen Laiendiensten als äußere Form der Mitwirkung gedacht, sondern in gleicher Weise und untrennbar damit verbunden an die innere Partizipation der Glaubenden an der Liturgie im hörenden und meditativen Nachvollzug und im Gebet, der das entscheidend Erste ist, das allem äußeren Mitwirken in der Liturgie erst den wahren Sinn gibt. Denn das Konzil war eindeutig der Überzeugung, dass sich die leichte Erfassbarkeit der Liturgie und die Ermöglichung der tätigen und gemeinschaftlichen Teilhabe des Volkes Gottes an der Liturgie von ihrer Transparenz für das Heilige her ergeben

und keineswegs umgekehrt. Es hat deshalb als Ziel der Erneuerung der liturgischen Bücher und Riten angegeben, «dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann»<sup>7</sup>. Die vom Konzil gewünschte *participatio actuosa* schließt die mystagogische Transparenz für das Heilige ein und wird von dieser her interpretiert.

#### 4. Anlass zu einer wechselseitigen Gewissensforschung

Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie, die Zelebrationsrichtung versus *populum* und die Betonung der *participatio actuosa* des Volkes Gottes sind gewiss die augenfälligsten Veränderungen in der vom Konzil angeordneten Liturgiereform gewesen. Selbst wenn auch sie das Wesen der Liturgie berühren, stellen sie sich auf den ersten Blick doch als Erneuerung der äußeren Form dar. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte aber vor allem den inneren Kern der Liturgie zum Leuchten bringen. Von daher stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass eher die äußere Seite dieser Elemente als das eigentlich Neue der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipiert worden ist. Die Gründe dafür liegen viel tiefer, als die – vielfach oberflächlichen – Reaktionen auf das angekündigte *Motu Proprio* von Papst Benedikt anzeigen könnten, die bereits im Vorfeld seiner Veröffentlichung geäußert worden sind. Diese tieferen Gründe treten dann an den Tag, wenn man die Hauptvorwürfe einer kritischen Prüfung unterzieht.

##### a) Mangelnder Gehorsam gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil?

Der erste Vorwurf, der gegen das Fortbestehen und Wieder-Zulassen der traditionellen Form des liturgischen Feierns erhoben wird, heißt fehlender Gehorsam gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder gar sein Verrat. Es ist in der Tat einzugestehen, dass beispielsweise bei der Priesterbruderschaft St. Pius die Ablehnung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unlösbar verbunden ist mit der Ablehnung auch anderer wichtiger Anliegen dieses Konzils wie vor allem seiner ökumenischen Bemühungen, seines grundlegenden Dekrets über die Religionsfreiheit und überhaupt der vom Konzil vorgenommenen Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt. In diesem Sinne konnte der Generalobere der Priesterbruderschaft St. Pius noch in diesem Jahr schreiben: «Der Ökumenismus, die Religionsfreiheit sind immer noch jene unumgänglichen Punkte, bei denen wir anecken.»

Es versteht sich von selbst, dass solche Behauptungen von einem Katholiken, der zum Konzil treu steht, nicht akzeptiert werden können. Das *Motu proprio* wendet sich aber jenen Katholiken zu, die die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkennen und in Einheit mit dem Papst und den Bischöfen stehen, die aber die Liturgie gemäß dem *Rituale Romanum* von 1962 feiern möchten.

Zudem ist prinzipiell zu bedenken, dass eine selektive Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Grundversuchung in der Kirche überhaupt darstellt, wie der Pastoraltheologe *Hubert Windisch* treffsicher analysiert hat: «Nicht selten kann man feststellen, dass das Konzil als Legitimierungsflychtort für persönliche pasto-



rale Anschauungen erhalten muss, ohne dass es für die jeweilige (selbstrechtfertigende) Ausbeutung eine Grundlage bietet. Die Texte des Konzils sind inzwischen, wie vormals die Bibel, zum Steinbruch für private Seelsorgekonzepte geworden. Parallel zur täglichen Einkaufspraxis wählt man aus dem Regal lehramtlicher Texte das aus, was gefällt – wie im Selbstbedienungsladen.» [8].

Wo liegt beispielsweise der Unterschied, wenn auf der einen Seite die Priesterbruderschaft St. Pius vor allem das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution über die hierarchische Verfassung der Kirche – und auch dieses nur partiell – anerkennen will, und wenn Theologen, die innerhalb der Kirche stehen, nur das zweite Kapitel über das Volk Gottes – und auch dieses nur teilweise – für rezeptionswürdig halten? Gerade dieses Beispiel bestätigt die alte Weisheit, *que les extrêmes se touchent* – et se battent.

Statt einander wechselseitig eine nur selektive Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils vorzuwerfen, wäre es vielmehr angezeigt, sich auf beiden Seiten zu einer Gewissenserforschung darüber bereit zu finden, wie es um den Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der heutigen Situation der Kirche steht. Dazu bietet auch das neue *Motu Proprio* einen vordringlichen Anlass.

#### *b) Spaltung der Einheit der Kirche ?*

Der zweite Hauptvorwurf, der an das Weiterbestehen und jetzt erst recht an die Zulassung des traditionellen liturgischen Ritus gerichtet wird, besteht darin, damit würde nicht der Einheit der Kirche gedient, sondern ihre Spaltung gefördert. Diese Gefahr ist in der Tat nicht zu unterschätzen.

Auf der anderen Seite kann aber bereits ein Blick in die Kirchengeschichte zeigen, dass diese Gefahr nicht zwangsläufig eintreten muss. Denn in der Geschichte der Kirche hat es durchaus gleichzeitig verschiedene Formen von lateinischen Riten – wie den ambrosianischen Ritus oder den Ritus von Toledo – gegeben, ganz abgesehen von der großen Ritenvielfalt in der alten Kirche, die ihren Ausgangspunkt von den drei großen Kristallisationspunkten der liturgischen Tradition, nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien, genommen hat, wobei bald nach Nizäa auch noch Byzanz hinzugekommen ist. Es versteht sich freilich von selbst, dass dieser Verweis nur bedingt auf die heutige Situation übertragen werden kann, da mit dem *Motu Proprio* zwei Formen des einen Ritus für denselben kirchlichen Bereich gelten werden. Es gab zudem Ordensgemeinschaften wie beispielsweise die Dominikaner, die in einer Umgebung, in der der römische Ritus verwendet wurde, ihren eigenen Ritus pflegten, der sich nicht unbedeutend vom römischen Ritus unterschied. Selbst Papst Pius V. hat nach dem Konzil von Trient vorgesehen, dass das überarbeitete *Missale Romanum* überall dort einzuführen sei, wo nicht Formen der Liturgie gepflegt wurden, die zumindest zweihundert Jahre alt gewesen sind. Wo dies zutraf, war es durchaus möglich, bei der bisherigen Liturgie zu bleiben, da sie aufgrund ihres Alters als katholisch ausgewiesen galt.<sup>9</sup>

Damit wurde das Nebeneinander von gesamtkirchlicher römischer Liturgie und Diözesan- und Ordensliturgien erlaubt, ohne dass deswegen die Einheit der Kirche Schaden genommen hätte. In ähnlicher Weise macht sich nun Papst Benedikt XVI. stark für den Reichtum liturgischer Überlieferungen innerhalb desselben Ritus und

möchte keine strenge liturgische Uniformität innerhalb derselben liturgischen Tradition.

Man darf aber auch nicht verschweigen, dass auf der anderen Seite die von der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten in den vergangenen Jahrzehnten vielerorts derart extensiv wahrgenommen worden sind, dass man sich veranlasst sehen könnte, auch diesbezüglich von einer drohenden Gefahr einer Störung der Einheit der Kirche zu reden. In seinem persönlichen Begleitschreiben hat Papst Benedikt jedenfalls darauf hingewiesen, dass die Zuwendung nicht weniger Katholiken zur römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der im Jahre 1970 durchgeführten Reform des Messbuches ihren Grund vor allem darin hat, dass sie durch «willkürliche Verunstaltungen der Liturgie» verletzt worden sind und dass an manchen Orten «die Messe nicht gemäß den Vorschriften des neuen Missale» gefeiert wird. Daraus hat er umgekehrt den Schluss gezogen, dass das Missale Romanum von Papst Paul VI. überall dort als die «ordentliche Form» wahrgenommen wird und dass dort die sicherste Gewährleistung dafür gegeben ist, dass dieses Missale die Pfarreien eint, wo die Messe «mit großer Ehrfurcht und in Konformität mit den liturgischen Vorschriften gefeiert wird».

Von daher besteht dringender Anlass zur Rückfrage, was unter Reform zu verstehen ist und worin sich Reform von Reformation unterscheidet. Mit dem Kirchenhistoriker *Walter Brandmüller* lässt sich die folgende negative Abgrenzung formulieren: «Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden.»<sup>10</sup> Dort hingegen, wo eine Wesensveränderung vorgenommen würde, so dass das Reformierte im Vergleich zu dem zu Reformierenden etwas Anderes und Neues wäre, läge keine Reform mehr vor, sondern wäre die Grenze zur Reformation überschritten.

### c) Kirche vor und nach dem Konzil?

Der dritte und wohl schwerwiegendste Vorwurf zielt darauf, mit dem Motu Proprio werde hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückgegangen. Weil man im Missale Romanum von 1970 offensichtlich etwas völlig Neues erblickt, muss die bisherige Liturgie als alt und veraltet eingestuft und verabschiedet werden. Und weil die Liturgie die deutlichste Erscheinungsform der Kirche ist, pflegt man auch zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche zu unterscheiden oder gar zu trennen – gleichsam als handle es sich nach dem Konzil nicht mehr um dieselbe Kirche, sondern um eine neue. Demgemäß betrachtet man das Zweite Vatikanische Konzil nicht mehr, wie es sich selbst verstanden hat, nämlich als Vertiefung und Erneuerung des überkommenen Glaubens, sondern als Ende der bisherigen Tradition, mit dem etwas Neues begonnen habe.

Damit ist die grundlegende Frage der Hermeneutik bei der Interpretation des Konzils berührt; und diese erweist sich zweifellos als die tiefste strittige Frage, die sich hinter den Auseinandersetzungen mit verschiedenen Formen des liturgischen Ritus verbirgt. Für Papst Benedikt XVI. steht dieses Problem offensichtlich so virulent und dringend vor Augen, dass er es gleich bei der ersten Ansprache beim Weih-

nachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 angesprochen hat. Er macht in der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils zwei sehr unterschiedliche Auslegungsstränge fest, nämlich auf der einen Seite die «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches», die davon ausgeht, dass die verabschiedeten Texte den Konzilsgeist und seine Neuartigkeit nur sehr unvollkommen zum Ausdruck brächten, so dass es notwendig sei, über die Kompromisstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils hinauszugehen, um dem neuen Geist Raum zu schaffen, und zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche zu unterscheiden, und auf der anderen Seite die «Hermeneutik der Reform», nämlich der Erneuerung der einen Kirche unter Wahrung ihrer grundlegenden Kontinuität, um die Kirche von ihren Quellen und damit vom Ursprünglichen her zu erneuern.<sup>11</sup>

Den Unterschied zwischen diesen beiden Konzilshermeneutiken hat Papst Benedikt XVI. bereits kurz nach dem Konzil mit diesen markanten Worten auf den Punkt gebracht: «Die wahre Reform ist jene, die sich um das verdeckt wahrhaft Christliche müht, sich von ihm fordern und formen lässt; die falsche Reform ist jene, die hinter dem Menschen herläuft, anstatt ihn zu führen, und damit das Christentum in einen schlecht gehenden Krämerladen umwandelt, der um Kundschaften schreit.»<sup>12</sup> Damit tritt in der Tat die eigentliche Tiefe des Streits vor Augen, der bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und erst recht nach diesem kirchlichen Großereignis entbrannt ist.

Während die eine Seite davon überzeugt war, dass die notwendige Reform der Kirche ein entschiedenes *Ressourcement*, nämlich eine Rückkehr zu den Quellen des Glaubens – zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern – erfordert und dass deshalb das *Aggiornamento* vom *Ressourcement* her zu verstehen ist, wurde auf der anderen Seite das *Aggiornamento* vom biblischen und patristischen *Ressourcement* weitgehend abgekoppelt, so dass die Rückkehr zu den Quellen kaum mehr interessiert hat und das *Aggiornamento* bloß noch im Sinne der Angleichung an die moderne Kultur interpretiert wurde.

Dieser Streit steht auch im Hintergrund der Auseinandersetzungen mit dem *Motu Proprio* von Papst Benedikt. Denn nur wenn man das Konzil nicht als Bruch mit der Tradition der Kirche, sondern als großartige Entwicklungsstufe in der Tradition selbst betrachtet und nur wenn man über die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil analog urteilt, wird man die Anliegen recht würdigen können, die Papst Benedikt mit seinem *Motu Proprio* verfolgt.

Dazu braucht es aber eine Erneuerung des liturgischen Bewusstseins, das die Identität und Einheit der Liturgiegeschichte bei aller historischen Vielfalt wahrnimmt und deshalb auch die konziliare Liturgiereform als Teil dieser Geschichte einstuft. In diesem Sinn könnten – in der Sicht von Papst Benedikt XVI. – in der einen Kirche verschiedene von der Kirche anerkannte Formen des liturgischen Ritus versöhnt miteinander oder zumindest nebeneinander bestehen. Warum sollte dies gerade in der heutigen kirchlichen Situation nicht möglich sein, in der ansonsten Einheitlichkeit unter Verdacht und Vielfalt unter Vertrauensvorschluss stehen?

Der Papst mutet jedenfalls beiden Seiten viel zu: Er erwartet von allen Glaubenden, dass sie den römischen Messritus von 1962 als «außerordentliche Form» anerkennen; und er erwartet von den sogenannten Traditionalisten, dass sie die erneuerte

Gestalt der römischen Liturgie von 1970 als «ordentliche Form» anerkennen, wie er ausdrücklich in seinem Begleitschreiben vermerkt: «Um die volle Gemeinschaft zu leben, können die Priester der dem alten Gebrauch des Messbuchs verpflichteten Gemeinschaften selbstverständlich die Zelebration der neuen liturgischen Bücher im Prinzip nicht ausschließen. Ein völliger Ausschluss desselben wäre nämlich nicht in Übereinstimmung mit der Anerkennung des Wertes und der Heiligkeit der erneuerten Form des Ritus.»

Damit ist offensichtlich, dass Papst Benedikt XVI. mit seinem Motu Proprio in keiner Weise einen Streit über die Liturgie auslösen möchte. Ihm geht es vielmehr um die Versöhnung innerhalb der Kirche. Deshalb ist jetzt nicht Streit um die Liturgie innerhalb der katholischen Kirche angesagt, sehr wohl aber eine erneute gemeinsame Rückbesinnung auf die liturgietheologischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für alle gültig und verpflichtend und die in der zweifachen Anwendung des einen römischen Ritus zu verwirklichen sind. Erst dann hätte das Motu Proprio seinen eigentlichen Sinn erfüllt.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Lebenserinnerungen*, Stuttgart 1998, 172.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. K. KOCH, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ Communio* 33 (2004) 73-92.

<sup>4</sup> *Sacrosanctum concilium*, Nr. 36.

<sup>5</sup> *Römisches Messbuch. Allgemeine Einführung*, Nr. 262, in der Neuausgabe vom Jahre 2002, Nr. 299.

<sup>6</sup> Vgl. J. Kardinal RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, bes. 65-73: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie.

<sup>7</sup> *Sacrosanctum concilium*, Nr. 21.

<sup>8</sup> H. WINDISCH, *Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester»* (Würzburg 1998) 11.

<sup>9</sup> Vgl. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuchs*, in: *Liturgisches Leben* 6 (1939) 30-66.

<sup>10</sup> W. BRANDMÜLLER, *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 108.

<sup>11</sup> *Insegnamenti di Benedetto XVI. I* 2005, Vaticano 2006, 1018-1032.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 267-281, zit. 271.



HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

## ZUR NACHT

*Editorial*

«Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen.  
Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen.»

*Friedrich Nietzsche*

Kaum ein Rhythmus bestimmt das menschliche Leben so sehr wie der Wechsel von Tag und Nacht: Mit jedem Sonnenaufgang, jedem Übergang vom Dunkel der Nacht in die Helle des Tages, wird dieser «Grundrhythmus» des Menschen, sein Leben im Wechsel von Tag und Nacht, deutlich: Ein neuer Tag beginnt mit dem Aufgang der Sonne, ein neues Tagewerk, ein neuer Anfang nimmt mit ihr seinen Lauf. Dieser Übergang ist immer auch ein Gegenstand der Hoffnung, denn so rational und wissenschaftlich gestimmt wir auch sein mögen, so sehr lassen wir vom Anthropomorphismus des Sonnenaufgangs (und -untergangs) nicht ab und so sehr verlässt uns nicht die Furcht, dass eines Tages die Sonne eben nicht aufgehen könnte, dass sie über eine andere, eine über Nacht gewandelte Welt ihr Licht strahlen lassen könnte oder dass wir nicht mehr aufwachen könnten, die Sonne zu sehen. *Dass* sie aufgeht, wir sie sehen dürfen und die Welt vertraut bleibt, bleibt ein Wunder, für das wir dankbar sind. Wir mögen aber auch, mit Novalis, des Tagesdunkels eingedenk bleiben und dem Sonnenaufgang weniger mit Hoffnung denn mit Furcht entgegensehen: «Muß immer der Morgen wiederkommen? Endet nie des Irdischen Gewalt? unselige Geschäftigkeit verzehrt den himmlischen Anflug der Nacht. Wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? Zugemessen war dem Lichte seine Zeit; aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft.» Der Sonnenaufgang ist ein zweiseitiges Phänomen – wie jeder Übergang ist er Abschied und Willkommen. Und das gilt auch für den Untergang der Sonne.

So schön – bei all ihrer Ambivalenz – Sonnenaufgang und –untergang sein mögen, so erklärt dies nicht allein die Faszination, die seit dem Anfang menschlicher Geschichte mit diesen beiden Übergängen verbunden ist. Denn mehr als die vermeintlich so simple Tatsache der regelmäßigen Drehung der Erde um ihre eigene Achse, mehr als die Ordnung des Kosmos

zeigt sich in diesen oft farbenprächtigen, oft besungenen, oft verkitscht dargestellten Wechseln vom Tag zur Nacht, von der Nacht zum Tag. Immer hat auch der Mensch in diesem Rhythmus ein Bild seines eigenen Wesens gesehen, immer auch hat er etwas über sich selbst erfahren können, wenn er über Tag und Nacht, die Helle und das Dunkel, die Sonne und den Mond als Begleiter des täglichen und des nächtlichen Laufes der Erde nachdachte. So tagaktiv wir sind, so sehr wir nach Helle, nach Licht, nach Erleuchtung und Aufklärung streben, so sehr tauchen wir immer wieder in das Dunkel der Nacht ein, so sehr leben wir auch am Tag nur von der Nacht her. Das Andere der Nacht – ließe sich ohne dieses Andere überhaupt menschlich leben? Man kann, wie man so sagt, die Nacht zum Tag machen (und anscheinend nicht den Tag zur Nacht ...), aber wäre es nicht grausam, wenn dies wirklich gelänge, wenn – spekulieren wir ein wenig – es wirklich möglich wäre, ohne Schlaf in künstlich erleuchteten Welten einen endlosen Tag zu verleben? Man muss kein Mediziner oder Psychologe sein, um diese Möglichkeit in die Welt der Illusion zu verbannen – ganz zu Recht. Denn ohne Nacht, ohne die Rhythmik des Wechsels von Tag und Nacht, wird das Leben nicht mehr menschlich sein, es wird zu hell, zu licht, zu aufgeklärt sein, und die verdrängte Dunkelheit wird, wie Hegel und viele andere wussten, dialektisch sich aus ihrer Stille heraus doch zu Wort melden. Trotzdem aber gibt es immer wieder Tendenzen, die Nacht zu vergessen, das Andere der Vernunft, die Dunkelheit, die allererst Helle hell sein lässt, zu verdrängen – als sei die Nacht nur Abwesenheit von Licht und habe nicht ihr eigenes und oft abgründiges Wesen. Dass es Tag und Nacht gibt, dass wir als Menschen in dieser Spannung der Zeiten leben, dass wir uns einfügen in das Geschehen der Natur und ihre grundlegenden Rhythmen und diese nicht verlassen, gegen diese nicht leben können, ohne *gegen* uns zu leben, ist eine alte, aber immer wieder erinnerungswürdige Einsicht. Die Nacht also gilt es immer wieder neu zu erinnern, immer wieder neu zu erfahren.

Die Erfahrung der Nacht ist eine existenzielle Erfahrung wie nur wenige andere, eine Erfahrung, von der nicht nur die Dichter, sondern auch die Mystiker immer wieder gesprochen haben: die Erfahrung einer Dunkelheit, einer Stille, eines Nichts, die nicht einfach aufgehoben werden kann, sondern ausgehalten werden muss. Ob und wie sich in der Nacht ein anderes Licht zeigt, ob und wie wieder Tag wird (und welcher ein Tag), bleibt zunächst offen. Die Nacht hat nicht erfahren, wer immer schon auf den Tag schießt. Und: diese Erfahrung läßt sich nicht «machen» und nicht modifizieren, sie stellt sich nicht einfach ein, wenn das Licht geschwunden und der Tageslärm verklungen ist, sondern sie gibt sich. Die Nacht offenbart sich – in all der Ambilanz, die der Stille immer schon zueigen ist – und verlangt Demut. Die Demut der Nacht, die Hoffnung, dass in der Nacht, gerade in



der Nacht, noch etwas anderes geschieht: Wo anders zeigte sich dies deutlicher als in jenen beiden Nächten, von denen das Christentum spricht, der weihnachtlichen und österlichen Nacht, und die, ohne dass sie alle Nacht schon zum Tage gemacht hätten, doch unsere Erfahrung von Nacht immer schon geheimnisvoll umfassen? Man mag in diesem Zusammenhang nicht nur an die Erfahrungen der Mutter Teresa von Kalkutta denken, sondern an die Zeugnisse so vieler Heiliger, deren Erfahrung oft auch eine Erfahrung der Nacht war und die gerade darin Christus bis ins Äußerste folgten: in der Erfahrung des Hineinragens in ein Schweigen, das sich als geheimnisvoller Zuspruch Gottes zeigen konnte.

Bei unserem Erinnern in die Nacht helfen uns daher diejenigen, die Erfahrungen mit der Nacht gemacht haben und sich der Nacht ausgesetzt haben, die also, die Erfahrungen von Wirklichkeit, Erfahrungen Gottes gemacht haben: biblische Gestalten und heilige Zeugen, aber auch die Zweifler, die Dichter und die Denker der Nacht und der Übergänge vom einem der Nacht in das andere des Tages. Dieses Heft der «Communio» taucht mit diesen «Nachtschwärmern» erinnernd in die Nacht ein und folgt Novalis, der wie wenige andere die Nacht besang: «Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht.»





HERMANN SPIECKERMANN · GÖTTINGEN

## GOTT UND DIE NACHT

### *Beobachtungen im Alten Testament*

Der Gott der Bibel hat kein enges Verhältnis zur Nacht. Man kann auch nicht sagen, daß er in besonderer Weise ein Gott des Tages sei. Vielmehr ist er ein Gott des Lichtes und nicht der Finsternis. Mit Licht und Finsternis hängen freilich Tag und Nacht zusammen, wie der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1 weiß. Die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung des Schöpfers zu Licht und Finsternis sowie Tag und Nacht hat für den Stellenwert der Nacht im Tun und Lassen Gottes grundsätzliche Bedeutung. Dies soll zunächst in Auslegung der wichtigen Stellen des priesterlichen Schöpfungsberichtes zur Darstellung kommen, sodann Gottes Handeln in der Nacht an Israel in den Vätererzählungen und beim Exodus, schließlich das Leiden und Loben des Menschen in der Nacht – gegen Gott und mit Gott.

#### *1. Gott als Schöpfer von Tag und Nacht*

Der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1 (genau: 1,1-2,4a) ist im 6. Jahrhundert v. Chr. verfaßt worden, also in einer Zeit, in der das entstehende Judentum längst mit babylonischen und persischen Schöpfungsvorstellungen bekannt geworden war und sich in der Lage sah, der Schöpfermacht des jüdischen Gottes in einer eigenen Darstellung des göttlichen Gründungshandelns Gestalt zu geben. Der Bericht ist von souveräner Hand geformt. Der Verfasser läßt sich nicht zur expliziten Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der damaligen Großmächte verleiten. Geprägt

*HERMANN SPIECKERMANN, geb. 1950, 1969-75 Studium der ev. Theologie und Alt-orientalistik in Münster und Göttingen; Assistent im Fach Altes Testament an der Univ. Göttingen (Lehrstuhl L. Peritt). 1982 Promotion zum Dr. theol. 1987 Habilitation im Fach Altes Testament. 1987-89 Privatdozent an der Theol. Fak. der Univ. Göttingen. 1989-92 Professor für Altes Testament und altoriental. Religionsgeschichte an der Univ. Zürich. 1992-99 Professor für Altes Testament und altoriental. Religionsgeschichte an der Univ. Hamburg. Seit WS 1999/2000 Professor für Altes Testament an der Univ. Göttingen. 2000 Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Lund.*

durch seine Nähe zur priesterlichen Theologie kündigt er vielmehr von dem jüdischen Gott als dem Schöpfer der ganzen Welt, als ob dies eine Selbstverständlichkeit sei. Der Blick hinter seine wohlgesetzten Worte gibt zu erkennen, daß der Verfasser auf Grund eingehender Reflexion fundamentale Entscheidungen mit scharfer theologischer Urteilskraft getroffen hat. Daran haben auch seine Ausführungen zu Tag und Nacht Anteil. Zu Recht ist festgestellt worden, daß der Schöpfungsbericht in Gen 1 nicht die Vorstellung der *creatio ex nihilo* voraussetze. Sie ist erst sehr viel später in 2 Makk 7,28 bezeugt. Vor Gottes Schöpfungshandeln gibt es bereits etwas. Gen 1,2 hat dafür verschiedene Namen, unter ihnen die Finsternis. Sie gehört mit der Urflut und dem sprichwörtlichen Tohuwabohu zu dem ungeordneten, chaotischen und lebensfeindlichen Zustand vor der Schöpfung. Bezeichnenderweise wird jedoch auch dieser Zustand vom priesterlichen Verfasser nicht völlig aus der Gottesbeziehung herausgelassen. Der Geist Gottes schwebt über dem Wasser, ein bewußt unscharfes Bild, das den Gottesbezug des Zustandes vor der Schöpfung signalisieren, nicht aber präzise definieren soll. Ein anderer Verfasser im Alten Testament hat diese unscharf markierte Grenze in Richtung einer problematischen Eindeutigkeit überschritten. In Jes 45,6f., einem Text aus etwa derselben Zeit wie Gen 1, heißt es in einer Gottesrede: «Ich bin der HERR und keiner sonst, der Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft.» Hier ist in aller Deutlichkeit gesagt, daß da, wo Finsternis zum Thema wird, auch über das Unheil, das Böse gesprochen werden muß. Wer Gott das Böse schaffen läßt, ausgedrückt mit demselben Verb wie die Erschaffung des Lichtes, handelt sich ein schwer wiegendes theologisches Problem ein. Dadurch wird Gottes wesenhafte Verbindung mit dem Guten, nachdrücklich betont durch das göttlich bestätigte Gutsein, ja die Güte eines jeden Schöpfungswerkes in Gen 1, unklar.

Gen 1 vermeidet peinlich die Äquivalenz von Finsternis und Licht als Gottes Schöpfungswerken. Prononciert wird das Licht als erstes und alleiniges Werk des ersten Schöpfungstages deklariert (Gen 1,3-5). Das Licht, das auch im Alten Orient numinose Qualität hat, ist Gottes dezidiertes Werk gegen die vorgefundene Finsternis. Mit dem Licht stiftet Gott der Schöpfung Anteil an sich selbst ein (vgl. Num 6,24-26; Ps 104,2 u.ö.). In einem Akt, der nicht ohne Spannung zur vorgeschöpflichen Finsternis und zum erschaffenen Licht steht, scheidet Gott zwischen Licht und Finsternis. So kommen Tag und Nacht zu Wesen und Namen (Gen 1,4f.). Tag und Nacht werden auf diese Weise die Grundlage der guten Schöpfungsordnung, die durch das Licht in denkbar engster Beziehung zu Gott selbst steht. Um dieser engen Verbindung willen nimmt der priesterliche Verfasser die gedankliche Unschärfe in Kauf, daß die am vierten Tag erschaffenen Gestirne auch noch einmal eine Scheidefunktion zwischen Tag und Nacht

bzw. Licht und Finsternis haben (Gen 1,14–19). Der Zusammenhang von Gott und Licht und dem Gutsein der Schöpfung ist so wesentlich, daß dies allein den Inhalt des ersten Schöpfungstages ausmacht. Gleichsam nebenbei wird die chaoschwangere Finsternis in den guten Schöpfungsrhythmus von Tag und Nacht hineingeholt (vgl. auch Jer 33,19–26). Die Nacht hat freilich ihr Daseinsrecht in der Schöpfung nur im Verhältnis zu Gottes Licht und dem Tag. Sie ist gut wie alles, was Gott schafft. Aber ihre Herkunft aus der vorgeschöpflichen Finsternis kann sie nicht verleugnen. Die Nacht bleibt im Alten Testament Ort der Bedrohung – und der Rettung, beides gewirkt durch niemand anderen als Gott.

## 2. *Gott und Jakob im Kampf der Nacht*

Die gerade getroffene Feststellung wird in der Schlüsselerzählung von Jakobs Kampf am Jabbok konkret (Gen 32,23–33). Bedrohung und Rettung Jakobs in der Nacht sind hier auf abgründige Weise ineinander verschlungen. Im Bild von Jakobs Ringkampf mit einem Mann, hinter dem sich Gott verbirgt, gewinnt ein Geschehen Gestalt, das man zwischen Gott und seinem Verheißungsträger nicht erwartet. Es ist schon überraschend genug, daß Gott handgreiflich wird. Geradezu erschreckend ist jedoch die Feststellung, die Jakob im Rückblick auf den Kampf trifft. Er habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und sei mit dem Leben davon gekommen (32,31). Nun kann man mit Grund bezweifeln, daß die Rede von der Gottesschau hier im Blick auf den Kampf wirklich angemessen ist. Die Nacht, in der der Kampf stattfindet, soll ja gerade die Schau verhindern, so wenig Jakob wie der Leser der Geschichte lange darüber im Zweifel bleiben, wer der Angreifer ist. Die Rede von der Gottesschau enthält zwei Botschaften. Die eine, in diesem Zusammenhang nicht so wichtige, richtet sich auf die Benennung des Ortes mit dem Namen Peniel/Penuel, worin man die Bedeutung «Angesicht Gottes» hören soll. Die andere Botschaft ist die theologisch zentrale. An einigen Stellen wird im Alten Testament die Überzeugung formuliert, daß derjenige, der Gott sieht, sterben muß (Ex 33,20; Ri 6,22; 13,22). Diese Überzeugung steht im Hintergrund der Aussage von Gen 32,31. Dann wird man aber, wie Jakob es selber tut, seinen Kampf mit Gott als ein Ringen auf Leben und Tod verstehen müssen. Worum geht es in diesem Kampf?

Im Zentrum steht die Segensverheißung, mit der Gott bei den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nach den Selbstvergöttlichungsphantasien der Menschen in der Urgeschichte (Gen 1–11) einen neuen Anfang macht (Gen 12ff.). Die Nacht als Zeit überwältigender Verheißung in der Not der Kinderlosigkeit und der Flucht hat bereits zweimal eine Rolle gespielt (Gen 15; 28,10–22). Gerade Jakobs Verheißungstraum in Bethel, dem ersten

Ruheplatz auf der Flucht, kommt bei dem Kampf am Jabbok in Erinnerung. Hatte Jakob seinerzeit nur sein Leben vor dem Rachedurst des betrogenen Esau retten können, zieht er nun mit schwerem Besitz seinem Bruder entgegen. Die Angst vor ihm und die Sorge um Familie und Besitz, die Jakob als Erweis seines Gesegnetseins betrachtet, treiben ihn zu Sicherungsstrategien (Gen 32,4-22), die am Ende nur eines bewirken: Jakob bleibt mitten in der Nacht allein am Jabbok zurück. Gott braucht Jakob allein, um ihm im Kampf sein altes Leben abzuringen und ihm ein neues zu schenken. Das alte Leben des Verheißungsträgers Jakob ist das Leben des Betrugs, des Segensbetrugs. Er will auf seine Weise dafür sorgen, daß der verheißene Segen Gestalt annimmt. Er will nachhelfen, daß das Segenswort Wirklichkeit wird und daß erfüllter Segen Bestand hat. Dieses Verfügenwollen über den Segen ringt Gott Jakob im nächtlichen Kampf ab. Jakob ahnt in diesem dunklen Geschehen das erste Mal, daß Gott ihn ganz will. Gott ganz gehören entscheidet über Sein und Nichtsein. Deshalb läßt Jakob seinerseits Gott nicht los. Er spürt, daß seine Segensmanipulationen Selbstverwirklichungsversuche unter Mißbrauch Gottes gewesen sind, daß ohne Gottes wahren Segen, der ganz in seiner Souveränität liegt, kein Leben möglich ist, das den Namen verdient. Diesen Segen ringt Jakob Gott ab. Jakob empfängt ihn als einer, der im nächtlichen Kampf ein anderer geworden ist. Deshalb bekommt er einen neuen Namen: nicht mehr Jakob, Name des alten Lebens der Segensmanipulation, sondern Israel, Gottesstreiter, Name des neuen Lebens, des errungenen Segens unter Hingabe des alten Lebens. Errungener Segen muß nicht mehr erschlichen werden. Er ist der Preis eines Kampfes auf Leben und Tod. Jakob wird die Zeichen des Kampfes um das neue Leben auf immer tragen: die Auszeichnung durch den neuen Namen Israel und das körperliche Gezeichnetsein durch das Hinken. Gottes Segensträger sind keine strahlenden Helden, sondern ausgezeichnete und gezeichnete Zeugen des neuen Lebens. Die Nacht muß das Geheimnis der extremen Gegensätze verhüllen: die äußerste Bedrohung und zugleich das Geschenk der Rettung. Der hinkende Jakob-Israel geht der aufgehenden Sonne, dem Licht entgegen. Mit dieser Geschichte erzählt Israel seine Gründung als Gottes gesegnetes Volk. Gott und Israel ringen umeinander. Welches Volk hat seine Gründungsgeschichte ähnlich tief fundiert?

### 3. Gott und die Gemeinde Israel in der Nacht

Die Exodusüberlieferung in Ex 1-15 ist eine andere Version, in der Israel seine Gründungsgeschichte als Volk Gottes erzählt. Durch die Josephsnovelle (Gen 37-50) steht sie nunmehr in der Folge der Vätererzählungen. Doch diese Anknüpfung ist locker geblieben. Man wird bei der Exodus-

erzählung nicht einfach von einer zur Vätererzählung parallelen Version der Gründungsgeschichte Israels sprechen können. Der literarische Charakter von Ex 1-15 zeugt bei allen Spuren eines längeren Werdeprozesses von einem gut erkennbaren, geradezu dominanten Kompositionsbogen. Die pharaonische Unterdrückung des für die Ägypter bedrohlich mächtig gewordenen Volkes Israel (Ex 1) findet ihre Lösung in der Rettung am Schilfmeer (Ex 14f.). Nicht das Werden des Volkes steht im Zentrum der Erzählung, sondern die Bewahrung des Volkes vor Vernichtung. Die Rettung des Gottesvolkes aus existenzgefährdender Fron in der Fremde wird durch Berufung des Retters und Plagen der Ägypter dramatisch vorbereitet. Die entscheidende Gottestat und die gebotenen Vorbereitungen der Israeliten finden allesamt in einer Nacht statt, von der in Ex 11-15 berichtet wird. Achtet man auf die Plausibilität der Ereignisfolge in dieser Nacht, wird man schnell zu dem Urteil kommen, daß diese Nacht völlig überladen ist. Ein derart technischer Blick wird allerdings das Entscheidende, was dort geschieht, nicht fassen können. Es ist das verstehend erzählte und theologisch gedeutete Handeln Gottes an seinem Volk Israel – zugleich als geschichtliche Erinnerung an einstige Bedrohung und Rettung in Ägypten und als lebendige Erinnerung des Glaubens, wie Gott in Geschichte und Gegenwart rettend gegenwärtig ist.

Wie in der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 gibt die Stimme der priesterlichen Theologie den Ton an, wenngleich auch andere Stimmen vernehmbar geblieben sind. Lange bevor die Rettung am Schilfmeer in Ex 14f. erzählt wird, finden Vorbereitungen statt, die zum einen die herausragende Bedeutung dieser Rettungstat steigern und zum anderen für das Judentum wichtige Kultbräuche einführen. Passa, Mazzot und Erstgeburtsregelungen halten die Erinnerung an den Gott lebendig, der sein Volk nicht in der Unterdrückung allein gelassen hat und von dem erhofft werden darf, daß er seinem Volk in der weltweiten Diaspora immer wieder zur Hilfe eilen wird. Die Rettung Israels in Ägypten hat paradigmatischen Charakter für Gottes Eintreten für sein Volk, weshalb im Vorfeld der Exodustat die kultischen Bräuche so stark akzentuiert werden. Israel soll bei Passa, Mazzot, und (Auslösung der) Erstgeburt, die ursprünglich nichts mit dem Exodus zu tun gehabt haben, primär an Gottes Rettungstat in Ägypten denken. Diese ist nicht so sehr Gründungsgeschichte Israels wie die Vätererzählung, sondern Vergewisserungsgeschichte des Gottesvolkes, daß Gott den Seinen unter den Völkern leben hilft.

Der priesterliche Verfasser, unterstützt von anderen Stimmen, zentriert die Einsetzung von Passa, Mazzot sowie den Erstgeburtsregelungen und das rettende Meerwunder bewußt in einer Nacht, damit nacheinander geschieht, was zusammengehört. Eigentlich verbindet die Priesterschrift die Einsetzung kultischer Regelungen allein mit der Gesetzesgabe Gottes durch

Mose am Sinai (Ex 19ff.). Passa, Mazzot und Erstgeburtsregelungen werden aber schon in Ägypten weit vor dem Sinai etabliert, weil Gott in der Exodustat ein für allemal deutlich machen will, daß er «einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel» (Ex 11,7). Eigentlich müßte man übersetzen, daß Gott eine besondere Auszeichnung verleiht, indem er zwischen Israel und Ägypten einen Unterschied macht. Israel ist das Gottesvolk, das Gott nicht allererst erwählt, sondern das er in der Exodustat und künftig immer wieder bewahrt und rettet. Deshalb erhält Israel in Ex 12 durch den priesterlichen Verfasser erstmals die auszeichnende, unterscheidende Benennung Gemeinde Israel bzw. Gemeinde der Israeliten. Auszeichnung und Unterschied bestehen darin, daß die Ägyptenerfahrung von Bedrohung, Bewahrung und Rettung zum Urgeschehen der Existenz Israels wird, durch das Israel sich zur Gemeinde wandelt. Sie vergegenwärtigt sich in den zentralen Kultbräuchen von Passa, Mazzot und Erstgeburtregelungen, eingesetzt in der Nacht der Rettung, daß sie Volk nur in einem eigenen Sinn sein kann: als Kultgemeinde Gottes, die ohne die erinnernde Vergegenwärtigung der Rettung die Existenzgrundlage verliert. Nie wird sie ohne Bedrohung sein, aber auch nie ohne Bewahrung und Rettung. Die eine Nacht steht für das, was bleibend die Gemeinde der Israeliten zeichnen und auszeichnen wird: die Macht der Bedrohung und die Macht der Rettung. In der Exodusüberlieferung ist zweifelsfrei, wer welche Macht verkörpert und welche Macht den Sieg behält. Wo diese Klarheit schwindet, besteht Todesgefahr – physische und geistliche.

#### 4. Die Nacht der Anfechtung: Hiob

Von dieser äußersten Not weiß das Hiobbuch zu erzählen. Es ist eine Schrift der skeptisch gewordenen Weisheit, wahrscheinlich entstanden im Laufe des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Israels Diasporaexistenz ist vorausgesetzt, jedoch in eine Situation ferner Vergangenheit in das noch fernere Land Uz verlegt. Es ist der weise Ausländer Hiob, ein gottesfürchtiger Mann, den der Gott der Juden, hier ganz selbstverständlich als der einzige Gott vorgestellt, durch den noch dem himmlischen Hofstaat angehörigen Satan auf die nackte, tief versehrte Existenz zurückwirft, um zu prüfen, ob seine Gottesfurcht aus Berechnung geschehe: Gottesfurcht gegen belohntes Leben. Hier wird ein theologischer Grenzfall ins Auge gefaßt, dem im Alten Testament allenfalls die Anfechtung Abrahams durch das Gebot der Opferung Isaaks an die Seite zu stellen ist (Gen 22). Gleichwohl ist der «Fall Hiob» exemplarisch gemeint. Die Verfasser des Hiobbuches wissen darum, daß Gott in letzte Anfechtung führen kann. Wie Menschen darauf reagieren, wird schon an der einen Gestalt Hiobs in beträchtlicher Breite vorgeführt – im Wissen darum, daß es nicht nur eine Antwort gibt. Nur darin

kommen die Antworten überein, daß das Festhalten an Gott, wie immer es auch aussehen mag, einziger Grund über dem Abgrund ist, den Gott selbst aufreißt.

Bewährt Hiob in der Erzählung von Hi 1,1-2,10 und 42,11-17 seine Gottesfurcht darin, daß er mit Hinweis auf die Nacktheit der Geburt an Gottes Recht festhält, den Menschen in seiner irdischen Existenz zum Tode wieder «nackt» zu machen, wobei Gott in allem das Lob seines Namens zukommt (Hi 1,21; vgl. 2,10), eröffnet Hiob den Dialog mit den Freunden in Hi 3 durch eine Klage, die das erlittende Geschick durch Verfluchung des Tages seiner Geburt ungeschehen machen soll. Dem Fluch, der bereits in den beiden vorangehenden Kapiteln den Segen bedroht, aber durch Hiobs Gottesfurcht nicht seine ganze Kraft entfalten kann, ist nun keine Grenze mehr gesetzt. Dies wird in Hiobs Klage deutlich, die das persönliche, exemplarische Geschick in Dimensionen stellt, die in ihrer Tragweite nur ermessen kann, wer sich die im Schöpfungsbericht von Gen 1 geschaffene gute Ordnung der Dinge gegenwärtig hält. In Hi 3 geht mit der Klage die Anklage Gottes einher, daß in Hiobs Geschick die gute Schöpfungsordnung in Frage steht. Es ist die konstitutive Scheidung und Unterscheidung von Finsternis und Licht, Nacht und Tag, die durch Hiobs exemplarisches Geschick als sistiert gilt, weil auf diesem Hintergrund die gute Ordnung keine Evidenz mehr beanspruchen kann.

Vernichtet sei der Tag, an dem ich geboren wurde,  
 und die Nacht, in der man sprach: Es ist ein Junge geworden.  
 Jener Tag sei Finsternis  
 Gott droben frage nicht danach,  
 nicht leuchte darüber Licht.  
 Finsternis und Dunkel sollen ihn einfordern ...  
 Jene Nacht – Dunkelheit nehme sie auf ...  
 Die Tagverflucher sollen sie verwünschen ...  
 Die Sterne ihrer Abenddämmerung sollen sich verfinstern,  
 hofft sie auf Licht, soll da nichts sein,  
 nicht sehe sie die Wimpern der Morgenröte ...  
 Warum bin ich nicht vom Mutterleib weggestorben? ...  
 Warum gibt er den Mühseligen Licht  
 und Leben den Verbitterten,  
 denen, die auf den Tod warten, ohne daß er kommt,  
 die nach ihm mehr graben als nach Schätzen?  
 (aus Hi 3)

Die Verfluchung des Tages der Geburt geschieht nur hier und in Jer 20,14f. In jüdisch-christlicher Vorstellung ist dies eine Ungeheuerlichkeit, weil

Leben Geschenk und Teil der guten Ordnung der Schöpfung ist. Hiobs Fluch richtet sich auf die Rücknahme des am ersten Schöpfungstage etablierten Rhythmus von Tag und Nacht, durchgehalten bis in die letzte furchtbare Konsequenz, daß die vorgeschöpfliche Finsternis wieder die Herrschaft über das Licht haben soll. Licht und Leben werden als identische Begriffe gebraucht, freilich nicht mehr positiv gewertet, sondern als Verweigerung des Todes, dem Ort leidloser Ruhe und im Leben unbekannter Gleichheit. Das Plädoyer für die Finsternis verschlingt das Licht und die damit zusammenhängende Scheidung von Nacht und Tag; es verschafft dem Tod eine rapide Wertsteigerung, der gegenüber das Leben überhaupt – nicht nur das Leben im Leiden – keine Chance mehr hat.

Sosehr der klagende und anklagende Hiob des Dialogs mit den Freunden in Hi 3-31 eine von der Erzählung in Hi 1,1-2,10 und 42,11-17 zu unterscheidende Charakterisierung erfährt, sosehr ist zugleich festzuhalten, daß die abgründigen theologischen Probleme, die im Dialog mit Wucht zuschlagen, bereits in der Erzählung angelegt sind. Dem gottesfürchtigen Hiob der Erzählung geraten in der Antwort auf seine Frau das von Gott empfangene Gute und Böse in eine Gleichgewichtigkeit (Hi 2,10), die als persönliches Urteil über erfahrenes Leid verständlich und groß ist, in der intendierten Verallgemeinerung indessen an das bereits zitierte Urteil von Jes 45,6f. erinnert, in dem Licht und Finsternis, Heil und Unheil als Gottes Schöpfungs«gaben» in eine gefährliche Gleichwertigkeit geraten sind.

Gott leitet seine das Hiobbuch abschließenden Reden in Hi 38-41 mit der zurückweisenden Frage ein, wer denn der sei, der den Ratschluß Gottes mit Worten ohne Einsicht verfinstere (38,2). Der Vorwurf der Gottesverfinsternung wird von Gott an Hiob zurückgegeben. Zwar weist Gott im weiteren Verlauf der Reden auf die jubelnden Morgensterne hin (38,7), aber die groß angelegte Topographie der Gottesherrschaft ist bei Chaoswasser, Unterwelt, Pforten des Todes und Finsternis auf eigentümliche Weise beredt, nicht jedoch bei der Wohnung des Lichtes (38,16-19). Schließlich wird Hiob von Gott gegenüber den Freunden als derjenige rehabilitiert, der Verlässliches, Beständiges gesprochen habe (42,7f.). Das ist die größere Rehabilitation als die anschließende neue Gabe von Kindern und Besitz. Wer ist weise, daß er dieses Buch der Finsternis verstehe (vgl. Hos 14,10)?

##### 5. Lobgesänge in der Nacht: der Psalter

«Der Lobgesänge gibt in der Nacht»: Dieses Motto, das man mit Recht über den Psalter setzen darf, entstammt dem Gebetbuch nicht, sondern – verwunderlich genug – den Elihureden des Hiobbuches (Hi 35,10). Elihu fordert dieses hymnische Bekenntnis als Antwort auf die Frage nach Gott

geradezu ein: nicht nur von Hiob selbst, sondern auch von den Freunden (35,4). Gewiß denkt er bei seinem Bekenntnis an keine anderen Texte als die des Psalters. Aber die dort zu findenden Lobgesänge taugen nicht als Argumentationspotential gegen Hiob. Der Psalter ist das Buch der «Liebhaber deiner Rettung» (Ps 40,17 = 70,5). Von Rettung durch Gott aber redet das Hiobbuch nicht. Man kann nicht sprechen, wovon man nichts weiß (Hi 10,7). Indirekt und gewiß wider Willen bestätigen dies sogar Elihus Worte, der Lobgesänge in der Nacht nicht mit Gottes rettendem Handeln, sondern mit der Souveränität des Schöpfers verbindet, den der Hochmut der Bösen sowenig wie die vermeintliche Erkenntnislosigkeit Hiobs tangieren.

Auch dem Psalter gilt die Nacht als die Zeit der Anfechtung (Ps 6,7; 17,3; 77,3.7). Ihre Verbindung zur bedrohlichen Finsternis steht hier im Hintergrund wie in anderen Traditionen des Alten Testaments. Der Beter der Psalmen streckt sich deshalb nach dem Morgen aus, der in prononcierter Weise als die Zeit der Rettung gilt, denn die Morgenröte ist Teil des Schöpfungslichtes und damit Kündlerin der Nähe Gottes (5,4; 30,6; 46,6; 57,8f. = 108,2f.; 59,17; 88,14; 90,14; 130,6; 143,8). Im rettenden Lichte scheint das Wissen auf, daß Gottes Macht über die Nacht als Element der Finsternis begrenzt und sie deshalb Zeit der Bedrohung sondergleichen ist. Nur zu leicht kann man der Fürsorge Gottes entgleiten und sich im Totenreich wiederfinden. Deshalb kennen die Gebete die provozierende Aufforderung an Gott: «Kann der Staub dich loben, deine Wahrheit verkündigen?» (30,6; vgl. 6,6). Gott selbst soll dafür Sorge tragen, daß der Kreis der Lobenden nicht zur Beute der Finsternis wird, in der die Todesstille herrscht, die Gott nicht mehr aufbrechen kann (88,11–13). Bezeichnenderweise muß alles Licht werden, wo die Psalmen sich zur Vorstellung der Allgegenwart Gottes durchtasten (139,11f.).

Die Anfechtung der Nacht wird nicht selten durch den Einfluß der Feinde und Frevler verstärkt, die in den Psalmen Agenten von Dunkel und Tod sind und überall dort ihr Unwesen treiben, wo Gott nicht gegenwärtig ist. Man kann nicht sagen, daß die von Betern in den Psalmen erlittenen Anfechtungen weniger abgründig wären als diejenigen Hiobs. In Ps 42–43 stellen solche Menschen dem Beter in der Not die Frage «Wo ist dein Gott?» (42,4.11). Sie nutzen die Not für ihre Atheismuskampagne nach der Devise: Wo keine Hilfe ist, da ist kein Gott. Dem Beter sind längst Fragen im Herzen und auf den Lippen: «Warum hast du mich vergessen?» (42,10), «Warum hast du mich verstoßen?» (43,2). Die erlittene Gottesferne des Beters wird von den Agenten des Todes zum Argument gegen die Existenz Gottes gemacht (vgl. 22,2f.7–9). Damit drängen sie ihn noch näher an den Abgrund.

Hat das Gefährdungspotential der Beter in den Psalmen durchaus ein dem Hiobbuch vergleichbares Ausmaß, schafft die Hineinnahme der Not



ins Gebet eine andere Situation als Hiobs Erörterung seines Geschicks mit den Freunden. Der Beter bestimmt seine Todesnot als Sehnsucht nach dem «lebendigen Gott», von dessen Angesicht er wie im aaronitischen Segen Heil und Heilung erwartet (42,2f.). Die Not treibt ihn nicht von Gott weg in die Finsternis, sondern zu Gott hin. Die physisch und geistlich gefährliche Durststrecke nicht zu verlassen und sich den lauernden Agenten des Todes in die Arme zu werfen, muß er dreimal gegen seine alarmierte und aufgelöste Seele durchsetzen: «Was bist du aufgelöst, meine Seele, und was lärmst du gegen mich?» Dreimal muß er seine Seele mahnen: «Hoffe auf Gott, denn noch werde ich ihn preisen, die Rettung meines Angesichts und meinen Gott.» (42,6.12; 43,5; vgl. 62,6).

Dieses Selbstgespräch ist theologisches Leitmotiv und Quintessenz des Psalms. Weiter kommt der Beter nicht. Er kann sich in seiner Nacht der Anfechtung noch nicht (wieder) den «Liebhabern deiner Rettung» zugesellen. Aber die Hoffnung gegen die Anfechtung trägt, denn er hat sich in seiner Gottesehnsucht zu dem durchgelitten und durchgebetet, von dem er sagen kann: «In der Nacht ist sein Lied bei mir, ein Gebet für den lebendigen Gott» (42,9). Die hebräische Fassung sagt hier mehr, als jede Übersetzung wiederzugeben vermag. Das Gebet ist sowohl für als auch von dem lebendigen Gott. Der Beter weiß, daß er in der Not das Gebet nicht erfinden muß. Welche Wohltat, geschenkte, ungezählt bewährte Gebete im Herzen finden zu können, wenn die Not groß ist. Worte der Rettung erfindet man in der Anfechtung sowenig, wie man sich selbst retten kann. Es sind die Worte des Psalters, die Sprechen ermöglichen, wo Stummsein Qual und Reverenz an den Tod und seine Agenten wäre. Der Beter weiß: Gott schenkt solche Gebete in der Nacht, Gebete in dem Dunkel, das seit der Schöpfung seine unklare Nähe zur vorgeschöpflichen Finsternis nicht verloren hat. Zugleich ist sie kein Raum, den Gott an andere Mächte preisgäbe. Seine dagegen gerichteten Waffen sind freilich eigener Art: geschenkte Gebete in der Nacht. Gebete vom und für den lebendigen Gott, dessen leuchtendes Angesicht Rettung meines Angesichtes ist. Gerettetes Leben von Angesicht zu Angesicht – das ist die Botschaft der Psalmen in der Nacht gegen Tod und Finsternis. «Sende dein Licht und dein Wahrheit! Sie sollen mich leiten.» (43,3; vgl. 92,3).



MICHAEL SCHNEIDER · FRANKFURT/SANKT GEORGEN

## DIE ERFAHRUNG DER GOTTES-NACHT ALS EXISTENTIAL EINER BERUFUNG?

*Zur theologischen Ausdeutung einer kaum bedachten Glaubenserfahrung*

Die Stunde der Berufung ist für viele Glaubende mit beglückenden Erinnerungen verbunden. Für andere aber wird dieser Augenblick unerwartet zum erschreckenden Eintritt in das Dunkel Gottes. Auch wenn diese Erfahrung kaum eigens bedacht wird, ist sie gar nicht selten, wie die geistliche Begleitung, vor allem auch von Laien, zeigt. Es wird berichtet, daß in dem Moment, wo man mit aller Entschiedenheit den geistlichen Weg betreten hatte, sich Gottes Antlitz im weiteren Leben verdunkelt hat. In einer solchen Situation bedeutet es für den Einzelnen eine äußerste Herausforderung, dennoch anzunehmen, daß er auf dem richtigen Weg ist und daß er dem Willen Gottes gemäß handelt.

Meist wird die Erfahrung der «dunklen Nacht» dem Reinigungsweg zugeordnet, an dessen Ende aber die *selige* Vereinigung mit Gott stattfindet, und Ignatius von Loyola betont, es sei ein untrügliches Kennzeichen für den Willen Gottes und die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges, daß sich – wenigstens auf längere Zeit hin – die Erfahrung des *Trostes* einstellt. Was aber, wenn sich mit der Berufung Mißtrost, Gottverlassenheit und Dunkel einstellen, und zwar so, daß sie zur *Grunderfahrung* auf dem weiteren Glaubensweg werden? Woher erklärt sich eine solche Erfahrung, und wie ist sie geistlich und theologisch einzuordnen? – Zunächst soll das Gemeinte an einigen Beispielen aus der Glaubensgeschichte verdeutlicht werden.

*MICHAEL SCHNEIDER, geb. 1949 in Köln. Studium in Münster/W., Rom, Wien und Freiburg/Br. 1981 Promotion in Wien. 1981 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. 1982-84 Kaplan in Gießen. Seit 1984 Spiritual am Priesterseminar Sankt Georgen in Frankfurt am Main. 1985-2000 Dozent für Spirituelle Theologie im Fachbereich Moraltheologie an der Universität Salzburg. 1991 Habilitation an der Universität Freiburg/Br. 1991 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1996 im Vorstand des Patristischen Zentrums Koinonia - Oriens e.V.; 1998 Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte; 2002 Großarchimandrit des Patriarchats von Antiochien. Seit 2005 Prior des Patriarchalischen Ordens vom Heiligen Kreuz zu Jerusalem. Seit 2007 Leiter des Byzantinischen Seminars an der Hochschule Sankt Georgen.*



### 1. Eine überraschende Erfahrung

Im Lebensbericht der *Maria von der Menschwerdung* (1599-1672)<sup>1</sup> heißt es, daß sie nach vielen mystischen Erfahrungen<sup>2</sup>, Entrückungen und Ekstasen und nach der «Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person» – teils schon vor ihrem Klostereintritt, aber besonders unmittelbar danach – den Verlust aller Tröstungen wie auch «Versuchungen und besondere Prüfungen» erlebt, sodann «große Prüfungen durch innere Leiden [...], Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre» (über drei Jahre hin)<sup>3</sup> und «acht Jahre innerer Prüfung [...], Erfahrung der inneren Verlassenheit» bis zur Revolte gegen Gott<sup>4</sup>, ja, es meldeten sich sogar Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und des Atheismus.<sup>5</sup> Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: «Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trübsale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig. [...] Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten.»<sup>6</sup>

Auch bei *Thérèse von Lisieux* (1873-1897)<sup>7</sup> wird von den Anfängen ihres Berufungsweges im Orden die Erfahrung des zunehmenden Dunkels Gottes bezeugt. Eine erste Krisenerfahrung ist für Thérèse mit dem Wunsch verbunden, in den Karmel einzutreten. Über den Besuch beim Bischof von Bayeux, den sie um Erlaubnis eines vorzeitigen Ordenseintritts bittet, schreibt sie: «Meine Seele war in Bitterkeit getaucht, aber auch in Frieden, denn ich suchte nur den Willen Gottes.»<sup>8</sup> Von einer mißlungenen Papstaudienz heißt es: «Jesus schwieg. Er schien abwesend, nichts verriet mir seine Gegenwart»<sup>9</sup>. Angesichts der hinausgezögerten Profese bekennt sie: «Die Nacht war so schwarz, daß ich (Jesus) nicht sehen konnte; nichts gab mir Licht, nicht einmal ein Blitz zerriß die düsteren Wolken. [...] Es war Nacht, tiefe Nacht der Seele. Wie Jesus im Garten der Todesangst fühlte ich mich einsam, ich fand keinen Trost, weder auf Erden, noch vom Himmel her, Gott schien mich verlassen zu haben.»<sup>10</sup>

Die Erfahrung der Dunkelheit wird im Karmel zu einem Dauerzustand. Über die Einkehrzeit vor dem Ablegen der Gelübde berichtet sie: «Sie brachte mir keineswegs Trost; gänzliche Trockenheit, beinahe Verlassenheit waren mein Teil. [...] Jesus ist so müde, sich immer zu verausgaben und entgegenzukommen, daß er gern die Ruhepause benützt, die ich ihm anbiete. Er wird vermutlich nicht vor meiner großen Einkehr in der Ewigkeit erwachen; aber dies betrübt mich nicht, es bereitet mir im Gegenteil höchste Freude.»<sup>11</sup> Über ihre Profeseexerziten schreibt Thérèse: «Aber die Exerziten, die ich mache, verstehe ich nicht. Ich denke an nichts. Mit einem Wort, ich bin in einem dunklen unterirdischen Gang.»<sup>12</sup> Am letzten Exer-

zientag, also am Vorabend der Profeß vom 8. September 1890, geschieht etwas für sie ganz Unerwartetes: «In meiner Seele erhob sich ein Sturm, wie ich noch keinen erlebt hatte. [...] Bis jetzt war mir nicht ein einziger Zweifel über meine Berufung gekommen, ich mußte diese Prüfung kennenlernen. Am Abend, als ich nach dem Magnifikat meinen Kreuzweg betete, erschien mir meine Berufung wie ein Traum, ein Trugbild, ich fand das Leben des Karmels wirklich schön, aber der Dämon suggerierte mir die *Sicherheit*, daß es nicht für mich gemacht sei, daß ich die Oberen täuschen würde, wenn ich diesen Weg weiter gehen würde, zu dem ich nicht berufen bin. [...] Die Dunkelheit in mir war so groß, daß ich nur eines sah und begriff: Ich hatte keine Berufung!»<sup>13</sup> Im Suchen nach Gründen für die Erfahrung dieser Verdunklung findet Thérèse von Lisieux einzig ihre Sehnsucht nach Bestätigung durch Gott; sehr rasch durchschaut sie diese Sehnsucht als eine ungeordnete Neigung.

Die Erfahrung der Gottferne galt für Thérèse als keine absolute, da das verdunkelte Licht doch die Züge Gottes erahnen läßt. Selbst die Erfahrung zunehmender Finsternis<sup>14</sup> hat für Thérèse nichts von einer Vernichtung an sich<sup>15</sup>, denn sie weiß sich trotz allem von der Sorge und Nähe Gottes getragen.<sup>16</sup> Dies mindert die Radikalität der Erfahrung des dunklen Gottes keineswegs. Für Thérèse bleibt das weitere Leben im Orden eine Nacht.<sup>17</sup> Das Neuartige dieses «gewählten» Weges ist nicht zu übersehen, da «zum erstenmal vielleicht in der Geschichte der Mystik die Abbildung der Auferstehung nach der Passion eine ganz jenseitige bleibt»<sup>18</sup>.

Die Erfahrung der Dunkelheit und Verlassenheit schon zu Beginn des Berufungsweges blieb auch der am meisten geehrten Frau des 20. Jahrhunderts nicht erspart, nämlich *Mutter Teresa von Kalkutta*. Am 27. August 1910 zu Skopje in einer albanisch-stämmigen Familie geboren, ist ihre Frömmigkeit seit frühester Jugend ignatianisch geprägt, was sich nicht nur in Äußerlichkeiten zeigt, etwa, daß die 18-jährige in den Orden der Loreto-Schwestern eintritt, die den Jesuiten nahestehen, sondern auch darin, daß die Gesellschaft Jesu ihre Ordensgründungen unterstützt und sie in deren Reihen die geistlichen Begleiter und Beichtväter sucht; ebenfalls von Jesuiten wird der Seligsprechungsprozeß betreut. Mutter Teresa übernimmt die von den Jesuiten seit der Barockzeit gepflegte Herz-Jesu-Frömmigkeit. Daher das Ordensmotto «Mich dürstet!» in jeder Ordenskapelle. Zweimal am Tag läßt sie ihre Schwestern die Gewissensrechenschaft einüben, damit sie sich daran gewöhnen, die Spuren Gottes im Alltag zu suchen und in allen Dingen zu finden.

Mutter Teresa steht der Kleinen Thérèse nahe, vor allem in und mit ihrem Wunsch, unbedingt eine Heilige zu werden. Auf die Frage, wann ihr die Berufung zur Ordensfrau klar geworden sei, antwortet sie: «Der Ruf des Herrn ist ein Geheimnis. Vielleicht werden wir erst im Himmel die tiefsten

Beweggründe erfahren, die unser Leben bestimmt haben. Ich glaube, daß ich den ersten klaren Ruf des Herrn zu einem ihm geweihten Leben erstmals im Alter von etwa zwölf Jahren vernommen habe. [...] Erst sehr viel später, als ich 18 Jahre alt war, habe ich dem Ruf des Herrn entsprochen.» Nun verläßt sie ihre Familie und tritt in die Kongregation der Loreto-Schwester ein. Über Irland, wo sich das Mutterhaus der Kongregation befand, kommt sie nach Indien. Der neue Ruf erfolgt in der Nacht des 10. September 1946, als sie auf dem Weg nach Darjeeling in Westbengalen zu ihren Jahrexerzitien ist. Sie erzählt hierüber: «In dieser Nacht habe ich die Augen geöffnet für das Leid, und ich verstand zutiefst das Wesen meiner Berufung. Es war ein neuer Ruf des Herrn, eine Berufung innerhalb der Berufung. Der Herr lud mich ein, nicht meinen Stand als Ordensfrau aufzugeben, sondern ihn «abzuändern», damit er mehr dem Evangelium und dem missionarischen Geist, den er mir gegeben hat, entspräche. Es war eine Einladung, meine Berufung, die ich mit 18 Jahren verstanden hatte, zu vervollkommen. [...] Es war eine klare, eindeutige Botschaft: Ich mußte das Kloster verlassen und mit den Armen leben. Aber nicht mit irgendwelchen Armen. Er rief mich, den Verzweifelten zu dienen, den Ärmsten der Armen in Kalkutta; denen, die nichts und niemanden haben»<sup>19</sup>. Am 2. Februar 1948 gibt Pius XII. die Erlaubnis, daß sie als Ordensschwester mit Gelübden außerhalb des Ordens leben darf, um einen neuen Orden zu gründen.

Aus der unveröffentlichten Korrespondenz mit den Jesuiten Céleste Van Exem und Joseph Neuner, welche ihre Beichtväter waren, und mit dem Erzbischof von Kalkutta wissen wir nun, was selbst ihren engsten Mitarbeitern und Schwestern verborgen geblieben ist: Nachdem Mutter Teresa sich aus einem 18-monatigen ununterbrochenen Dialog mit Jesus gedrängt fühlt, einen neuen Orden zu gründen, um den Ärmsten der Armen zu dienen, lebt sie fortan ein halbes Jahrhundert lang in der tiefsten Nacht des Glaubens, einzig unterbrochen von einem Monat des Lichtes im Oktober 1958, wo sie ein Zeichen der verborgenen Gegenwart Gottes erhält.

Ein viertes Beispiel sei aus der östlichen Spiritualität genommen, nämlich aus dem Leben des *Starez Siluan* (1866–1938). Die östliche *Theologie* ist grundsätzlich von ihrem apophatischen Ansatz geprägt, aber in der Praxis des Glaubenslebens bleibt ihr das Phänomen der Dunklen Nacht eher fremd.<sup>20</sup> Es scheint, daß für die östliche *Spiritualität* die Erfahrung des Dunkels mehr nach Art der Akedia asketisch zu überwinden ist, soweit mit ihr nicht schon der Weg der Einigung beginnt. Deshalb läßt sich sagen, daß die Erfahrung der Dunkelheit in der östlichen Spiritualität fast wie ein «Unfall» erscheint, den es rasch zu überwinden gilt. Auf jeden Fall erhält in der offiziellen Orthodoxie die Erfahrung der Dunklen Nacht keine eigene Bedeutung und ist als solche in der Erfahrungspraxis geistlichen Lebens kaum bezeugt<sup>21</sup>; sie wird in eine Theologie des ungeschaffenen Lichtes aufge-

hoben. In der östlichen Spiritualität gibt es nur zwei charakteristische Fälle «mystischer Nacht», nämlich bei dem hl. Tichon von Vorone im 18. Jahrhundert und dem heiligen Starez Siluan aus dem vergangenen Jahrhundert. Mit dem Eintritt in das Mönchsleben erhält er nach wenigen Wochen von der Gottesmutter eine besondere Gebetsgnade, aber schon bald darauf gerät er über lange Zeit in Angst und Verzweiflung. Der Schrecken der Hoffnungslosigkeit beherrscht fortan mehr und mehr sein Wesen. Er wird an die äußerste Grenze der Verzweiflung geführt.

Doch zunehmend lernt er, seine Erfahrung tiefer zu verstehen und zu deuten, wie sein Biograph Archimandrit Sophronius berichtet: «Die jahrhundertelange Erfahrung der Väter zeigt, daß es drei Arten oder Kategorien der geistlichen Entwicklung eines Menschen gibt. Die meisten Menschen gehören zur ersten Kategorie: Sie sind zu Gott gekommen durch eine kurze Erfahrung göttlicher Gnade und bemühen sich, für den Rest ihres Lebens die Gebote zu halten in gemäßigttem geistlichem Streben. Erst am Ende ihres Lebens lernen sie aufgrund erlebter Leiden die Gnade in höherem Maß kennen. Einige unter ihnen machen größere Anstrengungen und empfangen eine große Gnade vor ihrem Tod. Dies geschieht zahlreichen Mönchen. – Die zweite Kategorie der Menschen, die aufgrund einer verhältnismäßig geringen Erfahrung der Gnade im Gebet und im Kampf mit den Leidenschaften großen Eifer beweisen, erleben im Lauf dieser schweren asketischen Bemühungen große göttliche Gnade in der Mitte des Lebens; den Rest ihres Weges verbringen sie in noch steigenden Bemühungen und erlangen so einen hohen Grad von Vollkommenheit. – Die dritte Kategorie ist die seltenste. Ihr gehören die Menschen an, die kraft ihrer Inbrunst oder vielmehr dank göttlicher Vorsehung am Anfang ihres asketischen Weges eine große Gnade kennenlernen, die Gnade der Vollkommenen. Ihr Weg ist der schwerste, denn niemand – soweit man nach dem Leben und den Werken der heiligen Väter und der mündlichen Überlieferung der Asketen vergangener Jahrhunderte und den Erfahrungen unserer Zeitgenossen urteilen kann –, niemand kann die Gabe der göttlichen Liebe in ihrer ganzen Fülle bewahren. Danach erleidet der Mensch für längere Zeit den Verlust der Gnade und die Verlassenheit von Gott. In Wirklichkeit ist es kein völliger Verlust, doch subjektiv empfindet die Seele selbst eine Verminderung der Gnade als ein Verlassensein von Gott. – Die Asketen, die zu dieser Gruppe gehören, leiden mehr als alle anderen. Da sie die Gnade und die Schau des göttlichen Lichts gekannt haben, empfinden sie die Gottesferne und die Anfechtungen durch die Leidenschaften unvergleichlich stärker: Sie wissen, was sie verloren haben. Und da die Gnade den Menschen von Grund auf verwandelt, ist seine Empfindsamkeit für alle geistlichen Phänomene besonders gesteigert. Diese Asketen leiden mehr, weil in dieser Welt die Liebe Christi einer sehr schmerzhaften Feuerprobe (1 Petr 4,12) ausge-

setzt wird. Es ist unausweichlich, daß sie auf dieser Welt immer eine gekreuzigte Liebe ist. Der selige Starez Siluan gehört der letzten Gruppe von Menschen an»<sup>22</sup>. So ist auch für Starez Siluan die Erfahrung des Dunkels unmittelbar mit den Anfängen seines geistlichen Weges verbunden.

## 2. Ansätze einer Deutung

Die beschriebenen Erfahrungen der Gottes-Nacht dürfen nicht vorschnell in den Bereich der Spirituellen Theologie abgeschoben werden, vielmehr handelt es sich um eminent theologische Erfahrungen, die zeigen, «daß der Weg der Kontemplation, ehrlich und unverbogen beschritten, normalerweise in eine Nacht mündet: in das Nichtmehrsehen, wozu man betet, wozu man verzichtet hat, das Nichtmehrwissen, ob Gott überhaupt noch zuhört, das Opfer noch will und noch annimmt»<sup>23</sup>. An den Erfahrungen des dunklen Gottes, wie sie vom Beginn des Berufungsweges berichtet werden, wird der Theologe nicht vorbeigehen können, insofern er seine Theologie als Dienst am Glauben und an der Nachfolge versteht. Theologie gibt es ja erst im Nachhinein: Nachträglich kommt die Theologie, nicht der Theologe.<sup>24</sup> So die Frage nach einer theologischen Deutung der berichteten Verdunklung im Glauben gerade am Beginn eines Glaubensweges.

### a) Gelebte Apophatik

Obwohl des öfteren auf die Erfahrungen von Gottesferne und Glaubenszweifeln, von Not und Leid im Leben zahlreicher Christen hingewiesen wird, kam es bisher nur bruchstückhaft zu Versuchen, diese Erfahrungen in ihrer christologisch-ekklesiologischen Relevanz zu bedenken. Die Dogmatik spricht von Glaube und Unglaube, doch nur selten vom konkreten Prozeß, in dem beide stehen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß solche Erfahrungen sich nicht gleich in Lehrsätzen ausdrücken und vermitteln lassen, sondern zunächst im Erzählen.<sup>25</sup>

Zu solchem Beschreiben kommt es vermehrt im 12. und 13. Jahrhundert, als sich eine wichtige Wende in der Glaubensgeschichte der Mystik vollzieht.<sup>26</sup> Fortan sucht der Christ, sich auf sich selbst besinnend, die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr im vorgegebenen, verkündigten und sakramental gefeierten Glaubensinhalt (Dogmatik), sondern im eigenen Erleben. So wundert es nicht, daß bei Johannes Tauler<sup>27</sup> (um 1300-1361) die psychologische Fragestellung (Temperament, Charakter, Stärken und Schwächen) in den Vordergrund tritt. Aber Tauler geht es um keine Psychologisierung, sondern um eine Konkretisierung des Glaubens. Dabei stellt er seine Anthropologie in den Rahmen der traditionellen apophatischen Theologie: Gottes Geburt in der Seele wird den Menschen restlos all dessen

berauben, was nicht Gott ist. Gibt der Mensch alles Individuelle und «Seiende» auf, gewinnt er durch Negation seine wahre Positivität.<sup>28</sup> Aber entgegengesetzt zum traditionellen Aufstiegsschema zeigt Tauler, daß die Via purgativa kein Ende findet, selbst auf der Via illuminativa und Via unitiva muß der Mensch im Abgrund des Nichtwissens sein Nichts Gott entgegengetragen.<sup>29</sup> Bei Tauler «gibt es keinen mystischen Reigen, von himmlischer Musik und Tanz ist nie die Rede, nicht einmal ein Gesang der Hoffnung wird angestimmt»<sup>30</sup>. Die Erfahrung des Mißtröstes und der «Verlassenheit»<sup>31</sup>, weil «Jesus weggegangen ist»<sup>32</sup>, kann sogar ein Leben lang dauern<sup>33</sup>. Der Mensch muß die «Arbeit der Nacht» erleiden und alles vergebliche Tun aufgeben, indem er sich seinem wahren Grund zuwendet. Dann wird alles geschaffene Licht erlöschen und das göttliche anfangen zu strahlen. Mit dieser Auslegung gibt Tauler eine erste Antwort auf unsere Frage: Wird der Einzelne schon am Beginn seines Berufungsweges in die Erfahrung der Gottes-Nacht geführt, handelt es sich dabei um eine grundlegende Glaubenserfahrung, denn Gott ist immer größer als alles, was von ihm zur Stunde der Berufung erkannt und erfahren wird. Deshalb muß der Mensch alle eigenen Maßstäbe und Erkenntnisse des Glaubens aufgeben in die bedingungslose Bereitschaft zur Nicht-Erfahrung hinein.

#### b) *Solidarität im Glauben*

Weiterhin kann die Erfahrung der Gottes-Nacht, wie sie sich im Augenblick der Berufung eines Menschen darstellt, auf dem Hintergrund einer Grunderfahrung unserer Zeit gesehen und gedeutet werden: «Im Schmerz über seine Abwesenheit erfährt unser Jahrhundert Gott tiefer als in den Bildern, die frühere Jahrhunderte von seiner Anwesenheit malen konnten»<sup>34</sup>. Warum sollte der, der den Weg der Berufung antritt, vor aller Not im Glauben unserer Zeit gefeit sein?

Es gibt eine Leere, die von Gott entfernt; hier verzweifelt der Mensch an Gott und kann nicht mehr an seine gütige und treue Gegenwart glauben. Ganz anders die Leere und Nacht, die der Mensch in einer inneren Stille und Gelassenheit schweigend annimmt. Dann wird in der Passion des Glaubenden die Passion Jesu für uns heute erfaßbar und verstehbar, denn das innere Schweigen im Glauben verweist auf das Schweigen Jesu in der Passion. Wer zur Stunde der Berufung in die Finsternis, die Trostlosigkeit und Verlassenheit geführt wird, erleidet, was Christus in einer viel tieferen Weise erfahren und durchlitten hat. Der Blick auf seinen Leidensweg läßt Glaubende schon zur Stunde ihrer Berufung eine Freiheit, Einfachheit und Liebe zu Gott gewinnen, die nicht das Geschenk eines errungenen (geistlichen) Fortschritts ist, sondern selber schon Geschenk der Berufungsgnade.



Wer den Weg der Nachfolge geht, will nicht nur sich, sondern auch die anderen zu Gott tragen<sup>35</sup>; es verlangt ihn weniger nach einer wonnevollen «unio» als nach dem entbehrensreichen Weg der «resignatio ad infernum»<sup>36</sup>. Wie Paulus eher verdammt sein möchte, als von seinen Brüdern getrennt zu sein<sup>37</sup>, begeben sich solche Menschen «alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit [...] Das sind so recht die Säulen, auf denen die Christenheit steht; hielten uns diese Säulen nicht, besäßen wir sie nicht, es könnte uns gar übel ergehen, das sollt ihr wissen»<sup>38</sup>.

Die vorgestellten Beispiele aus der Glaubensgeschichte zeigen, wie die Nacht-Erfahrung schon am Beginn des Berufungsweges durch Bereitschaft zur Teilnahme am Erlösungsgeschehen Christi in die *Solidarität* mit den anderen, nicht zuletzt den Nicht-Glaubenden führt. Auch im Leben Jesu zeigt sich der Sinn seines Heilswerkes primär in der Sendung und Solidarität: Sein Kampf mit den «Mächten und Gewalten» geschieht um der Erlösung der Welt willen, also «für die vielen». Nicht anders verhält es sich im Leben der Maria von der Menschwerdung, der Kleinen Thérèse, der Mutter Teresa von Kalkutta wie auch beim Starez Siluan: Sie beantworten die Erfahrung der Gottesferne mit einer zunehmenden Bereitschaft zum Dienen. Die Erfahrung des dunklen Gottes prägt sich in ihrem Leben so aus, daß sie ihre Sendung zu den Mitmenschen erkennen.<sup>39</sup> Denn nicht eine geistliche Erfahrung als solche, sondern die Bereitschaft zum Dienst und zur Sendung ist das letztentscheidende Kriterium, an dem die Echtheit des Glaubens zu messen ist: «Wo christlich Bereitschaft zum obersten Wert aufrückt, muß Erfahrung an eine tiefer liegende Stelle ausweichen: der ganze *Stellenwert* von Mystik wird dadurch verändert.»<sup>40</sup>

### c) *Jenseits aller Systematisierung*

Die angeführten Beispiele einer bleibenden Glaubensverdunklung, die mit dem Anfang des Berufungsweges einsetzt, zeigen, daß sich die Erfahrung der «Dunklen Nacht» keiner bestimmten Etappe im geistlichen Leben zuordnen läßt. Juan de la Cruz (1542-1591) stellt in seinen Hauptwerken<sup>41</sup> auf je andere Weise die einzelnen Dimensionen und Stationen des christlichen Glaubensweges heraus, fern von jeder vorschnellen Psychologisierung. Juan geht es auch um keine Systematisierung: er betont zwar, daß der von ihm beschriebene mystische Weg für jeden Christen gilt, aber in der konkreten Beschreibung zeigt er, daß Gott jeden auf verschiedene Weise durch das Dunkel der Nacht führt.<sup>42</sup> Die daraus resultierende Vielfalt der Wege,

die sich kaum in ein allgemeines Schema einordnen läßt, bringt Juan dazu, in seiner Darstellung der einzelnen Etappen des geistlichen Weges<sup>43</sup> mal von drei<sup>44</sup>, fünf<sup>45</sup>, sieben<sup>46</sup> und sogar zehn Stufen<sup>47</sup> der Dunklen Nacht zu sprechen. Der Lebensweg im Glauben läßt sich insofern nur schwer systematisch erfassen, als Gottes Licht alle menschlichen Vorstellungen und konkreten Erwartungen übersteigt und nicht auf einem einzigen Erfahrungsweg des Glaubens empfangen wird. Wer zu Gott gelangen möchte, muß im Nichtwissen und Nichthandeln<sup>48</sup> «Gott jenes noetische und existentielle Übergewicht in sich verschaffen, das er ontisch immer schon hat»<sup>49</sup>.

#### d) Zumutung im Glauben

Die Dunkelheit, die sich bei den angeführten Glaubenszeugnissen auf den Menschen legt, ist so radikal, daß keine «künstlichen Lichte» sie verkürzen oder gar erhellen können, vielmehr muß sie ausgehalten werden, selbst wenn der einzelne darüber in eine tiefe Depression zu geraten droht.<sup>50</sup> Durchbohrt von Schmerzen, Zweifeln und Befürchtungen, die kein Ende zu nehmen scheinen, gerät er in die Dunkle Nacht des Geistes, und es will ihm scheinen, daß er, wie Starez Siluan es am heftigsten erfahren hat, «wirklich als Lebender zu der Hölle hinabsteigt»<sup>51</sup>.

Juan de la Cruz prägt hier eine wichtige Unterscheidung, die für die theologische Ausdeutung der angeführten Glaubenserfahrungen entscheidend ist: «In geisthaftem Sinne besteht ein Unterschied zwischen «im Dunklen sein» und «in Finsternis sein». Demnach heißt «in Finsternis sein» verblendet, in Sünde sein. Im Dunkeln kann man jedoch ohne Sünde sein»<sup>52</sup>. Während die Finsternis aus der Unwissenheit kommt, erklärt sich das «Dunkel» aus der überhellen Erkenntnis, die aber für den Verstand dunkel ist.<sup>53</sup> Ein Vorankommen auf dem Weg durch das «Dunkel» gibt es nur, wenn an die Stelle des Wissens die *theologischen Tugenden* treten. Die Erfahrung des Dunkels reinigt und heilt den Menschen von allem Eigennützigen und führt ihn auf den Weg der Liebe. Sie ist das einzige, woran sich der Mensch auf seinem weiteren Berufungsweg halten kann: Nicht mehr durch eine Erleuchtung des Verstandes noch bei einem (geistlichen) Begleiter sind Trost und Befriedigung zu erwarten, sondern einzig in der sehnsüchtigen Liebe zu Gott.

Juan gibt eine weitere Erklärung mit einem Bild aus dem Lebensalltag: «Wenn ein Wanderer in neues, unbekanntes Land gelangen möchte, von dem er keine Erfahrung hat, dann geht er auf neuen, unbekanntem und noch nicht erprobten Wegen und läßt sich unterwegs nicht von seinen früher gesammelten Kenntnissen führen, sondern in Zweifeln und auf die Aussagen anderer hin. Dabei ist klar, daß er nicht in neues Land gelangen



und noch mehr wissen kann, als er vorher wußte, wenn er sich nicht auf neue, noch unbekannte Wege begibt und die bekannten verläßt.»<sup>54</sup> In gleicher Weise erscheinen dem Menschen im Augenblick seiner Berufung die neuen Wege des Glaubens als unheimlich dunkel und gefährlich, eben weil sie ungewohnt und unbekannt sind; doch dies ist nur ein Zeichen dafür, daß er wirklich aufgebrochen ist und sich auf einen neuen, nun aber von Gott gewählten Weg begeben hat.

Die innere «Notwendigkeit» dieser Erfahrung am Beginn des Berufungsweges ist grundsätzlicher, nämlich theologischer Art. Sie ergibt sich aus dem Wesen der «Nacht des Glaubens»: Der Glaube ist selber so, daß er die Nacht erzeugt. Wer also dem Ruf Gottes folgen will, ist bereit, den eigenen Maßstab des Erkennens und Urteilens aufzugeben: «Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt.»<sup>55</sup> Insofern läßt sich sagen, daß die Erfahrung des Dunkels am Beginn eines Glaubensweges ein untrügliches Zeichen für die Echtheit der göttlichen Berufung sein kann. Führer auf dem weiteren Weg durch die Nacht ist fortan der Glaube. Es ist kein intellektueller Glaube, sondern der gelebte Glaube.<sup>56</sup> So findet der einzelne durch den Glauben allein in die Begegnung mit Gott, wie Balthasar bemerkt, und zwar als «Schau im Modus der Nichtschau, Schau eines Anwesenden im Modus der Abwesenheit oder der Verhüllung»<sup>57</sup>. Diese Art der «Schau im Nichtschauen» bestimmt den weiteren Berufungsweg.<sup>58</sup>

#### *e) Christologische Angleichung*

Im dargelegten Sinn darf die Nicht-Erfahrung der «Dunklen Nacht» als keine rein asketische Reinigungsstufe mißverstanden werden, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund; ihre eigentliche Bedeutung liegt aber, wie bei den angeführten Glaubenszeugen deutlich wird, im Eintreten in das Erlösungsgeschehen Jesu Christi. Die Dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele.

Die beschriebene Erfahrung der Nicht-Erfahrung im Glauben trägt das Antlitz Christi und seiner Gottverlassenheit. Was Glaubende am Beginn ihres Berufungsweges als Gottes-Nacht erfahren, führt in die tiefste Angleichung an den Weg Jesu, der die Mitte der «Nacht» ist. Zur Stunde der Kreuzigung verhüllt sich Gott im Dunkel der Nacht und schweigt<sup>59</sup>, damit sein WORT, das ein für allemal in seinem Sohn ausgesagt ist, in allem gehört wird. So kann der Mensch durch die Erfahrung der Dunklen Nacht von Gott überformt werden, bis hin zur Unkenntlichkeit: Am Kreuz ist

Gott nicht mehr vom Tod unterschieden, dennoch wird Christi «Tod» am Kreuz «eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit»<sup>60</sup>. Die Erfahrung der dunklen Nacht, die schon zur Stunde der Berufung anheben kann, erweist sich im Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn letztlich als eine authentische «Erkenntnis» Gottes.<sup>61</sup>

Wer Gott sehen will, muß sterben. Diese Aussage wurde oft mißverstanden und unter rein asketischem Aspekt betrachtet. Aber sie meint keine Selbstvernichtung. Wer den Verlust aller Süßigkeit in Gott und die «Entblößung» durchleidet, begegnet in seinem eigenen Leiden dem Gekreuzigten, der ihn lehrt, allem zu entsagen, was er besitzt. Die geistige Vereinigung der Seele mit Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, vollzieht sich «also nicht in geistlicher Lust und Freude und Empfindung, sondern im erlebten Kreuzestod, sinnlich und geistig»<sup>62</sup>. Am Ende dieses Prozesses steht der in Christus Erlöste, der jedoch kein Verklärter, mit Offenbarungen und Visionen ausgezeichnete Mensch ist, sondern an seinem Leib die Wundmale Christi trägt.<sup>63</sup> Erfahren im Glauben ist ein Widerfahren, und christliche Praxis bedeutet nicht allein Handeln, sondern auch «Leiden»: «Nicht das Selbstverständliche, sondern «das Ärgernis» der widerspenstigen Wirklichkeit wird zum Interpretationsprinzip der Wirklichkeit.»<sup>64</sup> Solches wirkt «kritisch» in einer Gesellschaft und Kirche, die «apathisch» lebt, mit immer dezidiertem vorgebrachtem Trauer- und Melancholieverbot.

Thérèse von Lisieux fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu, wenn sie darauf hinweist, daß auf dem Weg der Berufung einzig der Einklang mit dem Willen Gottes zählt. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, so Thérèse, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; wobei die empfangene Sendung wiederum eins ist mit der vom einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit<sup>65</sup>, selbst wenn sie in die Erfahrung des Nichtkönnens führt, die wohl zu den bittersten Erfahrungen eines Berufungsweges gehört.

#### *f) Aufstieg im Abstieg*

Die angeführten Beispiele einer Erfahrung der Gottes-Nacht, die mit dem Beginn eines Berufungsweges gegeben sein kann, zeigen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines (voraus-)berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft, geht es doch um die Gleichgestaltung des Glaubenden mit dem Schicksal Christi. Im Läuterungsprozeß des Glaubens werden die einzelnen Krisen zu Stationen der Hineinnahme in das Leben Jesu. Nur so wird das Ärgernis des Kreuzes nicht vorschnell asketisch verkürzt und erhält die Krise der Nacht ihren eigentlichen theologischen und christologischen Gehalt.

Die Grundgestalt des Glaubensweges als Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob im Christentum gegenüber der Aufstiegsmystik nicht eher von einer *Mystik des Abstiegs* gesprochen werden muß. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo viele Christen gerade am Ende ihres «Aufstiegsweges» zu Gott die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchlitten haben.<sup>66</sup> Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: Für sie alle verläuft der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg, nämlich in die konkrete irdische Existenzform des Herrn.

Wer Christus nachfolgt, dem wird keine unmittelbare Gotteserfahrung oder (erfahrbare und gespürte) Einigung mit Gott verheißen, wohl aber die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung in der Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Christus: «mitgekreuzigt, mitbegraben, mitaufgestanden». Die Erfahrung der Gleichgestaltung mit Christus, die der Apostel im Gefängnis und der Jünger auf dem Weg in das Martyrium macht, findet sich beim Mystiker als «*mors mystica*» wieder.<sup>67</sup> Wer geistlich mit Christus gestorben ist, wird zugleich bereit sein, auch real mit ihm zu sterben: «Versteht man das geistliche Mit-Christus-Sterben nicht als Ersatz für das reale Mit-Christus-Sterben, dann ist Mystik keine Entfremdung von der Tat, sondern eine Vorbereitung für die öffentliche Nachfolge. [...] Bei Thérèse von Lisieux geht es um mystische und leibhaftig erlittene *compassio Christi*. Ihre Sterbeerfahrung in der Abwesenheit Gottes verbindet Christusbististik, Martyrium und Alltäglichkeit. Die Glaubenden sind nicht nur passive Empfänger der Früchte der Passion Christi. Sie werden des Mitleidens mit Christus gewürdigt und dadurch selbst mit ihm im Reich Gottes fruchtbar, wie Joh 12,24f. vom Sterben des Weizenkorns verheißt.»<sup>68</sup>

Am Karsamstag gehört der Menschgewordene zu den «Kraftlosen»; er bekämpft die «Kräfte der Hölle» nicht mehr aktiv, sondern erleidet die Schwachheit bis zur letzten Erfahrung der Verlassenheit. Krankheit, Leid, Schmerz, Not, Verlassenheit sind «Scheol» – zwar partiell, aber doch real als Teilhabe am Schicksal Christi, der am Kreuz in der Erfahrung von Nacht und Verlassenheit auf tiefste Weise mit dem Schicksal des Menschen ein wurde.<sup>69</sup>

Noch ein weiteres hängt aufs engste mit der eben erwähnten Gleichgestaltung mit Christus zusammen. Meist wurde diese in der geistlichen Tradition rein moralisch und asketisch gedeutet, obwohl sie mystisch-sakramentale Ursprungs ist. In der Patristik wird das Wort «mystisch» mit Bezug zum objektiven Christusbistierium gebraucht, da die sakramentale Teilnahme an diesem Mysterium<sup>70</sup> (in Taufe und Eucharistie) auf das Vorrangige der Erlösungstat Christi weist. Deshalb wäre es eine unerläßliche Aufgabe, die Erfahrungen mit dem Dunkel Gottes auch im Rahmen der

Sakramententheologie zu bedenken, um deutlich zu machen, wie die subjektive (Krisen-)Erfahrung und die existentielle Gleichgestaltung mit Christus ihre tiefere Bedeutung aus dem objektiven Mysterium und der Teilhabe an ihm erhalten.

Wird die Erfahrung des dunklen Gottes nicht bloß einer Phase des Reinigungsweges zu Gott zugeordnet und damit verflacht ausgedeutet, sondern in ihrem theologischen, speziell christologischen und ekklesiologischen Kontext gesehen, gehört sie nicht in den Bereich der «Abtötung» und der Askese, vielmehr geht es in ihr wirklich um eine christliche «*Thanatologie*». <sup>71</sup> Nur so ist es zu verstehen, daß der Apostel Paulus – aller Aszetik und ihrem äußeren Systemzwang zum Trotz – «Einzelanweisungen einer Entsagungsstrategie weitgehend für überflüssig hält (Kol 2,16-23): «Ihr seid ja gestorben, euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3)» <sup>72</sup>. Die christologische Rückbindung der Erfahrung des dunklen Gottes ruht auf dem unauflöselichen und unüberholbaren Grundgesetz des christlichen Glaubens, das der Philosoph Josef Pieper <sup>73</sup> mit einem unveröffentlichten Wort von Konrad Weiß formuliert, nämlich «daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist».

### 3. Ertrag

Das leidvollste Widerfahrnis auf dem Lebensweg des Menschen im Glauben ist das der Gottesferne und Gottverlassenheit. Die Spannung von Erfahrung und Nicht-Erfahrung erklärt sich aus dem «Gegenstand» der Erfahrung: Obwohl Gott dem Menschen so «ähnlich» wurde, daß dieser ihn «mit Händen greifen kann», bleibt er ihm doch so «unähnlich», daß er über jede Erfahrung erhaben ist. Bei aller Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine noch größere Ähnlichkeit <sup>74</sup>, wie Jüngel sagt: «Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch». <sup>75</sup> Jede christliche Erfahrung mit Gott, selbst die seiner Verborgenheit, endet bei keiner Verneinung, da alles Sprechen über Gott auf der Inkarnation beruht, also auf einem positiven und geschichtlichen Faktum. <sup>76</sup> Dies hat seine Bedeutung für die Krisenerfahrung des Glaubensweges, wie Johannes Tauler sie beschreibt: Die «Ähnlichkeit» zu Gott kann in der «Arbeit der Nacht» zur neuen «Unähnlichkeit» werden, aber nicht aufgrund einer neuen, größeren Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern um Raum zu schaffen für eine noch größere Nähe und «Ähnlichkeit» mit Gott. *Dieser* Ähnlichkeit hat Gott sein ihm eigenes Prägemaß gegeben, nämlich die Erniedrigung und das Kreuz, welche Garant dafür sind, daß

Gott selbst im Widerspruch sich entspricht.<sup>77</sup> Wer Gottes «Ähnlichkeit» erfährt, sieht sich hineingenommen in die Gott eigene «Unähnlichkeit» von Menschwerdung und Kreuz, von «Identität in der Entäußerung». Auf dieser Linie zeigen alle vorgestellten Zeugen – wenn auch auf unterschiedliche Weise –, daß sie durch die leidvollen Erfahrungen des dunklen Gottes auf dem Weg der Nachfolge gleichzeitig in die zunehmende «Verähnlichung» mit dem Menschgewordenen geführt wurden, der ihnen in der Erfahrung der Gottes-Nacht schon zu Beginn ihres Leben in der Nachfolge Anteil gibt an der ihm eigenen «Unähnlichkeit».

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursulinenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Québec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. – Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. – Eine französische Werkausgabe in vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

<sup>2</sup> Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: «Ich kam mir ziemlich vollkommen vor» (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

<sup>3</sup> Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: «Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen. [...] Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken» (ebd., 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd., 163).

<sup>4</sup> Ebd., 223.

<sup>5</sup> Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, von der Auflehnung der Leiden-schaften.

<sup>6</sup> Ebd., 254.

<sup>7</sup> Histoire d'une âme. Ecrits par elle-même, Lisieux o. J. (1924). Manuscrits autobiographiques. Paris 1972. – Novissima verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Lisieux 1926 [zit. als «N»], in: Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face. Derniers entretiens, Bd. II. Paris 1972. – Derniers entretiens avec ses soeurs, t.I-II. Paris 1971-1972 [zit. als «D I-II»]. – Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ed. A. Combes, Lisieux 1948 [zit. als «L»]. – Correspondance générale, vol. I: 1877-1890; vol.II: 1890-1897. Paris 1972-1974 [zit. als «C»]. – Die Geschichte einer Seele. Trier 1953. – Selbstbiographie. Authentischer Text, nach der von P. François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage, ins Deutsche übertr. v. O. Iserland u. C. Capol (= Lectio Spiritualis I), Einsiedeln 1958 (= 1974). – Briefe. Deutsche authentische Ausgabe. Übersetzt v. I. Kretz, Leutesdorf/Rh. 1976. – Die letzten Worte der Theresia Martin.

Aufgezeichnet von Mutter Agnes von Jesus; übersetzt v. J.J. Zimmer, Trier <sup>2</sup>1963. – Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen. Deutsche authentische Ausgabe. Leutesdorf/Rh. 1976 [zit. als «Ich gehe»]. – Geschichte einer Familie. Die Eltern der Theresia Martin. Nach der «Histoire d'un famille» von J. Piat, Trier 1954. – Zélie Martin, Briefe der Mutter der heiligen Theresie von Lisieux. Übersetzt v. M.-P. Desaing, Trier 1972. Céline Martin, Meine Schwester Theresie. Übersetzt v. M. Schmitz, Wien-München 1961.

<sup>8</sup> SS 120.

<sup>9</sup> SS 139.

<sup>10</sup> SS 109f.

<sup>11</sup> SS 167.

<sup>12</sup> Brief Nr. 112 vom 1. September 1890 (an Mutter Agnès de Jésus: Br 148; C 563). Auf das Bild vom «unterirdischen Gewölbe» kommt Thérèse erstmals am Donnerstag, den 4. September 1890 oder spätestens am Freitag, den 5. September zu sprechen.

<sup>13</sup> SS 168.

<sup>14</sup> «Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude, denn ich besinge einfach, was ich glauben will. Manchmal freilich erhellt ein ganz kleiner Sonnenstrahl meine Finsternis, dann hört die Prüfung für einen Augenblick auf, aber nachträglich läßt die Erinnerung an diesen Lichtstrahl, statt mir Freude zu bereiten, meine Finsternis nur noch dichter werden [Gott] hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten; früher, glaube ich, hätte sie mich wohl zutiefst entmutigt. Jetzt nimmt sie alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte» (SS 223).

<sup>15</sup> «Seitdem Gott zugelassen hat, daß ich Anfechtungen gegen den Glauben erdulde, hat er in meinem Herzen den Geist des Glaubens sehr vermehrt» (SS 229).

<sup>16</sup> «Das Wort: «Selbst wenn der liebe Gott mich töten würde, würde ich dennoch auf Ihn vertrauen», hat mich seit meiner Kindheit entzückt. Es hat aber lange gedauert, bis ich diese Stufe völliger Hingabe erreicht hatte. Jetzt aber bin ich dort angelangt! Der liebe Gott hat mich in Seine Arme genommen und mich dort hingestellt!» (N 7. Juli 1897; in: Ich gehe, 83).

<sup>17</sup> J.-F. Six, Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Übersetzt von E. Darlap, Freiburg-Basel-Wien 1976, 158.

<sup>18</sup> H. U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Theresie von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970, 266.

<sup>19</sup> Siehe hierzu R. Allegri, Mutter Teresa. Ein Lebensbild, München-Zürich-Wien 2003, 56-76; J. Neuner, Mutter Teresas Charisma, in: GuL 74 (2001) 336-348; B. Kolodiejchuk, Komm, sei du mein Licht! Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta. Übers. von K. Krips-Schmidt, München 2007; L.-M. Maasburg, Zeugnis tiefer Christusliebe, in: Deutsche Tagespost vom 15. September 2007, 5 (er spricht bei Mutter Teresas Erfahrung der Dunklen Nacht von einer «Berufung in der Berufung» und zitiert ihre Worte: «Wenn ich jemals eine Heilige werde – dann ganz gewiß eine «Heilige der Dunkelheit». Ich werde fortwährend im Himmel fehlen – um für jene ein Licht zu entzünden, die auf Erden in Dunkelheit leben.»).

<sup>20</sup> Lossky schreibt hierzu: «Il est curieux noter que la «nuit mystique» est étrangère à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe. Les états semblables à ceux qui reçoivent cette appellation en Occident portent chez les maîtres de spiritualité orientale le nom d'«acedia» et sont envisagés comme un péché ou une tentation contre laquelle il faut lutter, en veillant constamment pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres. L'«acedia» – ennui, tristesse qui aboutit au désespoir – est le péché par excellence (commencement de la mort éternelle)» (V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris 1967, 54, Anm. 36). I. Hausherr macht mit V. Lossky darauf aufmerksam, daß im Osten die Akeidia-Erfahrung jenen Ort einnimmt, den im Westen die «Nacht des Geistes» innehat (vgl. I. Hausherr, Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le pontique, Paris 1960, 19).

<sup>21</sup> Die Zustände und Erfahrungen der Trockenheit und der Dunklen Nacht haben in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Abendland: «Die Trockenheit ist ein Krankheitszustand, der nicht längere Zeit andauern darf; sie wurde von den asketischen und mystischen Schriftstellern der orthodoxen Tradition niemals als notwendige und normale Etappe auf dem

Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg» (V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 287). – Vgl. auch die Erfahrungen des Dorotheus von Gaza (J. Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*. St. Ottilien 1998, bes. 121ff.). Diese Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität ist in ihrer Bedeutung bisher selten bedacht worden.

<sup>22</sup> Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 1: Sein Leben und seine Lehre. Hrsg. von Archimandrit Sophronius, Düsseldorf 1980, 25f.

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg/Br. 1969, 82.

<sup>24</sup> Vgl. M. Schneider, *Einführung in die Theologie*. Köln 2003.

<sup>25</sup> «Deshalb erzählt die ‹Theologie der mystischen Erfahrung› immer nur von dem Weg, der Reise, der Ausfahrt zu jener unaussprechlichen, nicht mitteilbaren Gotteserfahrung» (J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik*, München 1979, 46).

<sup>26</sup> Vgl. M. Schneider, *Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität*, Köln 1999.

<sup>27</sup> F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hrsg. von F. Vetter (= *Deutsche Texte des Mittelalters XI*), Berlin 1910 [zit. als «V»]. – *Sermons de Tauler*, Traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny et Théry et Corin (= *Editions de la Vie Spirituelle*), 3 vol., Paris 1927-1935. – G. Hofmann, *Predigten*. Vollständige Ausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1961; *Predigten*, Bde. I und II. Vollständige Ausgabe. Übertr. v. G. Hofmann. Einführung v. A.M. Haas (= *Christliche Meister 2-3*), Einsiedeln 1979 [zit. als «H»].

<sup>28</sup> A.M. Haas, *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (= *Dokimion 3*), Fribourg 1971, 73f. – Haas, dem «Meister» in der Darlegung unserer Thematik, verdanken diese Ausführungen – wie immer – sehr viel.

<sup>29</sup> V 325.

<sup>30</sup> L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund*. Taulers Predigt «Beati oculi» (V 45), in: A.M. Haas/H. Stirnimann (Hgg.), *Das «einig Ein»*. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980, 167-207, hier 169.

<sup>31</sup> V 91,321.

<sup>32</sup> Das Wort: «Es ist gut für euch, daß ich weggehe» versteht Eckhart vor allem als Ausräumen der sinnlichen Bilder aus dem Seelengrund; Tauler dagegen gibt dem Schriftwort eine andere Bedeutung (H 108.166.286.465).

<sup>33</sup> H 246.

<sup>34</sup> A.M.K. Müller (*Die präparierte Zeit*), zit. nach E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele – Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dallau 1981, 133.

<sup>35</sup> Vgl. V 24,3f.; 102,9ff.; 153,23ff.; 169,28ff.; 304,32ff.

<sup>36</sup> Vgl. zur «resignatio ad infernum»: A.M. Haas, *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik (= *Dokimion 4*), Fribourg 1979, 110ff.; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln 1969; M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss., Göttingen 1948; A.M. Haas, *Descensus ad Inferos*. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: ders., *Geistliches Mittelalter* (= *Dokimion 8*), Fribourg 1984, 40-56, bes. 40 (Lit.); J. Kroll, *Gott und Hölle*. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig-Berlin 1932 (Darmstadt 1963); L. Lochet, *Jésus descendu aux enfers*. Paris 1979; W. Maas, *Gott und Hölle*. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979; H. Quillet, *Descente de Jésus en enfer*, in: *DThC 4/1* (1911), 565-619; H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, Freiburg/Br. 1976.

<sup>37</sup> V 433,6-10.

<sup>38</sup> H 581 (V 406,38 – 407,8).

<sup>39</sup> R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung*, in: *IKaZ 5* (1976) 481-496, hier 495f.: «Die Erfahrung, die uns der christliche Glaube vorschlägt, besteht darin, das zu werden, was erfahbar ist. Nicht um uns in der Beschauung unseres eigenen Bildes zu ertränken, sondern um dem Nächsten

das göttliche Antlitz des Dienstes in der selbstlosen Liebe darzubieten. Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«

<sup>40</sup> H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (= Kriterien 33), Einsiedeln 1963, 37-71, hier 65.

<sup>41</sup> Juan de la Cruz, Obras Completas. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia (= BAC), Madrid <sup>11</sup>1982 [Aufstieg: «S»; Nacht: «N»; Gesang: «C A-B»; Flamme: «L»; Briefe: «Ca»]. – Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke, 5 Bde., Neue deutsche Ausgabe hrsg. v. P. Aloysius ab I. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia, München 1924ff. (1952). – Johannes vom Kreuz, Empor den Karmelberg. Übertr. v. O. Schneider, Einsiedeln <sup>3</sup>1984 [zit. als «A»]. – Johannes vom Kreuz, Die dunkle Nacht und die Gedichte. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln 1961 [zit. als «DN»]. – Johannes vom Kreuz, Das Lied der Liebe. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln <sup>3</sup>1984 [zit. als «G»]. – Johannes vom Kreuz, Die lebendige Flamme. Die Briefe und Die kleinen Schriften. Übertr. v. I. Behn, Einsiedeln 1981 [= zit. als «F»].

<sup>42</sup> 2 S 17,4; 5,10.11.

<sup>43</sup> 2 S 17.

<sup>44</sup> 1 S 5,7.

<sup>45</sup> C B 24,2.

<sup>46</sup> 2 S 11,9.10.

<sup>47</sup> 2 N 18-19.

<sup>48</sup> 2 S 8,5.

<sup>49</sup> H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.II/2, Einsiedeln 1962, 465-531, hier 489; vgl. C B 38,4.

<sup>50</sup> Juan sagt über die läuternde Trockenheit: «Es kann sich diese Läuterungsweise mitunter auch die Melancholie und andere Gemütsverstimmungen zunutze machen; auch so wirkt sie reinigend auf den Trieb, der jeder Lust beraubt wird und nur zu Gott hinstrebt. Liegt aber nichts vor als bare Gemütsverstimmung, dann wird die ganze Natur des Betroffenen von Unlustgefühlen verwüstet, ohne den Drang der läuternden Trockenheit, für Gott zu wirken» (DN 94: 1 N 9,3). Auf dem Weg durch die Dunkle Nacht kann auch Melancholie geheilt werden (vgl. N I 4,3). Die Dunklen Nächte sind nicht identisch mit seelischer Erkrankung, vielmehr vergleicht Juan die passiven Nächte einem Heilverfahren (E. Krakau, Johannes vom Kreuz als Seelenführer, in: Christliche Innerlichkeit 13/5 [1978] 224ff.). Es stellt sich die Frage, wie die Nacht als eine Zeit des «Übergangs» (paso) zu unterscheiden ist von andauernden Depressionen oder pathologischen Erschöpfungen. Das Unterscheidungskriterium liegt im Drängen, das in der Nacht den Weg suchen läßt, auch wo es «keinen Weg gibt»; wenn es sich aber nur um eine Gemütsverstimmung handelt, bleibt der Mensch «ohne den Drang» (F. Urbina, Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986, 101). Letztlich lassen sich die Grenzen nicht immer genau ziehen: «Aber mitunter können auch Schwermut und andere Gemütsverstimmungen läuternd wirken; der Geist ist dann aber bereit und stark, auch wenn der sinnliche Teil schlaff und lustlos ist» (N I 9,3; vgl. C. Lapauw, Betrachtung-Meditation-Kontemplation, in: Christliche Innerlichkeit 13 [1978] 156). Juan unterläßt es nicht, der sich einstellenden «Traurigkeit» eine positive Seite zu geben, weil der Seele mit dieser Krankheit von oben ein Übermaß an Liebe und ein «Übermaß von Glut» (2 N 19,1: exceso del calor) zuteil wird. – Vgl. hierzu M. Schneider, Zumutungen des Glaubens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akedia, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut, Köln 2005.

<sup>51</sup> Juan führt viele Schriftstellen als Beweis für diese Erfahrungen an, z.B. Klg 3,1-12 (DN 136: 2 N 7,2]).

<sup>52</sup> F 104 (L 3,71).

<sup>53</sup> L 3,71.

<sup>54</sup> 2 N 16,8.

<sup>55</sup> H.-B. Gerl-Falkovitz, Der prüfende Gott. Über die «Nacht des Glaubens» bei Edith Stein und Simone Weil, in: St. Pauly (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Stuttgart 1998, 122-134, hier 127.

<sup>56</sup> 2 S 16,15 u. ö. In 2 S 3,6 heißt es: «En lo cual claramente da a entender (David) que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino»: Der Mensch muß sich allein durch einen dunklen Glauben führen lassen. Eine andere Deutung in 3 S 10,3, auch in C B 39,13.

<sup>57</sup> H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd.II/2, 504.

<sup>58</sup> Die mystische Vereinigung ist so grundlegend verschieden von der Vollendung der Seele im ewigen Leben, daß es auf dem von Juan dargestellten Krisis-Weg keine erreichbare Vergöttlichung, sondern nur Phasen eines fortwährenden Prozesses geben kann. Auch die menschliche Unvollkommenheit muß nicht zerstört oder hinter sich gelassen, sondern prozeßhaft in die Umwandlung eingearbeitet werden (vgl. J. Sanchez de Murillo, Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz, in: Phil.Jb. 83 [1976] 266–292, hier 286).

<sup>59</sup> »Denn wer etwas Verborgenes finden will, muß ebenso verborgen durch das Verbergende vordringen; und wenn er es gefunden hat, dann ist er ebenso verborgen wie dieses« (C B 1,9). Gerade im Dunkel wird der Mensch der Nähe Gottes gewiß. Nur ein Gott, den es nicht gibt, kann fern sein, ein Gott der begreifbar ist: Die Ferne eines solchen Gottes gilt es auszuhalten. Nacht und Licht sind also in gleicher Weise Stätten der Begegnung mit Gott. Die Nacht des Glaubens erweist sich als die Kehrseite der Verborgenheit Gottes. Gott ist so verborgen, daß sich der Mensch ihm nur auf dem Weg durch die «Nacht» nähert.

<sup>60</sup> C B 7,1–5.

<sup>61</sup> Weil Juan jede Schematisierung ablehnt, trifft ihn nicht die Kritik, die seinem «System» gelten soll. Von Balthasar stellt hier die Frage, ob Juan noch der Inkarnation gerecht werde, wenn er in seinen Schriften dazu auffordert, alle sinnlichen und geistigen Bilder zu übersteigen, selbst wenn sie von Gott stammen. Balthasars Kritik ist überzogen, da Juan die neuplatonischen Elemente seines Denkens christlich umgeformt hat; wenn überhaupt, darf einzig von einem «christlichen Platonismus» gesprochen werden. – Vgl. F. Urbina, Die dunkle Nacht, 121; W. Löser/G. Switek, Das geistliche Leben des Christen. Nachfolge Jesu in der Zeit der Kirche. Skriptum zu den Vorlesungen zur Theologie des geistlichen Lebens, Frankfurt/M. 1987, 71ff.

<sup>62</sup> A 87 (2 S 7,8–11).

<sup>63</sup> Diesen Weg hat Bonaventura überzeugend dargestellt in seinen Ausführungen über das Lebensende des heiligen Franziskus, die auch in theologischer Hinsicht von großer Bedeutung sind. – Vgl. M. Schneider, «Christus ist unsere Logik!» Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999, bes. 35ff.

<sup>64</sup> E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg-Basel-Wien 1990, 53.

<sup>65</sup> Thérèse erinnert an die Worte von P. Pichon: «Erinnern Sie sich an jene Worte des Paters: «Die Märtyrer litten in Freuden, der König der Märtyrer aber mit Traurigkeit.» (Brief Nr. 197 vom 17. September 1896 an Schwester Marie du Sacré Coeur [Br 303; L 340f.; C 895]): «Les martyrs ont souffert avec joie et le Roi des Martyrs a souffert avec tristesse.» Das Wort stammt vom 13.10.1887.

<sup>66</sup> Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126–178.

<sup>67</sup> Vgl. zum folgenden J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. München <sup>3</sup>1976, 47ff.

<sup>68</sup> Vgl. J. Moltmann, Gotteserfahrungen, 62f.

<sup>69</sup> Ferner wird im Topos des Descensus deutlich, daß der christliche Glaube das «Problem des Bösen» nicht eigens durch eine bloß theoretische Antwort «lösen» will: Die Theodizee-Frage ist in diesem Sinn keine für den christlichen Nachfolgeweg typische Frage. Ausführlich dargelegt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, 126–178.

<sup>70</sup> H. de Lubac, Corpus mysticum (1949), dt.: Einsiedeln 1969.

<sup>71</sup> Vgl. A.M. Haas, Mors mystica, in: ders., Sermo mysticus, 392–480, hier 399f., unter Hinweis auf F. Wulf.

<sup>72</sup> Ebd., 399.

<sup>73</sup> J. Pieper, Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen, München 1967, 123. – Vgl. hierzu M. Schneider, Konrad Weiß (1880–1940). Zum schöpferischen und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters, Köln 2007.

<sup>74</sup> NR 174–176.



<sup>75</sup> E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977, 393.

<sup>76</sup> J. Sudbrack, Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, in: *GuL* 50 (1977) 335-349, hier 342. – Die apophatische Sprache mit ihren Bildungen «ent-, nicht-, un-, ver- und -los» sind «mystische Bildungen kat'exochen» (G. Steer, *Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht I-III*, in: *PhTh* 48 [1973] 97). Das Ärgernis, das mit der Erfahrung des göttlichen Dunkels gegeben ist, kristallisiert sich in seiner sprachlichen Wiedergabe. Die Sprache des Glaubens kennt immer beides, «das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredsamkeit» (A.M. Haas, *Sermo mysticus*, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: *Sermo mysticus*, 136-167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: *W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, Grundfragen der Mystik*, 73-104). Es gehört zum Unterscheidungsmerkmal christlicher Mystik, daß sie nicht ins Schweigen und Verstummen führt, sondern sich verpflichtet weiß, nach einer sprachlichen Form für den Bericht seiner Erfahrung zu suchen. So wird auch die Erfahrung des dunklen Gottes den Mystiker letztlich nicht ins Verstummen und Schweigen führen.

<sup>77</sup> E. Jünger, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: *EvTh*, Sonderheft (München 1974) 71-122, hier 117.





HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

«IM DUNKEL WOHL GEBORGEN»

*Edith Steins mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» (1942)*

1. *Edith Stein als Interpretin von Mystik in der «Kreuzeswissenschaft»*

Der eigenartige Titel der letzten Arbeit Steins, bei deren Beendigung sie am 2. August 1942 verhaftet wird, bedarf der näheren Bestimmung: «Wenn wir von «Kreuzeswissenschaft» sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von «Wissenschaft» zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie. [...] Sie ist wohlerrkannte Wahrheit – eine Theologie des Kreuzes –, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, so daß sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird. [...] Wird das Geheimnis vom Kreuz ihre «innere Form», dann wird sie zur «Kreuzeswissenschaft.»<sup>1</sup>

Konzipiert ist die Arbeit im Auftrag der Karmeloberen zum 400. Geburtstag des Johannes vom Kreuz 1942. Sicher schrieb Stein schon seit 1941 daran, und die letzten Zeilen stammen vermutlich vom 2. August 1942, dem Tag ihrer Verhaftung. Der Schlußteil hat die Auferstehung und das Ende der «dunklen Nacht» zum Thema.<sup>2</sup> Rückblickend läßt sich sagen, daß gerade kraft dieses Endes Ernst und Anspruch des Gesagten tiefer unterstrichen sind – absichtslos von der Wirklichkeit eingeholt.

Zwei Einblicke in die *Kreuzeswissenschaft* seien im Folgenden eröffnet, die Grundlegendes zum Thema Mystik zu Tage holen.

a) *Die Struktur des Daseins und das Leiden*

Nach Johannes vom Kreuz führt Dasein mit innerer Notwendigkeit einen bestimmbareren Weg entlang. Die innere Notwendigkeit läßt sich genauer

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, 1989-93 Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Seit 1993 Professur für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden. Wissenschaftliche Beratung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) in 25 Bänden beim Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000-2010.

benennen: Es ist die Anziehungskraft, Formkraft Gottes selbst, die das Dasein in Bewegung setzt und eine Entwicklung vorantreibt. Dasein hat von vornherein ein Gefälle (oder einen Anstieg: die räumlichen Bilder sind hier unscharf) – jedenfalls eine Dynamik, die mit dem Antrieb Gottes zu tun hat.

Wird dieser Antrieb mit Wissen und Willen gesucht, ersehnt, in der Hingabe des Glaubens herausgefordert – so kümmerlich diese Hingabe, so vorläufig und ihrer selbst nicht sicher sie auch ist –, so scheinen Stationen eines Weges auf. Er verläuft nicht «irgendwie». Der Wandernde geht zwar tatsächlich allein; dennoch gibt es einen Austausch, eine Ergänzung der gewonnenen Erfahrungen aneinander: «Anleitungen» für später Kommende, die zumindest auf eine Wegstrecke und Zeit hin hilfreich sind (obwohl das Wiedererkennen eher formal bleiben muß). Eine solche «Anleitung» zeichnet Stein mit Hilfe ihres Ordensvaters nach – eine Gesetzmäßigkeit des inneren Lebens also, die Geduld und auch Trost vermittelt.

Denn in der Regel dieses Weges tritt etwas ein, das sich der Gläubige möglicherweise als Schuld zurechnet: das Phänomen der Nacht. Anfänglich liegt ja die Versuchung darin, sich ein Verdienst, eine besondere Erwählung zuzurechnen – kraft der spürbaren Nähe zu Gott: «Sie merken nicht, welche Unvollkommenheit darin liegt und wieviele Fehler sie bei ihren Tugendübungen begehen.»<sup>3</sup>

Gerade deswegen folgt der Wechsel: in die Nacht. Stein nennt drei Nächte, scheinbares Erlöschen des inneren Feuers, in Wirklichkeit endgültiges Aufgehen Gottes in der endlich unverschlossenen Seele. Und das Öffnen der Verschließung geschieht seltsam, unerwartet, ja scheinbar kontraproduktiv: durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes, die Nacht des Glaubens. Diese drei Nächte sind nicht gleich in Qualität, sie meinen sich vertiefende Dunkelheit.

Was Stein nun – Johannes vom Kreuz folgend – zur Sprache bringt, gehört zum ewig Mißverstandenen, auch bei gutem Willen in der Regel nur teilweise Eingesehenen des christlichen Weges – aufgrund der Tatsache mißverstanden, daß der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt. Neben dem Weg stehend erscheint er absurd, für den Gottesbezug sinnwidrig. So kommen lauter Herausforderungen zur Sprache, knapp und eher andeutend als detailreich ausgeführt. Im Grunde wird die Aventure der voraussagbaren Stationen beschrieben: Verlust der eigenen Seele und ihrer Bilder, auch der religiösen Bilder, ja gerade dieser! Verlust des Geistes, seiner so notwendigen Klärungen, und: Verlust Gottes. Womit das Christentum erst und eigentlich erreicht ist – nicht vorher, wo es sich mit einer Fülle überall vertrauter religiöser Heilszeichen mischt.

Stein skizziert im Grunde Unerhörtes, freilich mit dem Mut der Zweitbeschreibung. Denn der christliche Weg führt fort vom «normal» Religiösen.

Zuerst trocknet er es einfach aus (die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum zu treffen glaubte, wird hier lange schon – erfahrungsmäßig! – vorweggenommen, ja gefordert; freilich nicht aus Sympathie zur Kritik, sondern aus leidvoller Nähe zur Wahrheit des Christlichen.)

Die «*reinigende Trockenheit* der dunklen Nacht»<sup>4</sup> verliert nämlich als erstes den Geschmack. «Alle frommen Übungen erscheinen ihnen nun geschmacklos, ja widerwärtig. [...So] daß die Seele auch an den Geschöpfen keinen Geschmack findet, [...] während der sinnliche Teil aus Mangel an Genuß sich schlaff und kraftlos fühlt.»<sup>5</sup> «Gründliche Heilung erfährt die geistliche Habsucht: wenn man an keinerlei Übungen mehr Geschmack findet, wird man sehr *mäßig*.»<sup>6</sup>

Und doch drückte der Geschmack etwas Kostbares aus: das Kostbare aller Schöpfung, ihre wundervolle Faszination, ihre geschaffene, also von Gott gewollte und nicht selten auf ihn durchsichtige Schönheit. Der Geschmack ehrt dies ja, indem er reagiert, anspringt, antwortet. Und Ehrung heißt durchaus nicht – weder bei Stein noch bei Johannes – Übermaß und schlechte Sinnlichkeit, die notwendig zurückgenommen werden müßte, vielmehr ist es die noble Sinnlichkeit, das schöne und selbstverständliche Antreffen Gottes in den heimatlichen Zeichen seiner Schöpfung, allgegenwärtig im Guten jedes All-Tags: «Sie werden vielmehr von Gott behandelt wie kleine Kinder von einer zärtlichen Mutter, die sie auf ihren Armen trägt und mit süßer Milch nährt: es wird ihnen bei allen geistlichen Übungen – bei Gebet, Betrachtung und Abtötungen – reichlich Freude und Trost zuteil.»<sup>7</sup>

Eben dies wird in der Wanderung des Lebens ausgetrocknet: die Sinne und mit ihnen die religiöse Sinnlichkeit, Grund und Heimat aller religiösen Anlage, des Schatzes an Innerlichkeit. Nochmals: nicht ausgetrocknet, weil es an sich schlecht wäre. Warum aber dann? Die Antwort bleibt hier offen, oder genauer: die Herausforderung verschärft sich. Gewonnen ist zunächst «ein Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe»<sup>8</sup>, bereits unter dem Zeichen, nichts Bestimmtes mehr zu denken oder zu wollen: «daß sie ihre Seele frei und unbehindert von allen Erkenntnissen und Gedanken und in Ruhe bewahren, ohne sich darum zu kümmern, was man denken und betrachten soll; es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren und jede Besorgnis, jede Tätigkeit und jedes übermäßige Verlangen, Gott wahrzunehmen und zu kosten, ausschließen.»<sup>9</sup>

Die gewonnene Freiheit ist, schlichter ausgedrückt, Leere und Ruhe. Ein karges Ergebnis also, das freilich noch weiter beschnitten wird. Stein nennt, nicht besonders scharf konturiert<sup>10</sup>, eine nächste Durchkreuzung natürlicher Vorgaben: die Nacht des Geistes. Hier kommt etwas anderes abhandeln: die Fähigkeit des Diskursiven, also das gliedernde Denken, das sein Ergebnis auf den Begriff bringt. Das Geschäft der Wissenschaft und damit der Theologie, unbeschadet seines akademisch-aufklärenden Sinnes,

endet, gerade weil es methodisch ist: am Nicht-Weg. Die Hilfestellung des Geistes ist keinswegs falsch, aber die Nicht-Methode setzt die Methode außer Kraft (anders: Gott setzt die Theologie außer Kraft). «Unter «unwegsames Land» aber versteht Johannes die Unfähigkeit, durch diskursives Denken sich einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen.»<sup>11</sup>

Als Ergebnis bleiben «Hilflosigkeit» im Weglosen und Leere, die ersten Früchte der Wanderung (wo bleibt hier der Verdacht Feuerbachs auf Gott als angenehme Projektion?). Und indem sich die Bilder und Begriffe außen verflüchtigen, keimt innen Neues, aber kein Gegenständliches, sondern Haltungen, eine offene Spannung: «Durch ihre Hilflosigkeit wird die Seele auch *unterwürfig* und *gehorsam*; sie sehnt sich nach Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen. [...] So geht es mit allen Unvollkommenheiten. Mit ihnen entschwindet dann auch alle Verwirrung und Unruhe. Statt dessen zieht ein tiefer *Friede* ein und eine *ständige Erinnerung an Gott*.»<sup>12</sup>

Schließlich, unheidnisch, unmagisch, auch im Christentum selber nicht häufig ergriffen: die «Nacht des Glaubens».<sup>13</sup> Dieser gedrängte Ausdruck muß richtig aufgefaßt werden: Er meint nicht einfachhin, daß der Glaube Nacht aushalten muß. Er meint, ein Brett religiöser Sicherheit unter den Füßen wegziehend: Der Glaube erzeugt Nacht. Hier liegt der Grund für Ungeschmack und Aporie der vorausgegangenen Stationen, weil die gewonnene offene Haltung «der Seele die von Gott selbst geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben vorlegt, Wahrheiten, die über jedes natürliche Licht erhaben sind und allen menschlichen Verstand *ohne jedes Verhältnis* überragen. Daher kommt es, daß dies überhelle Licht, das der Seele im Glauben zuteil wird, für sie dunkle Finsternis ist, denn das Größere beraubt und überwindet das Geringere.»<sup>14</sup>

Im Glauben wird nicht an etwas oder an jemanden geglaubt – wie an einen Gegen-Stand, der notwendig am Ich sein Maß nimmt, vom Ich gefaßt wird. Der Glaube ist fassungslos, «für die Seele völlig dunkle Nacht».<sup>15</sup> Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt. Abgründige Widerlegung – nochmals – einer Religionskritik, die bis dorthin gar nie geraten ist, den Verlust kritischer Potenz in dieser Tiefe nie riskiert hat.

«Stützt sie [die Seele] sich noch auf ihre eigenen Kräfte, so bereitet sie sich nur Schwierigkeiten und Hindernisse. Für ihr Ziel ist das Verlassen des eigenen Weges gleichbedeutend mit dem Betreten des wahren Weges. Ja, «das Streben zum Ziel und das Aufgeben seiner eigenen Art ist schon das Ankommen *an jenem Ziel*, das keine Art hat: d. i. Gott. Denn die Seele, die diesen Stand erreicht, kennt keine Arten und Weisen mehr, noch hält sie

daran fest; ja sie kann nicht einmal daran festhalten), an keiner besonderen Art zu verstehen, zu verkosten, zu empfinden; «sie besitzt jetzt alle Arten zugleich, wie einer, der nichts hat und doch alles hat.» Durch das Hinausgehen aus ihren natürlichen Schranken, innerlich und äußerlich, «geht sie ohne Schranken ein in das Übernatürliche, das auch keinerlei Art und Weise mehr kennt, weil es in seinem Wesen alle Arten besitzt.»<sup>16</sup>

In dieser weiselosen Fülle des Ganzen sind die seelisch-selbsterstellten und die rational-begrenzten Gottesbilder aufgehoben, von der Wirklichkeit gelöscht. Geist, der seine eigenen Zeichen übersteigt – dahin ist die Mystik zu lesen, nicht unterhalb dieses Anspruchs.

Schließlich etwas unbegreiflich Bleibendes: der Weg der «gediegenen Vollkommenheit»<sup>17</sup>, die *via crucis* selbst. «Dies ist das reine geistige Kreuz, die Blöße der Armut im Geiste Christi.»<sup>18</sup> Johannes wählt hier das Wort «Vernichtung», *annihilatio*<sup>19</sup>, die *kenosis* des Paulus: das Leer-Werden an sich selbst. Übrigens läßt sich dieser unbegreifliche Vorgang nicht, grundsätzlich nicht wollen, anstreben, noch nicht einmal herbeiführen. Stein kommentiert trocken und unpathetisch: «Er kann sich zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die *passive Nacht* vollendet werden, d.h. durch Gott selbst.»<sup>20</sup> Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst. Jedoch nicht mutwillig und einfachhin aus dämonisch empfundener Lust Gottes an einer solchen Zerschlagung (wie nicht selten unterstellt). Johannes vom Kreuz sieht in der Zerschlagung vielmehr die Wahrheit des längst zerbrochenen, und zwar vom Menschen zerbrochenen Verhältnisses aufgedeckt, gleichsam endlich klargemacht und in seiner bösen Wahrheit offengelegt. An der gekrümmten Gestalt Jesu äußern sich dieser Bruch und die Rücknahme des Bruchs, «denn in jenem Zeitpunkt ließ er ihn ja ganz ohne Hilfe, damit er völlig entäußert und gleichsam vernichtet, wie aufgelöst in Nichts, die Schuld tilge und den Menschen mit Gott vereine».<sup>21</sup> Im Grunde geht der Gottesknecht in das Nichts des Menschen ein. Bis zu welchem Grade andere diese Offenlegung von Nichts und Schuld an sich vollziehen lassen, kann nicht bestimmt werden – daß es eine mystische Möglichkeit ist, nehmen Stein wie Johannes vom Kreuz an.

#### b) Die Kraft des Paradoxen

An dieser kaum zu ertragenden Stelle setzt ein anderer undenkbarer Vorgang ein. Ihm haben viele Mystiker die Anstrengung des Paradoxen gewidmet – eine Weise des Erfahrens und der Theoriebildung, die sich nicht dem Intellekt, sondern der nicht domestizierbaren Kraft des Wirklichen verdankt. Denn mystisch vollzieht sich eine «Umwertung aller Werte», welche

sich nur scheinbar widersprüchlich ins Wort bringt. Die Struktur des Paradoxen durchzieht auch die *Kreuzeswissenschaft*.

Voraussetzung dafür ist die ausdrückliche Unzulänglichkeit von Sinnen, Phantasie, Verstand, Wille gegenüber allem, was Gott betrifft. Das heißt noch schärfer: «Doch von Gott zu den Geschöpfen hin gibt es keine Beziehung, keine Wesensähnlichkeit. Denn der Abstand zwischen seinem göttlichen Sein und dem ihren ist unendlich.»<sup>22</sup> Diese Radikalität ist in ihrer *radix* jüdisch-christlich; Johannes übernimmt sie fast wörtlich von Nicolaus Cusanus (oder der gemeinsamen Quelle: dem Areopagiten). Wegen der unaufhebbaren Beziehungslosigkeit des «Natürlichen» zu Gott versagen ja die religiösen Bemühungen. Der Wahrheit näherkommen heißt zunächst, der Wahrheit dieses Versagens endlich Raum zu geben. «Darum muß man, um zu Gott zu gelangen, «vielmehr dahin trachten ..., nicht zu verstehen, als verstehen zu wollen; ... eher blind werden und sich in Finsternis versetzen ..., als die Augen öffnen.»<sup>23</sup> Erst dann überwindet Gott von sich aus den ungeheuren Abstand; er blendet die innere Wahrnehmung mit einem «Strahl der Finsternis».<sup>24</sup>

Dieses merkwürdige Bild erweist sich als von großer Genauigkeit. In der Nachzeichnung des Johannes zeigt Stein, wie unnachgiebig er Nacht, Dunkel, Nichterkennen sucht, wie eigentümlich er sogar übernatürlichen Erkenntnissen auszuweichen empfiehlt, etwa Gesichten, Offenbarungen und geistigen Empfindungen. Die Regel lautet: «All das soll man abweisen, ohne zu untersuchen, ob es in sich gut oder böse ist.»<sup>25</sup> Warum so unbedingt «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»?<sup>26</sup> Eben in diese Leere hinein erfolgt unmittelbar die Mitteilung Gottes selbst, ohne alle verengende, verkleinernde Eigentätigkeit des Menschen. Das Dunkel entbindet ihn zu einer Vereinigung, die dem hellen, in sich eingewurzelten Selbst undenkbar, unmöglich, vielleicht unsinnig vorkommt. Nur das Nichts des einzelnen (und seiner Erkenntnis) ist die Bereitschaft für alles.<sup>27</sup> Nur die tiefe, schreckliche und überaus schmerzliche Zerstörung der natürlichen Erkenntniskraft<sup>28</sup> macht sofort gesund. So gesund, daß genau jetzt «die erhabenen, fremdartigen Berührungen der göttlichen Liebe»<sup>28</sup> empfunden werden. So ursprünglich, daß alles Verlorene restlos, aber neu zurückkommt. «[...] dies erscheint nun der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder menschlichen Auffassungsweise, daß sie ganz außer sich gerät. Manchmal meint sie, verzaubert oder in Verzückung zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört; sie kommen ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor, obwohl es dieselben sind, mit denen sie gewöhnlich zu tun hat.»<sup>29</sup>

Solche Wiedergeburt fällt genau mit dem Untergang des Natürlichen (des Verstandes, des Willens) zusammen – und darin liegt das Paradox. Was Trockenheit, Dunkel, Verlorensein, Leiden heißt, heißt am Boden

der Entbehrung aufgeschlagen: Geborgenheit, Läuterung, Kraft. Gefaßt ist diese unglaubliche Spannung in der Wendung: «Im Dunkel wohl geborgen».<sup>30</sup> Beide Seiten der Spannung sind ernst zu nehmen, sie schwächen sich nicht aneinander ab. Das Dunkel gilt in seiner Bedrohung, die Bergung gilt in ihrer Seligkeit. Beide vermischen sich nicht, sie gehören aber zueinander, sie steigern sich sogar aneinander. Daß die Spannung nicht in bloße Widersetzlichkeit zerreißt, gehört ebenfalls dazu: Denn notwendig liegt der Primat beim Licht. So sehr die Finsternis finster bleibt – das Licht unterfängt sie. Im Grunde erlaubt es sich die Zumutung des Leidens, «weil man im Leiden Kraft von Gott empfängt».<sup>31</sup> So gilt das Paradox, «daß das Licht den Finsternissen entspricht»<sup>32</sup>, aber es gilt unsymmetrisch: Die Finsternis ruft nach dem Licht, erzwingt das Licht – aber nicht umgekehrt. Der Tod steht nicht in gleichgültiger Balance zum Leben: Er ist dessen bitterer Widerpart und stürzt doch, am Boden der Bitterkeit, auf das Leben zu. Dies geschieht aus einem beispiellos souveränen Willen: «So hat Gottes Hand *«tötend den Tod in Leben gewandelt»*».<sup>33</sup>

Es handelt sich also nicht um ein simples, gesetzmäßiges Funktionieren einer eigenartigen Mechanik, sondern um das personale Durchbrechen jeder Mechanik. Die Paradoxie solcher Sätze darf nicht mißverstanden werden als ein psychisches oder sonstiges Gesetz; das Vertrauen auf ihre Stimmigkeit liegt ausschließlich im Bereich des Unerwarteten, Unausdenklichen, gegen alle Hoffnung Erhofften. Und nur da gilt die Paradoxie. Sonst gelangt eine Zwecklichkeit in das Leiden, welche das Ganze verdirbt. Leiden hat keinen Zweck, aber das Antlitz Gottes gibt ihm Sinn. Besser gesagt: Der Sinn taucht zugleich mit diesem Antlitz auf und verliert sich mit ihm. Mit solcher Paradoxie kann man nicht rechnen – man kann sie erleben oder wohl eher: von ihr eingeholt werden.

### c) *Mystik im Alltag*

Das in der *Kreuzeswissenschaft* Gesagte ist für den Ernstfall der Mystik gesprochen, es trifft aber nicht weniger den All-Tag, die Grundform der Lebensführung. Bereits dort ist das Einüben solcher Umwertungen wichtig. Stein beschreibt mit dem Paradoxen und Widerspruchsvollen solcher schmerzlich heilender Vorgänge das christliche Leben, nicht seine Ausnahme oder Sonderform – etwa in einer anderen Art des Schaffens: «Dabei ist zu bedenken, daß augenscheinlich die Eigentätigkeit der Seele immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen. Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum

hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.»<sup>34</sup>

In dieser Haltung liegt etwas Schöpferisches: Hier gibt es Heil ohne Selbstsetzung, Wirken ohne eigene Aktivität. «Wenn die Welt einen solchen Menschen für verloren hält, der von ihren Geschäften und Zerstreungen nichts mehr wissen will, so nimmt die Seele diesen Vorwurf gern auf sich. Sie bekennt mutig und frei: ja, ich habe mich verloren.»<sup>35</sup>

Dieses Zurücktreten im Blick auf einen anderen ist das Gesetz des Karmel, und es zeigt sich die merkwürdige Dialektik, daß man gerade dadurch offenbar eine Kontur erhält. «Ich denke, auf alle Fälle ist es ein sehr sicherer Weg, von sich aus alles zu tun, um ein leeres Gefäß für die göttliche Gnade zu werden.»<sup>36</sup> So lebt der schöpferische Akt mehr von dem, was am Ich zurückgenommen und leer ist, als was es selbst an Fülle vorweisen möchte. Eben darin ist Johannes vom Kreuz – in der Zeichnung Steins – im Kontext der Neuzeit zu lesen, als Widerspruch gegen die Selbstmächtigkeit, gegen die uneingeschränkte Autonomieformel des mündigen Menschen. Die entfaltete mystische Theorie weiß vom Aufgeben der Mündigkeit zugunsten einer größeren Bestimmung: der sich gegenseitig beraubenden Begegnung der ewigen und der endlichen Liebe.

## 2. Edith Stein als Mystikerin?

Stein gibt in der *Kreuzeswissenschaft* einen Ausblick auf die «Herrlichkeit der Auferstehung». Die Theorie des Angefordert-, Zerstört- und Aufgebautwerdens durch die größere Liebe mündet in eine Wissenschaft vom Licht. Angesichts des Wissens um Steins Ende scheut man sich jedoch, ihre Worte über den Brautgesang der Seele in der endlich «heiteren Nacht»<sup>37</sup> unbedarft zu wiederholen. Dennoch: Läuft in der kontextuellen Auslegung des Ordensvaters auch ihre eigene Erfahrung verborgen mit?

Achtet man einmal aufmerksam auf solche Töne, so wird sich schon die Vierzigjährige vor dem Untergrund verhaltener Erfahrungen konturieren. So sprach sie 1931 von dem «unerbittlichen Licht der göttlichen Gegenwart».<sup>38</sup> Wie weit läßt sich ein solcher Ausdruck als Hinweis auf persönliche mystische Einsichten lesen? Selbstbezeugungen sind von ihr selten unmittelbar ausgesprochen worden; gegen Ende ihres Lebens wachsen aber manche Formulierungen in eine persönliche Mitteilung hinein. Helle und dunkle Töne mischen sich zum Beispiel in den Briefen aus dem Karmel.

Als Edith Stein 1933 diesen Orden unter verschiedenen möglichen wählte, war sie von einer noch unklaren, aber merkwürdig sicheren Empfindung durchdrungen, ihr sei im Karmel etwas aufgespart, was sie in einem anderen Orden nicht unmittelbar gefunden hätte. Je länger je mehr wird sie begreifen, daß das Aufgesparte in der Stellvertretung, schärfer noch: im

Angebot der Sühne bestehe. Um diesen Gedanken war sie durchaus schon früher gekreist, lernte ihn aber unter dem Druck der politischen Ereignisse deutlicher auf sich zu beziehen. So verdichten sich die Äußerungen über die Jahre hinweg, von einer allgemeinen Theologie der Sühne bis zu einer persönlich auf sie selbst zugeschnittenen Stellvertretung. Diese wird in der Tat zu ihrem persönlichen «Weg in die Nacht». Spricht man von Edith Stein tatsächlich als Mystikerin, was von außen wenig einsehbar bleibt, so könnte man ihre *Mystik als gelebte Sühne* thematisieren. Jedenfalls scheint sie daraus immer vertiefere Erfahrungen zu schöpfen.

Ihre anfänglich noch allgemein gefaßte Deutung der Sühne ruht auf einem großen paulinischen Gedanken auf: «Es gibt eine Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk. Wenn wir mit dem Herrn verbunden sind, so sind wir Glieder am mystischen Leib Christi; Christus lebt in seinen Gliedern fort und leidet in ihnen fort; und das in Vereinigung mit dem Herrn getragene Leiden ist Sein Leiden, eingestellt in das große Erlösungswerk und darin fruchtbar. Es ist ein Grundgedanke alles Ordenslebens, vor allem aber des Karmellebens, durch freiwilliges und freudiges Leiden für die Sünder einzutreten und an der Erlösung mitzuarbeiten.»<sup>39</sup>

Eine solche am eigenen Leib ausgetragene Möglichkeit bedeutet gemäß der Spiritualität des Karmel die alles durchwirkende Herausforderung. Sie ist durchaus im erfüllenden Sinn möglich, wird nicht einfach als Überlast geschleppt: «Wer in den Karmel geht, ist für die Seinen nicht verloren, sondern erst eigentlich gewonnen; denn es ist ja unser Beruf, für alle vor Gott zu stehen.»<sup>40</sup> Dieses geheimnisvolle Amt, das vom Klischee her normalerweise mit einschneidender Askese verbunden wird, kann mit unerwarteter Leichtigkeit verwoben sein: «Woher kommt ihnen allen die Kraft zu Leistungen, die man natürlicherweise für unmöglich erklären möchte, und dabei jene unzerstörbare Ruhe und Heiterkeit auch bei der stärksten Nerven- und Seelenbelastung?»<sup>41</sup> Darin keimt sogar Beseligung: «Wer zu dieser Höhe aufgestiegen ist (natürlich sind es keineswegs alle, die tatsächlich dem Ordensstand angehören), dem wird schon ein Vorgeschmack der *visio beatifica* zuteil; aber es gehört übernatürliche Geistes- und Seelenkraft dazu, um so entschieden sich vom Irdischen zu lösen und im Unsichtbaren zu leben.»<sup>42</sup>

Auch deswegen liegt eine eigentümliche Freude im Austausch des Lebens, weil dies – wie in den Thesen zum Frausein mehrfach angemerkt – der Fraulichkeit entspricht und sie keineswegs nur durchkreuzt: «Die Werke der Nächstenliebe und die Aufopferung in stellvertretender Genugtuung dagegen kommen entschieden der weiblichen Natur entgegen.»<sup>43</sup>

Die Theologie der Sühne stützt sich also durchaus auf eine seelische Mitgift der Natur und ist daher nicht lebensverneinend, sie gehorcht vielmehr einem bestimmten inneren Zug. Dennoch widersetzt sie sich, tiefer

betrachtet, einer anderen, der selbstbezogenen Kraft der Natur. Sühne ist ein *excessivum*: steigert nicht nur das eigene Leben, sondern übersteigt es. Daher ist es naiv, sich einfachhin auf die (eigene oder fremde) Psyche in diesem nicht ungefährlichen Vorgang zu verlassen. Beiläufig deutet Edith Stein auf die bedrohlichen Seiten des Opfergedankens hin. In alle Askese – und gerade in sie – kann sich unvermerkt die große Versuchung des religiösen Lebens einschleichen: «Wenn man das ganze Leben nur aus Opfern bestehen lassen will, ist die Gefahr des Pharisäertums nahe.»<sup>10</sup> Die Psychologin, die in ihrer Studienzeit für den Scharfblick gegenüber ihren Freunden berühmt war, weiß wohl aus Anschauung um die religiöse Hysterie: «Denn der natürliche Mensch flieht vor dem Leiden. Und die Sucht nach Leiden um einer perversen Lust am Schmerz willen ist von dem Verlangen nach Sühneleiden durchaus verschieden.»<sup>44</sup>

Wenn es wirklich einen Zusammenhang zwischen mystischer Lebenssteigerung und Entsagung gibt, dann ist er keineswegs leicht zu balancieren: zwischen der Versuchung selbstverdienter Größe einerseits und der «Erpressung» Gottes andererseits, ihm die eigene Leere anzubieten, um seine Fülle zu erzwingen. Die Bewegung zwischen Gott und Mensch geht aber nicht vom Menschen aus. Man mag, ja man muß wohl ein Leben lang die Hingabe üben, «aber die Arbeit eines ganzen Lebens käme doch nicht ans Ziel, wenn nicht Gott das Wesentliche täte. [...] Dabei müssen wir uns hüten, selbst beurteilen zu wollen, wie weit wir sind. Das weiß Gott allein.»<sup>45</sup>

Die Frucht stellvertretenden Leidens läßt sich deswegen keineswegs einplanen; eine solche Absicht würde die Fruchtbarkeit sogar an ihrem Ursprung verhindern. Leiden hat keinen Zweck, sonst stünde es dem Zugriff des Menschen offen. Zweck im Religiösen gerät hart an den Mißbrauch: das Heilige als Mittel zu nutzen, als Instrument der Belehrung, des Ansporns, zur Abhängigkeit anderer. Aber auch gegenüber sich selbst: Askese als Mittel zur eigenen Erbauung, zur Vergewisserung der Kräfte.

So nochmals: Leiden hat keinen Zweck, aber es hat Sinn – von einer der Vernunft unzugänglichen Seite her. Das Stillhalten im «Mysterium der Stellvertretung» steht nicht unter zweckhafter Kontrolle, noch nicht einmal der des Leidenden selbst. Es geht einzig um das mühsame Einfinden in die «übernatürlichen Zusammenhänge der Weltgeschehens; das ist aber nur möglich bei Menschen, in denen der Geist Christi lebt, die als Glieder vom Haupt ihr Leben, seine Kraft, seinen Sinn und seine Richtung empfangen.»<sup>46</sup> – «Nur aus der Vereinigung mit dem göttlichen Haupt bekommt menschliches Leiden sühnende Kraft.»<sup>47</sup> Allerdings ist es dann eine «außerordentliche Gnade», wie Edith Stein an Peter Wust in bezug auf sein Kehlkopfleiden schreibt.<sup>48</sup>

Die Einsicht in die Wahrheit solcher Zusammenhänge wächst nur langsam, weil sie an sich der eigenen Natur widerstrebt, dem Wunsch nach

Selbstbestimmung, nach freiem Wuchs aus eigener Kraft. Außerdem klingt das Ganze in der religiösen Sprache bekannt, allzu bekannt; auch Edith Steins Sprachlichkeit macht hier keine Ausnahme. «Ich weiß wohl, wie farblos alles ist, was ich Ihnen geschrieben habe. [...] dann fürchtet man sich, das Heiligste zu banalisieren.»<sup>49</sup>

Dieser Zwiespalt zwischen abgegriffener religiöser Sprache und lebendigem Anspruch kennt eine Überwindung: das Leben des Zeugen, der den alten Behauptungen Blut und Farbe verleiht. Und hier läßt Edith Stein mit strenger Eindringlichkeit anschaulich werden, was in Worten, auch ihren eigenen, eher spröde wirkt. Was sie zu verwirklichen strebt, ist das Unverdaute oder Ferngehaltene der christlichen Lehre, der Gedanke des Opfers: sich in eine Lücke einsetzen zu lassen, ohne diese Lücke selbst auszusuchen. Die Nähe zu Gott, die Edith Steins reifendes Leben sichtlich auszeichnet, ist zugleich eine Nähe zum Untergang. Und das Heimisch-Werden in diesem Gedanken, im Ausfüllen einer Lücke zugrundezugehen, wächst in ihren Karmel-Jahren zu der Gewißheit, sich Gott für die Einfügung in ein unbekanntes Mosaik anbieten zu sollen.

Von daher ist ihr inneres Leben, so sehr es Anzeichen einer großen Freude gibt, wie von dem Schleier eines nahenden und dunklen Geheimnisses verhüllt. Das treffende Wort für diese sich verdichtende Ahnung ist *Kreuzeswissenschaft*, jene neue Art von Wissen, worin die wirkliche Begegnung mit dem Göttlichen die Systematik des Gewußten zerreißt, in mehrfachem Sinn davon nichts übrig läßt. Diese Entwicklung geschieht um so überzeugender, als an ihrem Anfang Glück steht. Glück, weil Edith Stein in der ersten Zeit ihres Kölner Karmellebens sich unerwartet verwöhnt findet: «Ein Opferleben habe ich geführt, solange ich draußen war. Jetzt sind mir fast alle Lasten abgenommen, und ich habe in Fülle, was mir sonst fehlte.»<sup>50</sup> Dieser Satz ist enthüllend, weil Edith Stein, schon von ihrem sachlich disziplinierten Habitus her, vermutlich im Religiösen zu einer Art Übererfüllung neigte. Stattdessen erfährt sie eine Umwertung bisheriger Werte – eigentliches Erkennungszeichen jenes Souveräns, der das «Unverdiente» gibt. Freilich erwartet sie von derselben Souveränität, «daß ich auch noch einmal mehr von meiner Kreuz-Berufung spüren werde als jetzt, wo ich noch einmal vom Herrn als ein kleines Kind behandelt werde.»<sup>51</sup>

Am Ende ihres Lebens wird sie diese Ahnung deutlicher in eine Theorie – vermutlich doch aufgrund eigenen mystischen Erlebens – einbinden. Auf den Spuren ihres Ordensvaters kennzeichnet sie eine Wegstrecke der religiösen Reifung bei den «Anfängern» als freudiges Getragensein.<sup>52</sup> Dieser Anfang wird nachhaltig zerstört, nicht zuletzt um seiner Unvollkommenheit abzuhelfen. Hier setzt jene beschriebene Reinigung ein, von dem Leidenden selbst nicht genau in allen Phasen eingeordnet werden kann. Zwar versucht die *Kreuzeswissenschaft*, ein solches System der verschiedenen

«Wege» zu entfalten; dennoch gehört es zum Charakter des Wandernden, daß er selbst sich für verirrt hält, die Richtung verloren hat und über seinen eigenen Standort keine Auskunft mehr geben kann. Dieser Vorgang kann bis in die Tiefe der «Vernichtung» hinabreichen, die Edith Stein in der Gestalt des Gekreuzigten annimmt. Die paulinische *kenosis*, die völlige Nichtswerdung, umfaßt zugleich die subjektive Empfindung größter «Verlassenheit» wie objektiv die vollgültige Frucht, die der Leidende selbst nicht wahrnehmen kann.

Edith Stein wird am Ende ihres Lebens von einer Vernichtung eingeholt, deren Begründung absurd und eben deswegen unerträglich schien: Ihre blutsmäßige Abstammung wurde als biologische Tatsache so etwas wie ein Verbrechen. Noch dazu betraf es nicht sie allein, sondern ihre Familie und ihr «Volk», mit dem sie sich erst unter dem Druck der zerstörerischen Ausgrenzung so deutlich identifiziert hatte (bislang und auch weiterhin hatte sie sich vorwiegend als Preußin und als Deutsche gefühlt). Edith Steins Leistung, gedanklich wie mystisch, läßt sich so kennzeichnen: Sie lernt die absurde Situation, ihres Blutes wegen gepeinigt zu werden, beziehen auf das, was bei Johannes vom Kreuz «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»<sup>53</sup> heißt. Man muß es deswegen eine Leistung nennen, weil es um ein so sinnloses Leiden ging, daß es schwerlich von menschlicher Sicht aus auch nur mit dem ungefähresten Sinn belegt werden konnte. Edith Stein erzieht sich aber jahrelang zur Annahme des Kommenden, in welcher Gestalt immer. Das heißt, daß die Paradoxie ihr selbst sehr bewußt ist, unter der die Theologie der Stellvertretung steht: sich in eine Lücke zu werfen für etwas, ohne daß die Lücke damit sichtbar gefüllt wäre. Im Gegenteil: Die Erfahrung verweigert sogar einen Zusammenhang dieser einzelnen «fruchtlosen» Opfer mit irgendeiner Rettung des Ganzen, die ja nicht eintritt und auch damals nicht eintrat. Und trotzdem: Es ist Edith Steins stets wachsende, ja sie nötige Empfindung, für eine Hingabe vorgesehen zu sein, ohne das Ergebnis ihrer Hingabe sich abzeichnen zu sehen. Die Fruchtlosigkeit, unter der ihr Lebensende steht, das entsetzliche Schweigen, in das diese intellektuelle Frau in der letzten Woche ihres Lebens verschwand, die Tatsache auch, daß es nicht einmal ein Grab für sie gibt, können als Zeichen der Zerstörung gelesen werden. Unsichtbar, der Erfahrung nicht zugänglich ist die andere Seite dieser Zerstörung: Was dadurch in Bewegung gesetzt, was verhindert, was neu aufgebaut wurde. Edith Stein hat eine solche «Rechnung» an keiner Stelle betrieben, und eben das ist als Merkmal wirklicher Selbsthingabe zu sehen.

Deutlich ist, wie sie Schritt für Schritt auf das «Nichtwerden» zugeht, das sie in seiner realen Gestalt lange nicht kennt. Gerade die offene Formulierung in ihrem geistigen Testament vom 9. Juni 1939 ist bezeichnend: «Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkom-

mener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen.»<sup>54</sup> Im Folgenden wird sie den Sühnegedanken namentlich für ihr jüdisches Volk aussprechen, ebenso wie ihr letztes Wort auf der Straße beim Abtransport lautete: «Komm, wir gehen für unser Volk» – dies zu ihrer Schwester gesagt, in deren Leben und Sterbenmüssen sie denselben Zugriff erkennen wollte: «Ich werde mein ganzes Leben hindurch für sie (=die Familie) eintreten müssen, zusammen mit meiner Schwester Rosa, die im Glauben mit mir eins ist.»<sup>55</sup>

Wenn Edith Stein von einer solchen Sicherheit mitten in der Absurdität ihres nahenden Endes getragen ist, so weist dies den Resonanzboden bestimmter Erfahrung auf. Wenn man ihre Erfahrung nicht teilt, sie sogar anzweifelt, sollte man nicht vergessen, daß sie bereit war, diese Resonanz am jähen Ende ihres 51jährigen Lebens noch einmal im «Schmelzofen des göttlichen Bildners»<sup>56</sup> zu prüfen. Sühne ist im Munde Edith Steins kein sentimentales Mißverständnis, keine überlebte theologische Vokabel. Sühne ist das unerklärlich Wirksame im Gewebe des gemeinsamen Daseins.

Ihr zerstörtes Leben geht letztlich in eine kaum auszuleuchtende Stellvertretung über. Wie in ihrem Testament aufgezählt, sucht sie Kirche, Karmel, Judentum, Deutschland, ihre Familie und alle, «die mir Gott gegeben hat», mit Ihm zu versöhnen. Man sollte sich hüten, eine solche umfassende Versöhnung in einzelne Posten aufzulösen und nach den unmittelbar greifbaren Ergebnissen zu fragen. Hier gibt es eine Evidenz, die der Beterin selbst klar war und die in ihrer Klarheit nicht mitgeteilt werden kann. Daß am leergeräumten Boden ihres Daseins ein Antlitz erschien, das der vollständigen Auslieferung einen Sinn gab, ist an ihrer Gestalt, die auch in der letzten Woche Ruhe und Ausstrahlung nicht verlor, ablesbar. Edith Stein hat ein doppeltes Zeugnis vorgelegt: sie hat Gott als den Lebensteigernden erfahren, sie hat ihn auch als den Lebenfordernden erfahren. Beidem stimmt sie zu, äußerlich mit nüchterner Bereitwilligkeit, innerlich wohl aufgrund einer persönlichen Berührung. «Im Dunkel wohl geborgen» – Artikulation eines letzten Vertrauens in den Sinn auch des (noch) Undurchschaubaren.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Edith Stein: Kreuzeswissenschaft. Studie zu Johannes vom Kreuz (= KW), ESGA 18, Freiburg 2003, 5f.

<sup>2</sup> Der Herausgeber Ulrich Dobhan hält mit guten Gründen das Werk für wesentlich vollendet; nur die Einfügung der Gliederung sei nicht mehr vollzogen (Einführung, KW, S. XXVII).

<sup>3</sup> Ebd., S. 41.

<sup>4</sup> Ebd., S. 42.

<sup>5</sup> Ebd.

- <sup>6</sup> Ebd., S. 45.  
<sup>7</sup> Ebd., S. 41.  
<sup>8</sup> Ebd., S. 43 (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>9</sup> Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>10</sup> Die «Nacht des Geistes» wird teilweise der «Nacht der Sinne», teilweise der «Nacht des Glaubens» zugeordnet; vgl. ebd., S. 43-50.  
<sup>11</sup> Ebd., S. 44.  
<sup>12</sup> Ebd., S. 44f.  
<sup>13</sup> Ebd., S. 47.  
<sup>14</sup> Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>15</sup> Ebd., S. 48.  
<sup>16</sup> Ebd., S. 49 (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>17</sup> Ebd., S. 51 (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>18</sup> Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>19</sup> Ebd., S. 52: «völlig verlassen, ja wie vernichtet».  
<sup>20</sup> Ebd., S. 41.  
<sup>21</sup> Ebd.  
<sup>22</sup> Ebd., S. 53.  
<sup>23</sup> Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>24</sup> Ebd. (Zitat des Dionysius Areopagita, *Mystische Theologie* 1,1).  
<sup>25</sup> Ebd., S. 54.  
<sup>26</sup> Ebd., S. 60.  
<sup>27</sup> Ebd., S. 107.  
<sup>28</sup> Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>29</sup> Ebd., S. 108 (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>30</sup> Ebd., S. 115 (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>31</sup> Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>32</sup> Ebd., S. 169.  
<sup>33</sup> Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>34</sup> Ebd., S. 135.  
<sup>35</sup> Ebd., 219.  
<sup>36</sup> Br. 568 an Callista Kopf vom 20. 10. 1938. In: *Selbstbildnis in Briefen II* (= SBB II), ESGA 3, Freiburg 2000, S. 325.  
<sup>37</sup> KW, S. 225 (Zitat des Johannes vom Kreuz).  
<sup>38</sup> Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. In: Dies., *Ganzheitliches Leben*, Edith Stein Werke (= ESW) XII, Freiburg u.a. 1990, 206.  
<sup>39</sup> Br. 234 an Anneliese Lichtenberger vom 26. 12. 1932 (SBB I, S. 254). Vgl. Edith Stein: *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche* (1932),. In: Dies., *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, Freiburg 2000, S. 220: «Anteil[s] am Erlösungswerk durch stellvertretendes Leiden».  
<sup>40</sup> Br. 328 an Fritz Kaufmann vom 18.4.1934 (SBB II<sup>2</sup>, S. 63; in der 1. Aufl. Br. 318, S. 51f).  
<sup>41</sup> Stein: *Das Ethos der Frauenberufe* (1930), ESGA 13, S. 28.  
<sup>42</sup> Stein: *Christliches Frauenleben* (1932), ebd., S. 109f.  
<sup>43</sup> Stein: *Das Ethos der Frauenberufe*, ebd., S. 25.  
<sup>44</sup> Stein: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen geistliche Texte* (=VL), Freiburg u.a. 1987, ESW XI, S. 122.  
<sup>45</sup> Br. 661 an Agnella Stadtmüller vom 30. 3. 1940 , SBB II, S. 441.  
<sup>46</sup> VL, S. 123.  
<sup>47</sup> Ebd.  
<sup>48</sup> Br. 638 an Peter Wust vom 28. 8. 1939, SBB II, S. 410.  
<sup>49</sup> Br. 303 an Petra Brüning vom 26. 1. 1934, SBB II, S. 36.  
<sup>50</sup> Br. 365 an Gertrud von le Fort vom 31. 1. 1935, SBB II, S. 87f.  
<sup>51</sup> Ebd.



*Edith Steins Kreuzeswissenschaft*

477

<sup>52</sup> KW, S. 41.

<sup>53</sup> Ebd., S. 60.

<sup>54</sup> Stein: Testament, ESGA 1, S. 375.

<sup>55</sup> Br. 476 an Petra Brüning vom 13. 9. 1936, SBB II, S. 224.

<sup>56</sup> Stein: Grundlagen der Frauenbildung (1930), ESGA 13, S. 42.





STEPHAN WAHLE · FREIBURG

## LICHT IN DER FINSTERNIS

*Die nächtlichen Liturgien von Ostern und Weihnachten*

«O lichtbringende und wunderbare Nacht,  
die heller ist als jeder Tag!  
Auf jeden Tag folgt eine Nacht,  
doch auf diese lichtbringende Nacht folgt keine Nacht mehr!»<sup>1</sup>

Wer assoziiert mit diesen Worten nicht eine Anspielung auf die Osternacht, in der im Licht der Osterkerze der auferstandene Gekreuzigte die Menschen vom Dunkel befreien will? Doch der Autor dieser Zeilen preist hier nicht in Analogie zum österlichen Exsultet die «wahrhaft selige Nacht ..., in der Christus erstand von den Toten»<sup>2</sup>. Dem Zitat liegt vielmehr die Jerusalemer Predigt eines Ps.-Johannes Chrysostomos zu Epiphanie vor der Mitte des 5. Jh. zugrunde. In dieser Predigt wird die Geburt Christi als Inhalt des Festes am 6. Januar und als Grund für die Lichtwerdung der Nacht gepriesen. Als nächtliches Geschehen interpretiert, vermischen sich hier kosmologische und soteriologische Aussagen über Christi Geburt mit der in der Antike breit belegten Licht- und Sonnenmetaphorik. Der «Tag» wird zu einem christologischen Hoheitstitel, der mit der Inkarnation des göttlichen Logos ansetzt und der die geläufigen christologischen Attribute in eine ästhetisch und zeittheoretisch hochstehende Perspektive «verklärt».

Erst im 4. Jh. kommt es sukzessive zur Ausgestaltung eines liturgischen Jahresverlaufs – bis dahin einzig durch das Wochen- und Jahresostern gegliedert – in Form spezifischer Gedächtnisfeiern, die zum Teil mit einem Gottesdienst in der Nacht eröffnet werden. Dabei liegt dem nächtlichen Zeitansatz einer altkirchlichen Vigil wie einer zeitgenössischen Christmette oder Osternachtsfeier mehr als nur eine mehr oder weniger eindrucksvolle Symbolik zugrunde. Subtil und eindrucksvoll zugleich offenbart sich hierin

STEPHAN WAHLE, geb. 1974 in Winterberg/Westf., 1995-2002 Studium der Kath. Theologie und Philosophie in Bonn; 2004-2006 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn. 2005 Promotion zum Dr. theol. 2005/06 Lehrauftrag an der Universität Siegen. Seit 2006 Akad. Rat am Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg i. Br.



ein Grundzug biblischer und liturgischer Theologie. Die Erhellung der Nacht durch Christus als «dem wahren Licht» (Joh 1,9) gibt einer eschatologischen Grundeinstellung sichtbaren und erfahrbaren Ausdruck, in der die Christen als «Kinder des Lichtes» bzw. als «Kinder des Tages» (1 Thess 5,5; Joh 12,36) inmitten einer oftmals so finstren Welt leben. Sie verweist zugleich auf das Paradoxon von der *verborgenen Nähe Gottes*, die die «doppelt-eine Erfahrung der Ferne und der rettenden Nähe Gottes»<sup>3</sup> zusammenbringt.

Weil die Ostervigil als die älteste und bedeutendste Nachtfeier der Kirche zu gelten hat, soll die folgende liturgietheologische Analyse ihren Ausgang von der «mater omnium sanctarum vigilarum»<sup>4</sup> nehmen. Doch nicht allein das antike Zitat des Ps.-Johannes Chrysostomos, sondern vor allem die gegenwärtig ungebrochene Hochschätzung weih-*nachtlicher* Liturgie verlangt nach einer intensiveren Berücksichtigung dieses zweiten, in der Liturgiewissenschaft oftmals vernachlässigten Festkreises.<sup>5</sup> Nach einer knappen Skizzierung der Grundstrukturen liturgischer Zeitorganisation (1.) soll es daher zunächst um die Herausstellung des umfassenden Sinngehalts der römischen Osternacht (2.) im Vergleich zur römischen Weihnacht (3.) gehen. Der Gedanke der in den Nachtliturgien erkennbaren Einheit des Christusmysteriums wird systematisch zu reflektieren sein (4.), um abschließend einen praktischen Ausblick zur Bedeutung von Licht und Dunkel für die Feier der Liturgie zu geben (5.).

### 1. Der Kairos im Chronos des liturgischen Jahres

Auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag, das Kirchenjahr ist nicht an einem chronologisch gegliederten «Miterleben» der einzelnen Stadien des Lebens und Sterbens Jesu durch die verschiedenen Feste im Jahresverlauf interessiert, obwohl seit dem frühen 4. Jh. historisierende, mimetische Tendenzen in der Ausgestaltung des Jahres durch zusätzliche Herrenfeste erkennbar werden. Die liturgische Gestalt eines einzelnen Festes ordnet das jeweilig im Vordergrund stehende Geschehen – mal mehr, mal weniger offensichtlich – in den umgreifenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung Gottes in Jesus Christus ein. Die überzeitliche Gültigkeit des Christusmysteriums bildet dabei das Herzstück und die vereinigende Mitte aller weiteren Feste und Feiern. Wenn auch die Lesungen und besonders das Tagesevangelium dem jeweiligen Fest seinen unverwechselbaren, eigenständigen Charakter verleihen – man denke nur an die prägende, lukanische Geburtserzählung in der miternächtlichen Weihnachtmesse – so stellen die dazu gehörigen Gesänge und Gebete das Festtagsmysterium in den Gesamthorizont des Erlösungsmysteriums hinein. Dabei schaut jede Festtagsliturgie gar nicht sehnsuchtsvoll in eine vermeintliche heilvolle Vergangenheit. Vielmehr ist

es die eschatologische Signatur der im Glauben zu erkennenden Wirklichkeit, die seit ihrem Anbruch in Inkarnation und Kreuzesgeschehen bis zur Vollendung der Welt andauert und in der Feier der Liturgie eine sichtbare, hörbare, sinnlich erfahrbare Gestalt erhält. Im Eingedenksein der Gemeinde in Gottes Geschichte mit den Menschen nehmen die Gläubigen an der von Gott in Christus geschenkten Zukunft teil, die in gebrochener Gestalt schon in die irdische Zeit hineinragt. Alle drei Modi menschlicher Zeitvorstellung verschmelzen im «Heute» der liturgischen Versammlung zu einer Begegnung des einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem in ihrer Mitte als gegenwärtig geglaubten auferstandenen Gekreuzigten.<sup>6</sup>

Diese zeittheoretische Grundoption realisiert sich in der Liturgie nicht allein durch die Verkündigung der Heiligen Schrift, in der Christus selbst zur Gemeinde spricht, oder in den sakramentalen Zeichenhandlungen, in denen Christus selbst als Subjekt handelt.<sup>7</sup> Die «temporale Performanz der Liturgie»<sup>8</sup> äußert sich im weiteren Sinne auch in Zeichenhandlungen, besonders in den verschiedenen Lichtriten der Liturgie, so im Luzernar des vesperalen Stundengebets, in der Lichtfeier der Osternacht, in dem mitternächtlichen Zeitansatz der Christmette und umfassenden Lichtbrauchtum der Advents- und Weihnachtszeit, in der Kerze als ausdeutenden Ritus bei Taufe, Erstkommunion, Trauung und Begräbnis. Das Licht wird hier zum Erinnerungszeichen an Christus, zum Medium für Christus im Sinne einer Vermittlerinstanz des Christusmysteriums als spezifischer Form eines kulturellen Gedächtnisses, das «auf konkrete Verkörperungen und aktuelle Inszenierung angewiesen»<sup>9</sup> ist.

Allerdings ist dieses anamnetische Motiv nicht der alleinige Grund zur Feier nächtlicher Gottesdienste. Prinzipiell sind sie auf die Praxis der altkirchlichen Vigilien zurückzuführen.<sup>10</sup> Die ab dem 4. Jh. belegten Vigiliengottesdienste in der Nacht zum Sonntag und zu den großen Festen<sup>11</sup> – besonders zum Osterfest – sind in erster Linie als *Gebetswachen* zu verstehen (*vigilia* = Wache). Im Mittelpunkt steht die Meditation der Heiligen Schrift durch Lesung und/oder Gebet. Neutestamentlich gehört in Fortführung jüdischer Tradition zur Nacht das Gebot zur Wachsamkeit, verbunden mit der Mahnung zum Gebet und der Erwartung (der Wiederkunft) des Messias.<sup>12</sup> Heute stellen sich die Osternachtsfeier und die Christmette allzu oft nur als festliche Vorabendmessen dar. Alex Stock ist in seinem kritischen Aufsatz zur erneuerten Gestalt der Osternacht aber sehr wohl Recht zu geben, wenn er schreibt: «Wenn das Fest nicht selbst so ist, daß es eine ungewohnte Zeit plausibel macht, wird der Verweis auf die älteste Tradition nur liturgiehistorisch Interessierte vom Schlaf abhalten.»<sup>13</sup>



## 2. Ostern und die Nacht des von der Sünde erlösten Menschen

In ihrer Vollgestalt steht im Mittelpunkt der erneuerten Osternacht der Vigilgottesdienst mit neun Lesungen (sieben aus dem Alten Testament, ntl. Epistel und Evangelium), korrespondierender Psalmodie und Oration. Voraus geht eine kurze Lichtfeier mit dem *Exsultet* als poetischer Ouvertüre der gesamten Feier, abgeschlossen wird die Vigil mit Tauffeier und dem Zielpunkt der ganzen Liturgie: der Eucharistie. Wie in einem Zeitraffer ziehen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung am Auge der im Licht des Auferstandenen sehenden Gemeinde vorbei. So ist es das *Lumen Christi*, welches hier die Scheidung von Nacht und Tag am Anfang der Schöpfung bewirkt – so wie der Einzug in die dunkle Kirche einer «kosmischen Prozession (gleich), in der erneut das Chaos der Finsternis beschworen wird, damit Licht werde: Licht, das den ersten Schöpfungstag noch übertrifft, indem der «Christus», der Auferstandene, das Licht ist, das die Dunkelheit vertreibt.»<sup>14</sup>

Bei der Ostervigil handelt es sich um eine asketisch-meditative Nachtwache,<sup>15</sup> in der im Licht der Osterkerze<sup>16</sup> Gottes Handeln in der Schöpfung und in seiner Offenbarungs- und Befreiungsgeschichte an Israel proklamiert und mit der christliche Osternacht verschmolzen wird. Dieser Grundsatz kommt dort nicht mehr zum Tragen, wo erstens aus «pastoralen Gründen» die Rubrik des Messbuchs<sup>17</sup> über die erlaubte Kürzung der alttestamentlichen Lesungen auf drei oder sogar, «in dringenden Fällen», auf zwei Lesungen Anwendung findet – worin, ohne das empirisch hier nachweisen zu können, wohl der Regelfall besteht. Zweitens wird die Hermeneutik der Osternacht überall dort missverstanden, wo aus vermeintlich gut gemeinter Beachtung der «Chronologie der Heilsgeschichte» die Lichtfeier erst nach den alttestamentlichen Lesungen erfolgt. Dagegen hat Josef Wohlmuth als «hermeneutische Regel» für das Zueinander und die *gegenseitige* Verwiesenheit der biblischen Texte treffend formuliert: «Lies den Schöpfungshymnus von Gen 1 als Auferstehungstext; lies die Auferstehungsperikopen als Schöpfungstexte, die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte; verstehe als ntl. Gemeinde die atl. Prophetien als messianische Texte, die durch Jesu Auferweckung gerade in ihrem Verheißungscharakter erhalten bleiben.»<sup>18</sup> In dieser «Leseanordnung» konkretisiert sich das eingangs beschriebene liturgische Grundgesetz vom *Verschmelzen der Zeiten*, das auch weit auseinander liegende, heilsgeschichtlich gedeutete Geschehnisse in einen einzigen Zeitpunkt der Gegenwart, in das «Heute» der Liturgie, zusammenzieht.

Neben der Charakterisierung der Osternacht als Nachtwache, die eine Vollgestalt im Sinne einer schon seit einigen Jahrzehnten breit diskutierten *Ganznachtfeier* erfordert,<sup>19</sup> kann auch der Gedanke des *transitus*, des Über-

gangs vom Dunkel zum Licht, d. h. vom Tod zum Leben, als Leitmotiv zur Deutung der Osternachtsfeier gelten. Dieser Interpretation entspricht das Konzept einer Osternachtsliturgie, die vor allem auf den Durchbruch des Lichts am Ostermorgen hinstrebt und daher auch an der Schwelle der Nacht zum Morgenrauen des Ostertages angesiedelt werden kann.<sup>20</sup> Der natürliche Aufgang der Sonne korrespondiert dann in kosmisch-vegetativer Symbolik mit dem liturgisch gefeierten Durchbruch des Lebens in der Auferstehung Christi, die in Wort und Sakrament Gegenwart wird.

Eine bedenkliche, vom Sukzessionsgedanken geprägte Hermeneutik wird aber dann erkennbar, wenn der Übergang Dunkel–Licht mit dem Übergang Altes und Neues Testament ineins gesetzt wird, wenn also nicht bereits in den Vigilgottesdienst – verstanden als «Wachen *mit* dem Herrn und *für* den Herrn»<sup>21</sup> – durch das Licht der brennenden Osterkerze Christus und mit ihm das *ganze* Paschamysterium hineinstrahlt.<sup>22</sup> Das Läuten der Glocken und das vollständige Illuminieren des Kirchenraums zum Gloria ruft allerdings genau eine solche Zäsur hervor.<sup>23</sup>

Georg Braulik hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Zusammenstellung der neun biblischen Lesungen «nicht ein allmähliches Fortschreiten von der Nacht zum Licht nachvollzogen (wird), sondern jede Lesung bietet neu *das Ganze des Paschamysteriums.*»<sup>24</sup> Um einen Bruch zwischen alttestamentlichem Vigilgottesdienst und neutestamentlichem Wortgottesdienst der Osternachtsmesse zu vermeiden, muss wie nach altkirchlicher Tradition die Nachtwache in die festlich-freudige Feier der Eucharistie hineinmünden, in der die Wiederkunft Christi im Sakrament antizipiert wird. Diesem Deutungsversuch der Osternacht liegt eine Verhältnisbestimmung von Licht und Dunkel zugrunde, wonach die subtile Struktur des leuchtenden Lichts inmitten der Nacht bereits für die Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel gilt. Weil jeder Text der Osternacht in gewisser Hinsicht schon ein Osterevangelium bildet, kann es «nicht jenen ‹Umschlagspunkt› in der Heiligen Nacht (geben), ab dem erst von der Auferstehung Christi gesprochen werden kann.»<sup>25</sup>

Über das eigentlich für jedes abendliche Luzenarium typische Symbol des leuchtenden Lichts, sprich der aufgehenden Sonne, wird in der Ostervigil eine Kontinuität zwischen Schöpfung, Offenbarungsgeschichte und Erlösung in Jesus Christus erfahrbar gemacht, die eine teleologische Struktur offenbar macht, aber eine naive Kontrastierung von Erlösung in Christus mit einer in die Finsternis verstrickten Welt vor Christus ausschließt.

Das Exsultet ist es schließlich, das in seiner klassisch-römischen Positionierung vor den Lesungen<sup>26</sup> den Deutungsrahmen für die Lichtsymbolik der Vigilfeier vorgibt. Es ist hier nicht der Ort, das *praeconium paschale* angemessen auslegen zu können.<sup>27</sup> Konzentrieren möchte ich mich auf das immer wiederkehrende Begriffspaar von Licht und Finsternis, das wie ein



*cantus firmus* das Exsultet durchzieht. Nach dem Eingangsvers des Prologs heißt es in einer Übersetzung Norbert Lohfinks: «Da freue sich auch der Erdkreis, erhellt von leuchtenden Blitzen, und, angestrahlt von der Pracht des ewigen Königs, *verspüre er*, daß er befreit ist vom Dunkel, das alles deckte.»<sup>28</sup>

In der derzeit approbierten Fassung des Messbuchs wird das Zueinander von Licht und Dunkel allerdings nicht wie hier in der Sprachform der Aufforderung zum *Verspüren* der befreienden Wirkung des Lichts, sondern als «Zustandsbeschreibung»<sup>29</sup> interpretiert: «Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel.»<sup>30</sup> Das Exsultet vermeidet allerdings bewusst eine derartig plakative Erlösungstheologie, in der es für das bleibende Dunkel in der Welt keinen Platz gäbe. In immer wieder neuen Angängen versichert der österliche Lobpreis die Erhellung der Nacht durch das Licht Christi – doch die Nacht ist noch nicht zu Ende, sie ist nicht «allerorten verschwunden». Es wäre zynisch, wollte man das Dunkle dieser Welt in der fast 2000-jährigen Geschichte nach der Auferstehung Jesu ausblenden.

Durch das Verb *sentire* wird der Hörer des Exsultets direkt angesprochen. Er ist Adressat dieses Gesangs. Ihm gilt die Aufforderung, die österliche Befreiung vom Dunkel, das den ganzen Erdkreis verhüllt, im Glauben und in seiner ganzen Existenz anzunehmen. Er soll die Kraft des Scheins der konkreten Osterkerze derart verspüren, dass, so wie inmitten der Finsternis des Kirchenraums das Licht Christi scheint, auch seine dunkle Menschengestalt erhellt werden möge. Der Gegensatz von Licht und Dunkel wird nicht nach einer Seite hin aufgelöst, doch seit Ostern ist gewiss: Dem Erdkreis geht endgültig das Dunkel verloren. Jener «Morgenstern . . . , der keinen Untergang kennt»<sup>31</sup>, muss stets neu von seiner Kirche *gefunden* (*invenire*) werden, so dass auch jede Osternacht immer wieder einen Neuanfang in der Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten, eine stets *andere* Zeit und keine Inszenierung eines ewig erlösten Zustandes dieser Welt feiert. Genau deshalb gehört zur Osternacht das Motiv der Gebetswache für und mit dem Herrn.

Im Hintergrund der Licht-Dunkel-Metaphorik stehen die Verse der klassischen Epiphanielesung Jes 60,1f: «Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht leuchtend auf über dir. Denn siehe, *Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker*, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir.» Welches Dunkel ist hier konkret gemeint? Das Exsultet bezieht das Aufgehen des Lichts als Ankunft der Herrlichkeit des Herrn nicht auf die *Epiphanie*, auf die Erscheinung des in die Welt gekommenen Messias vor den Völkern der Welt, wie es die Epiphanieliturgie tut. Wird das in der Geburt Christi aufscheinende Licht erst durch Kreuz und Auferstehung Christi zu einem *Licht der Befreiung*? Kommt der Epiphanie keine soteriologische Bedeutung zu? Wir werden auf diese Fragestellung zurückkommen.

Das Suchen nach der konkreten Bedeutung der angesprochenen Dunkelheit erfährt in der Nacht-Metaphorik der Exsultetverse 9-12 eine klare Antwort, zumal hier die in der Liturgie zur Wahrnehmung gebrachte In-eins-Setzung aller Befreiung wirkenden Nächte aus der Geschichte Israels in die christliche Osternacht ihre Spitzenaussage findet. Theologiegeschichtlich steht die in zwischentestamentarischer und rabbinischer Zeit erkennbare Kontraktion der zentralen geschichtlich gedeuteten wie auch für die Zukunft erhofften Heilsereignisse in die eine Pesachnacht im Hintergrund.<sup>32</sup>

In der Mitte steht der bedeutungsschwere Vers: «Dies ist also die Nacht, welche die *Finsternis der Sünden* durch der Feuersäule Erleuchtung verscheucht hat.»<sup>33</sup> Die Sünde ist es also, die das Dunkel bewirkt. Und die Feuersäule ist es, die die Macht der Sünde verbrannt und Befreiung gewirkt hat, und die jetzt inmitten der Gemeinde ihr befreiendes Licht erneuert. Zielpunkt ist die *Erleuchtung* (illuminatio) – eine deutliche Anspielung auf die im Licht der konkreten Feuersäule der Osternacht gefeierte Taufe, in der der heutige Mensch den *transitus* vom Tod zum Leben durchschreitet und dadurch von aller Sünde durch Wasser und Heiligen Geist befreit wird. Norbert Lohfink spricht vom «Heiligungswerk dieser Nacht»<sup>34</sup>, das eine fortdauernde, die Differenz der Zeiten aufhebende Wirkung in sich trägt, so dass das *Exsultet* zweimal von der «vere beata nox»<sup>35</sup>, von der «wahrhaft seligen Nacht» sprechen kann. Das *hodie*-Motiv macht die Ausrichtung auf die soteriologische Bedeutung der in der heutigen Osternacht stattfindenden Taufe explizit, welche den in Christus bewirkten Loskauf vom Dunkel der Sünde zur Erleuchtung des Lebens im Glauben vergegenwärtigt.

Immer wieder wird in der Osternacht die theologische Aussage greifbar, wonach das Werk der Erlösung bei weitem das Werk der Schöpfung übertrifft, das Licht des Auferstandenen heller als das erste Licht, das am vierten Schöpfungstag die Finsternis vom Tag geschieden hat, brenne, so dass selbst die Nacht zum Tage wird. Im Hintergrund steht der schon bei Ambrosius<sup>36</sup> belegte Gedanken der *renovatio in melius*, wonach die Erlösung durch Christus eine eschatologische Wirklichkeit des Menschen und des Kosmos heraufführt, die die protologische Realität im Anfang der Welt bei weitem übertrifft.<sup>37</sup>

Bei aller Lichtwerdung dieser Nacht bleibt bei näherem Hinsehen zugleich die eschatologisch bedingte Differenz zum Tage erhalten. Und so mündet das *Exsultet* in die Bitte: «Diese Kerze, geweiht zur Ehre deines Namens, brenne unermüdlich weiter, um das Dunkel *dieser* Nacht zu vernichten.»<sup>38</sup> Erst in der Vollendung wird die Nacht vollends vom Licht des Tages, vom *Morgenstern* Christus, erfüllt sein. Die Nacht als Metapher für die Verlockungen der Sünde hat durch Christus schon heute für alle diejenigen ihre Schrecken verloren, die mit Vernunft und Glauben dem Bösen widerstehen können. Und so lautet die Oration nach der ersten Lesung aus



Gen 1 in einer Übersetzung Norbert Lohfinks: «O Gott, du hast den Menschen wunderbar geschaffen und noch wunderbarer freigekauft. *Die Sünde und ihre Lust umstehen ihn weiter.* Mach uns, so bitten wir, standhaft. Vernünftige Einsicht führe uns, damit wir verdienen, ewige Freuden zu finden. Durch Christus, unseren Herrn.»<sup>39</sup>

### 3. Weihnachten und die Nacht der Consecratio mundi

Wenn im deutschen Sprachraum nach einer heiligen Nacht gefragt wird, dann wird in erster Linie nicht an die Osternacht, sondern an die *Weihnacht* gedacht. Keiner anderen Zeit im Jahresverlauf wird das Prädikat «heilig» auch von Zeitgenossen zugeordnet, die den Glauben an die Geburt des göttlichen Sohnes zwar nicht teilen, aber doch – auf welcher Weise auch immer – eine nicht genau zu definierende Heiligkeit des Festes verspüren. Je nach Region bildet eine (fast) mitternächtliche Feier heute allerdings eine – wenn auch nicht zu unterschätzende – Ausnahme.<sup>40</sup> So ist aus dem Fest der *Weihnacht* faktisch die Feier des Heiligen Abends geworden.

Die äußere, liturgische Gestalt der römischen Christmette, die erst einige Jahrzehnte nach der ältesten römischen Weihnachtsmesse am Tage in der ersten Hälfte des 5. Jh. entstanden ist, kann an die eindrucksvolle Licht-Metaphorik der Osternacht nicht heranreichen: kein besonderes Luzenarium, kein Exsultet, kein Vigiltottesdienst im Kerzenschein, keine Tauffeier mit brennenden Lichtern. Der Schein der Kerzen auf den Weihnachtsbäumen und aus der Krippe kann liturgietheologisch nicht als Äquivalent zur Osterkerze angesehen werden. Sie gehören in den Bereich des erst im späten 19. Jh. weit verbreiteten Brauchtums, das nicht Eingang in die liturgischen Bücher gefunden hat. Keine Christmette wäre unvollständig oder gar ungültig, gäbe es in der Kirche weder Krippe noch Lichter am Weihnachtsbaum, würde die Messfeier wie immer mit Festbeleuchtung gefeiert.

Die Struktur der Christmette entspricht einer «normalen» Festtagsmesse. Einzig der nächtliche Zeitansatz sowie die allzu selten praktizierte Möglichkeit, vor der Messe die zu einer Vigil ausgestaltete Lesehore gemeinsam mit der Gemeinde zu feiern,<sup>41</sup> geben der Christmette eine charakteristische Gestalt. Diese Vigil kann mit der feierlichen Ankündigung der Geburt des Herrn aus dem Martyrologium Romanum präludiert werden, wie es in vielen Gemeinden – wie auch in der päpstlichen Mitternachtsmesse in St. Peter im Vatikan – beliebter Brauch ist.<sup>42</sup> Schauen wir zuerst auf diesen Gesang.

Das sog. Weihnachtsmartyrologium stellt das Geburtsgeschehen in die Geschichte Gottes mit Israel sowie in die politische Weltgeschichte hinein, indem es einerseits chronologisch eine Zeitleiste von Schöpfung, Sintflut und Bundschluss über Abraham, Mose, David und Daniel entfaltet und andererseits die römischen Kalenderdaten zum Zeitpunkt der Geburt Christi

angibt. Bei der Geburtsankündigung handelt es sich aber nicht um ein anamnetisches In-eins-Setzen von Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart der feiernden Gemeinde wie beim Exsultet; sie kann also nie ein Äquivalent zur Ouvertüre der Osternacht sein. Vielmehr nimmt sie eine chronologische Einordnung der Geburt in die religiöse wie politische Geschichte vor. Und doch geht der Text über eine historische Zeiteinordnung hinaus. Aus dem Gesang lässt sich ein Geschichtsverständnis entlehnen, das auf die Ankunft Jesu Christi in die Welt zuläuft: «Toto Orbe in pace composito, Iesus Christus, aeternus Deus aeternique Patris Filius, *mundum* volens adventu suo piissimo *consecrare*.»<sup>43</sup> Christi rettende Ankunft erscheint als Zielpunkt des Schöpfungs- und Offenbarungshandelns Gottes. Jesus Christus, der ewige Gott und Sohn des ewigen Vaters, der bereits im Anfang bei Gott war, kam zur *Consecratio mundi*, zur Heiligung der Welt, in die Zeit. Worin genau diese Heiligung besteht, wird am Schlussvers deutlich: «Nativitatis Domini nostri Iesu Christi *secundum carnem*.»<sup>44</sup> Die Annahme der fleischlich-sündigen Natur des Menschen durch Christus konsekriert diese menschliche Natur, heilt die Sterblichkeit des Menschen. Dass die Annahme des Fleisches das Kreuz zur Konsequenz hat, deutet sich im Brauch an, diesen Schlussvers «in tono passionis» zu singen. Inkarnation und Kreuzesgeschehen werden so als sich einander bedingende Seiten des *einen* Erlösungsmysteriums Jesu Christi verstanden. Eine Terminierung der Geburt in die Nacht findet sich im Weihnachtsmartyrologium allerdings ebenso wenig wie eine Licht-Dunkel bzw. Tag-Nacht-Metaphorik.<sup>45</sup>

Eine zur Vigil ausgestaltete Lesehore vor der Christmette knüpft generell nicht an die Dimension eines *transitus*, sondern an den Charakter einer Gebetswache an, zu der sich die Gemeinde im (Halb-) Dunkel der Kirche zusammenfinden kann. Die damit einhergehende Analogie zur Osternacht – bei aller Differenz zwischen einer erweiterten Lesehore und dem alttestamentlichen Wortgottesdienst der Osternacht – entspricht der liturgiehistorischen Tatsache, dass die *missa in nocte* zum Teil der Osternacht nachgestaltet ist. Die damit zusammenhängende Rezeption der Licht-Dunkel-Metaphorik, die zugleich an die biblisch fundierte Geburtserzählung wie an Jerusalemer Stationsfeiern zum Geburtsfest in der Epiphaniennacht anknüpft, entspricht der Erkenntnis, dass «die Nacht die Zeit der Offenbarung und der offenbarenden Deutung eines sonst unbegreiflichen Geschehens ist»<sup>46</sup>. Auch wenn der Ursprung des römischen Weihnachtsfestes am 25. Dezember zum Teil immer noch ungeklärt ist, so dürfte ein Einfluss des Datums der Wintersonnenwende, der antiken Sonnenverehrung wie auch der Sonne-Christus-Typologie unbestreitbar sein.<sup>47</sup>

Schauen wir nun in das Messbuch. Dort begegnet bereits im ersten weihnachtlichen Tagesgebet – wie alle Orationsreihen der Weihnachtsmessen bereits in den ältesten römischen Sakramentaren belegt – die Schlüssel-



aussage für die *missa in nocte*: «Herr, unser Gott, in dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt. Laß uns dieses Geheimnis im Glauben erfassen und bewahren, bis wir im Himmel den unverhüllten Glanz deiner Herrlichkeit schauen. Darum bitten wir dich durch Jesus Christus.»<sup>48</sup>

Die Oration nimmt die Atmosphäre des Festtagsevangeliums von der Verkündigung der Geburt an die Hirten auf den Feldern von Betlehem vorweg, wo es heißt: «Der Engel des Herrn trat zu ihnen, und der Glanz des Herrn umstrahlte sie.» (Lk 2,9) Es ist dieselbe Lichterscheinung, die auch die im Heute gefeierte Weihnacht erhellt. Das Gebet knüpft darüber hinaus an den Johannesprolog an, dem ältesten römischen Weihnachtsevangelium der Tagesmesse, wenn es den Logos als «das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9) bezeichnet. Und zugleich nimmt es die Anfangsverse der nachfolgenden Lesung aus dem Buch Jesaja vorweg: «Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf.» (Jes 9,1)<sup>49</sup> In der lateinischen Vorlage dieser Oration wird die Licht-Finsternis-Metaphorik allerdings noch stärker kontrastiert und in den Vordergrund geschoben, als dies die deutsche Übersetzung zum Ausdruck bringt: «Deus, qui *hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere*, da quaesumus, ut, cuius in terra *mysteria lucis* agnovimus, eius quoque gaudiis perfruamur in caelo.»<sup>50</sup>

Gott, der Schöpfer der Welt und des Lichts, wird hier direkt angesprochen. Er ist es, der durch die Geburt des Sohnes – metaphorisch umschrieben als Aufgang des wahren Lichtes – diese *allerheiligste* Nacht taghell gemacht und somit «erlöst» hat. Der lateinische Text formuliert hier eine Anamnese über Gottes Heilswirken im Perfekt, wobei zugleich durch das Pronomen «hanc» die Heilnacht von Betlehem mit der Weihnacht von heute kontrahiert wird. Der epikletische Teil verstärkt die soteriologische Bedeutung dieses Licht-Aufgangs durch die Deutung als «*mysteria lucis*»: die *Mysterien* dieses Lichtes sind es, welche die Glaubenden in der irdischen Weihnacht in sakramentaler, verborgen-naher Gestalt schauen können, um welche sie in unverhüllter Gestalt zur «Verkostung» im Himmel mit übergroßer Freude bitten. Das Licht wird somit als wirkmächtiges Zeichen der eschatologischen Erlösung Christi verstanden – ein Licht, das schon jetzt im Glauben zu Christus führt, dessen unmittelbare Gemeinschaft aber erst für den Himmel erwartet wird. Nicht im Begriff des «Sohnes» (*filius*) oder des «Kindes» (*puer*) oder des «Wortes» (*logos*), sondern mit der Metapher des «Lichtes» (*lumen/lux*) wird das Neugeborene soteriologisch gedeutet und in das ganze Heilmysterium Jesu Christi eingeordnet – Christi Geburt als die Ankunft des «aufstrahlenden Lichtes aus der Höhe» (Lk 1,78), Christus die «Sonne der Gerechtigkeit» (Mal 3,20), das «Licht der Welt» (Joh 8,12).<sup>51</sup>

Die Licht-Metapher als christologischer Hoheitstitel in Verbindung mit der Charakterisierung des Geburtsgeschehens als *mysterium* wird in be-

merkwürdiger Weise erneut in der ersten Präfation von Weihnachten aufgegriffen: «Denn Fleisch geworden ist das Wort, und *in diesem Geheimnis* erstrahlt dem Auge unseres Geistes das *neue Licht deiner Herrlichkeit*. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers lässt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen, zu dem, was kein Auge geschaut hat.»<sup>52</sup> Die Dialektik des Sehens des Unsichtbaren wird hier zur metaphorisch-ästhetischen Umschreibung des Mysteriums vom neuen Licht, dem fleischgewordenen Wort, das einen nicht gekannten Zugang zum unsichtbaren Gott eröffnet.

«Lebe nicht unter deiner Würde»<sup>53</sup>, so ruft Leo der Große in der zweiten Lesung der Lesehore der zur Vigil versammelten Gemeinde vor der Christmette zu und nimmt so das Motiv der weihnachtlichen Erneuerung menschlicher Würde vorweg, wie sie im Kollektengebet der Tagesmesse proklamiert wird.<sup>54</sup> In diesen Worten schwingt die nüchterne Feststellung mit, dass die menschliche Würde weiterhin den Anfechtungen des Dunkels und des Bösen ausgesetzt ist. Ohne in die hier nicht zu klärende systematisch-theologische Diskussion um das Zueinander von Inkarnation und Kreuz/Auferstehung eintreten zu können, so dürften die gewiss fragmentarischen Untersuchungen zur Liturgie der Christmette im Vergleich zur Osternacht dargelegt haben, dass das «Abhängigkeitsverhältnis» zwischen weihnachtlicher Liturgie und österlichem Paschamysterium Jesu Christi nicht zwingend einseitig beschrieben werden muss. Die zahlreichen Bezüge der Weihnachtsliturgie zum österlichen Erlösungsgeschehen,<sup>55</sup> die von Anfang an (Augustinus, Leo der Große) die Weihnachtstheologie bestimmen, können in *gegenseitiger Hermeneutik* ausgelegt werden, so dass auch in der Inkarnation selbst eine Rettungstat Gottes gesehen werden muss. Zudem ist festzuhalten, dass schließlich der Austauschprozess weihnachtlicher Soteriologie auch in Richtung Ostern erfolgt ist.

Grundlegend ist nun der Gedanke, dass in der Lichtwerdung der Inkarnation ein neuer Äon angebrochen ist, den Johannes Pinski treffend «Schlusskapitel der Menschheitsgeschichte» nennt. «Dessen charakteristisches Moment (ist) darin zu suchen ..., daß die Formen dieser Welt nicht mehr nur Träger des Lebens und des Geistes sind, die im Schöpfungsakt aus dem Nichts geformt wurden, sondern Träger des unerschaffenen göttlichen Lebens.»<sup>56</sup> Dieses eschatologische Motiv erhebt die Weihnachtsfeier über ein historisches Gedächtnis weit hinaus und stellt sie als Feier der Konsekration der Schöpfung, genauerhin der *gefallenen Welt*, durch die «Mitteilung göttlichen Lebens, göttlicher Kraft, göttlicher Gnade an die Dinge dieser Welt»<sup>57</sup> heraus. Diese Konsekration vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit dem Bösen, d.h.: Die Ambivalenz von Licht und Dunkel bleibt gewahrt. Bedeutet Ostern dann aber nicht, dass der Sieger dieses «Kampfes» feststeht?

#### 4. Die Einheit des Christusmysteriums

Im Vergleich der Überlegungen zur Osternachtsfeier und Christmette lässt sich eine Vielzahl von motivischen, metaphorischen und theologischen Parallelen feststellen, die im Rahmen einer liturgietheologisch ansetzenden Systematik zu einem stärker vernetzten Denken der soteriologischen und eschatologischen Bedeutung von Inkarnation und Kreuz/Auferstehung führen muss. Das Licht der Erlösung leuchtet bereits seit der Nacht der Geburt Christi. Diese Erkenntnis ist allerdings nur aus der Erfahrung von Tod und Auferstehung gewonnen worden und daher auch nicht von ihr zu trennen.

Die Licht- und Nacht-Metaphorik kann als Verbindungsglied zwischen beiden Polen des einen Erlösungsmysteriums interpretiert werden – so wie die Sonnenmetaphorik zu den frühesten Formen einer Christo-Ästhetik dazugehört. Daneben hat sich gezeigt, dass beide Nachtliturgien bei allem strahlenden Glanz von Krippe und Kreuz die Ambivalenz von Licht und Dunkel, von Erlösung und Bedrohung aufrechterhalten. Auf der Ebene der konkreten Gestalt sollte diese Ambivalenz nicht durch ein plötzliches Illuminieren des Kirchenraumes aufgelöst werden.<sup>58</sup> Es ist die ausstehende Verheißung, die wir im Glauben erwarten, die für beide Feiern eine Nachtliturgie des Anfangs unserer Erlösung plausibel macht. Die Weihnacht offenbart den Beginn des wahren Menschseins und der *Consecratio mundi* durch die «Vergöttlichung» von Mensch und Welt in der *Person des Heilsbringers*, die Osternacht offenbart das *Werk dieses Heilsbringers*, den Inhalt der Erlösung in der am Kreuz gewirkten Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes zur Auferstehung in das ewige Leben. Person und Heilswerk Jesu Christi bilden schließlich eine untrennbare Einheit. So entsprechen sich die weihnachtliche und österliche Feier der Erlösung des einen Christusmysteriums gegenseitig. Es ist stets die verborgene Gegenwart des zum Vater erhöhten Christus, der in Wort und Sakrament, inmitten der Gemeinde anwesend ist. Dieses Kommen des erhöhten Herrn feiert jedes Fest des Kirchenjahres mit jeweiligen «Akzente(n), die die vielfältige Christuserfahrung der Kirche aller Orte und Jahrhunderte»<sup>59</sup> kennzeichnen. Dem endgültigen Kommen des Tages, auf den auf Erden keine Nacht mehr folgt, harren die irdischen Nächte noch. Die heiligen Nächte der Weihnacht und der Osternacht aber machen auf je eigene Weise bewusst: «Unsere Nacht ist im Begriff, eine heilige Nacht zu werden.»<sup>60</sup> Das zentrale Paradigma der Liturgiekonstitution von der Feier der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums Jesu, dem Gedächtnis an Christi Leiden, Tod, Auferstehung und Erhöhung,<sup>61</sup> bedarf schließlich einer erweiterten Interpretation, in dem auch das Gedächtnis an die Inkarnation als dem Anfang des Heils («*principium nostrae redemptionis*»<sup>62</sup>) eingeschlossen ist.<sup>63</sup>



### 5. Ausblick

Wir verbinden mit der Nacht heute nicht mehr die Gefahr, erwarten in ihr auch nicht das Ende der Welt oder das endgültige Kommen Christi. Der Mensch hat die besondere, anthropologisch verwurzelte Symbolik von Licht und Dunkel allerdings nicht verlernt. In einer «Orientierungshilfe» über das Zueinander von Liturgie und Licht heißt es: «Die ehemals fundamentale Bedeutung des natürlichen Lichts für den Gottesdienst ist durch den unreflektierten Umgang mit elektrischem Licht verloren gegangen. Dennoch bleiben die Menschen empfänglich für die Symbolik von Hell und Dunkel. ... Die Erfahrungen lehren, dass die Symbolik des Lichts zu den sprechendsten Zeichen gehört, wenn man sie sachgemäß verwendet.»<sup>64</sup>

Der Sinngehalt der Weihnacht wie der Osternacht entspricht einer Feiargestalt, die von der rettenden Nähe Gottes inmitten einer dunklen Welt geprägt ist, die aber auch von der erfahrbaren Ferne Gottes kündigt. Dass die Spannung von Gottes Nähe und Ferne ausgehalten werden muss, gilt auch und gerade für die beiden zentralsten Feiern des liturgischen Jahres. Sie nicht in eine neonlicht-grelle Inszenierung zu kleiden, ist ein Gebot dieser stillen, heiligen Nächte. Nächtliche Liturgie kann gewiss leicht in nostalgische, romantische Verklärung abgleiten. Das Licht der Kerzen vermag wahrlich trügerisch-schönen Schein zu verbreiten. Äußere Gestalt allein kann der liturgischen Feier ihre Glaubwürdigkeit nicht (zurück-)geben, Glaube der Menschen und die Bereitschaft zum Hören und Empfangen bleiben Voraussetzung. Und doch bildet die Sensibilität für die Symbolik von Licht und Dunkel eines der wichtigsten und authentischen Konvergenzpunkte für eine zeitgemäße wie traditionsbewusste Feier der Weihnacht wie der Osternacht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ps.-JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Sermo de cognitione dei et in s. theophania* (CPG 4703/PG 64,44), Übersetzung nach: M. WALLRAFF, *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001 (JAC.E 32) 191f.

<sup>2</sup> *Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres*, Einsiedeln u.a. 1988 (Die Feier der heiligen Messe) [74]-[75].

<sup>3</sup> A. SCHILSON, *Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes*, in: LJ 50 (2000) 235-250, hier 246.

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, s. 219 (PL 38,1088).

<sup>5</sup> Vgl. M. MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002. Vgl. dazu S. BÖNTER, *Vom Himmel hoch, da kommt nichts her? Erkundigungen zu der Kunst, an Weihnachten Gottesdienst zu feiern*, in: LJ 54 (2004) 223-248.

<sup>6</sup> Vgl. S. WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck 2006 (IThS 73) bes. 395-464; J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 47-54; A. GERHARDS – B. KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 139-144.

<sup>7</sup> Vgl. SC 7.

<sup>8</sup> GERHARDS – KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 6) 141.

<sup>9</sup> J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: DERS./Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloh 1991 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1) 13-30, hier 25; zum Konzept des kulturellen Gedächtnisses generell vgl. DERS., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München <sup>3</sup>2000 (Beck'sche Reihe 1307).

<sup>10</sup> Vgl. B. NAUMANN, «Betet ohne Unterlass». *Gebete und Gottesdienste in der Nacht*, in: DIES. (Hg.), *Die Nacht. Wiederentdeckung von Raum und Metapher*, Leipzig 2002 (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 8) 25-38.

<sup>11</sup> Die spanische Nonne Egeria berichtet über ihre Pilgerfahrt (381-384) für Jerusalem von Vigilien in der Nacht zum Sonntag, für die Freitage der Großen Fastenzeit, in der Nacht zum Karfreitag, in der Osternacht, für den Vorabend von Himmelfahrt und Pfingsten; vgl. EGERIA, *Itinerarium* 24,8; 27,7; 36,3; 38,1; 41; 43,1 (FC 20). An der Stelle, wo von einer Vigil zu Epiphanie hätte berichtet werden können, fehlt leider ein Blatt in dem Itinerarium. Das wenig später überlieferte armenische Lektionar von 415 bezeugt dann eine reich ausgestaltete, mit österlichen Lesungen angereicherte Epiphanievigil.

<sup>12</sup> Vgl. A. A. HAUßLING, *Vigil*, in: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 785-787, hier 785. Häußling spricht von einer «progressive(n) Sklerose» (ebd. 786) der Vigil, die die Jahrhunderte nach der christlichen Spätantike kennzeichne. Eindrücklichstes Beispiel ist die sukzessive Vorverlegung der Ostervigil auf den Vormittag des Karsamstags. Einzig die Christmette blieb in der katholischen Kirche als Messfeier in der Nacht (evt. verbunden mit der Matutin/Mette) von dieser Entwicklung weitestgehend ausgenommen.

<sup>13</sup> A. STOCK, *Ostern feiern. Eine semiotische Untersuchung zur Osterliturgie*, in: DERS./M. WICHELHAUS, *Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen*, Einsiedeln 1979, 103-128, hier 106.

<sup>14</sup> J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 161.

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung der beiden Typen von Nachtfeiern (dionysisch als Durchfeiern / asketisch als Durchwachen) vgl. STOCK, *Ostern feiern* (s. Anm. 13) 106f.

<sup>16</sup> Wie von Alex Stock gezeigt, bildet die Osterkerze traditionell das verbindende Element aller vier Teile der Osternacht; vgl. ebd. 117f.

<sup>17</sup> Vgl. *Meßbuch* (s. Anm. 2) [68] Nr. 21.

<sup>18</sup> WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 166.

<sup>19</sup> Im Zuge der Revisionsarbeiten am sog. «Messbuch 2000» ist eine Vielzahl an Reflexionen wie an konkreten Entwürfen solcher Ganznachtfeiern diskutiert worden. Im Kern nehmen sie die altkirchliche Vigilpraxis mit Lichtfeier und anschließenden 12 atl. Lesungen mit Psalmodie und Oration wieder auf, die zum Ende der Nacht in Tauffeier und bei Morgengrauen in die Messfeier mit ntl. Wortgottesdienst und Eucharistie münden, vgl. aus der Fülle an Entwürfen besonders G. BRAULIK – N. LOHFINK, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken*, Frankfurt a.M. 2003 (OBS 22) bes. 165-238; M. KLÖCKENER, *Erneuerung der Osternacht. Die Revisionsvorschläge der Arbeitsgruppe «Kirchenjahr und Kalenderfragen» der «Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch»*, in: LJ 47 (1997) 190-201, bes. 194-197.

<sup>20</sup> Vgl. WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 159: «Die Liturgie der Osternacht ist weder eine Abend- noch eine Tagesliturgie, fast schon keine Nachtliturgie, sondern eine Liturgie im Durchbruch von der Nacht zum Tag, also jener Zeit, da es hell genug wäre, im Gesicht irgendeines Menschen den Bruder oder die Schwester zu erkennen: Übergang – nun in signifikanter Zeitverschiebung – vom Sabbatabend in den Sonnenaufgang des Ersten Wochentages.»

<sup>21</sup> A. SCHEER, *Die Ostervigil – ein Übergangsritus? Eine Untersuchung über das Wesen der liturgischen Osterfeier*, in: Concilium 14 (1978) 99-105, hier 104 (Hervorhebung S.W.).

<sup>22</sup> Vgl. G. BRAULIK, *Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags*, in: DERS. – LOHFINK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 41–79, hier 44f.

<sup>23</sup> Die Rubrik des erneuerten *Missale Romanum* von seiner ersten bis zur dritten Auflage sieht zum Gloria nur das Entzünden der Altarkerzen vor, während bereits nach der Lichterprozession und somit vor dem Exsultet das Licht in der Kirche eingeschaltet wird (mit «lampades» ist wohl auch das elektrische Licht gemeint); vgl. *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, 341 (Nr. 17) und 360 (Nr. 31). Die zweite Auflage des deutschen Messbuchs hat jedoch eine Differenzierung vorgenommen. Nach der Prozession heißt es nicht mehr wie in der ersten Auflage von 1975: «In der Kirche wird Licht ange-macht», sondern präziser: «Im Kirchenraum vorhandene Kerzen (z.B. Apostelleuchter) werden angezündet», zum Gloria dann die Altarkerzen; vgl. *Meßbuch* (s. Anm. 2) [67] (Nr. 15) und [92] (Nr. 31).

<sup>24</sup> BRAULIK, *Lesungen der Ostervigil* (s. Anm. 22) 44.

<sup>25</sup> E. BALLHORN, *Licht und Dunkel in der Osternacht. Osterliturgie zwischen Bibel, Symbolen und Mystagogie*, in: PBl 58 (2006) 103–108, hier 105.

<sup>26</sup> Die Hermeneutik des Exsultets wird durch eine Umstellung nach dem atl. Wortgottesdienst – so in einer evangelisch-reformierten Tradition – gravierend verändert; vgl. G. FUCHS – H.M. WEIKMANN, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992, 118–123; H. AUF DER MAUR, *Die Wiederentdeckung der Osternacht in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog*, in: BiLi 60 (1987) 2–25, hier 14.

<sup>27</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur N. LOHFINK, *Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf*, in: DERS. – BRAULIK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 83–120; FUCHS – WEIKMANN, *Exsultet* (s. Anm. 26); R. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001 (UTB 2173) 351–358.

<sup>28</sup> LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 88.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> *Meßbuch* (s. Anm. 2) [69]. Im lateinischen Text: «totius orbis se sentiat amissis caliginem» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 342.)

<sup>31</sup> LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 116. Im lateinischen Text: «Flammis eius lucifer matutinus inveniatur: ille, inquam, lucifer, qui nesciat occasum» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 346.)

<sup>32</sup> Es sind die Nächte von Schöpfung, Bindung Isaaks, ägyptischem Pesach und der Ankunft des Messias, darüber hinaus auch die Nächte der Wiederkunft des Mose und Elias, der Auferstehung der Patriarchen und dem Ende der Welt. Die ersten vier genannten Nächte entsprechen der Auslegung der palästinischen Targume zu Ex 12,42a: «Eine Nacht des Wachens war es für den Herrn, als er sie aus Ägypten herausführte»; vgl. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 27) 301–303; BRAULIK, *Lesungen der Ostervigil* (s. Anm. 22) 42, Anm. 7, und 59.

<sup>33</sup> LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 28) 98. Im lateinischen Text: «Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 344.)

<sup>34</sup> LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 106.

<sup>35</sup> *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 345f.

<sup>36</sup> Vgl. AMBROSIUS, *Explanatio Ps.* 39,20 (CSEL 64,225,8–10).

<sup>37</sup> Vgl. MEßNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 27) 356.

<sup>38</sup> LOHFINK, *Das Exsultet deutsch* (s. Anm. 27) 114. Im lateinischen Text: «... ut cereus iste in honorem tui nominis consecratus, ad noctis huius caliginem destruendam.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 346.)

<sup>39</sup> N. LOHFINK, *Die traditionellen Orationen der Ostervigil deutsch*, in: BRAULIK – LOHFINK, *Osternacht* (s. Anm. 19) 139–162, hier 145. Im lateinischen Text: «Deus, qui mirabiliter creasti hominem et mirabilius redemisti, da nobis, quaesumus, contra oblectamenta peccati mentis ratione persistere, ut mereamus ad aeterna gaudia pervenire. Per Christum Dominum nostrum.» (*Missale Romanum* [s. Anm. 23] 357.)

<sup>40</sup> Vgl. G. FUCHS, *Heiligabend. Riten – Räume – Requisiten*, Regensburg 2002 (Liturgie und Alltag 2002) bes. 19–33.

<sup>41</sup> Vgl. AES 71; *Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands u.a., Freiburg u.a. 1998, Nr. 238.

<sup>42</sup> Vgl. *Martyrologium Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica*, Città del Vaticano 2001, 67–70.647f; eine deutsche Übersetzung gibt das Deutsche Liturgische Institut Trier als Textblatt jedes Jahr zum Weihnachtsfest heraus; vgl. auch die Fassung bei J. SEUFFERT (Hg.), *Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B*, Freiburg i. Br. 2000, 228–230.

<sup>43</sup> *Martyrologium Romanum* (s. Anm. 42) 69.

<sup>44</sup> Ebd. 70.

<sup>45</sup> Guido Fuchs hat einen Weihnachtshymnus von Thomas von Kempen neu zugänglich gemacht, der in deutlicher Anlehnung an das Exsultet das Mysterium der «wahrhaft seligen Nacht» lobpreist und der sich auch als Eröffnung der Vigilfeier, mitunter gar als Lichtdanksagung innerhalb eines Luzenariums, vor der Christmette eignet; vgl. G. FUCHS, *O selige Nacht. Ein weihnachtliches Exsultet*, Regensburg 2001. Auch die ursprüngliche Praxis, in der römischen Basilika S. Maria Maggiore mit dem Introitus der Christmette nach Ps 2,7 *ex abrupto* die Metten der Weihnacht zu eröffnen, verdient neue Beachtung; vgl. A. HEINZ, *Weihnachtsfrömmigkeit in der römischen Liturgie und im deutschen Kirchenlied*, in: LJ 30 (1980) 215–229, hier 217. Eine ähnliche Funktion könnte auch ein Introitus nach Weish 18,14f zukommen, der nach gegenwärtigem Ordo erst am zweiten Sonntag nach Weihnachten erklingt: «Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da stieg dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel herab, vom königlichen Thron.»

<sup>46</sup> WOHLMUTH, *Jesu Weg* (s. Anm. 14) 186.

<sup>47</sup> Vgl. WALLRAFF, *Christus verus sol* (s. Anm. 1) 174–195.

<sup>48</sup> *Meßbuch* (s. Anm. 2) 38.

<sup>49</sup> Vgl. die Gegenüberstellung der Motive Dunkel und Licht in beiden Lesungen der Christmette bei E. VOLGGER, «Das Volk, das im Dunkeln lebt, sieht ein helles Licht» (*Jes 9,1*). *Zu Symbolgehalt und Symbolgestalt des Weihnachtsfestes*, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 1/1990, 102–111, hier 104–107.

<sup>50</sup> *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 155.

<sup>51</sup> Von Ambrosius stammt der älteste nichtbiblische Text zur lateinischen Weihnachtsliturgie, der Hymnus «Intende, qui regis Israel», der Christus als das neue Licht in der Nacht der Geburt lobpreist, von der aus das Dunkel der Welt besiegt ist; vgl. AH 50,13f. Auch bei Augustinus nimmt die Metapher «mysterium lucis» eine tragende Rolle in seinen späten Weihnachtspredigten ein, wodurch – im Gegensatz zum frühen Brief an Januarius – dem Geburtsfest Christi durchaus eine soteriologische Bedeutung zugemessen wird. Zum Gebrauch der Sonnenmetapher in altkirchlichen Weihnachtspredigten vgl. WALLRAFF, *Christus verus sol* (s. Anm. 1) 182–190.

<sup>52</sup> *Meßbuch* (s. Anm. 2) 364f.

<sup>53</sup> *Lektionar für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1. Bd. Advent und Weihnachtszeit. Erste Jahresreihe*, Einsiedeln u.a. 1978 (Die Feier des Stundengebetes) 116.

<sup>54</sup> Die zitierte Oration nach der ersten Lesung der Ostervigil steht in sprachlicher und theologischer Abhängigkeit zu den Anfangsversen dieser Weihnachtsoration: «Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt (reformasti). Laß uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat.» (*Meßbuch* [s. Anm. 2] 40.)

<sup>55</sup> Immer noch unübertroffen dargelegt von R. BERGER, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: ALw 8,1 (1963) 1–20, bes. 5f; ergänzend B. FISCHER, *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*, in: ALw 9,1 (1965) 131–133. Liturgiehistorisch ist natürlich das Weihnachtsfest in Abhängigkeit zum Osterfest ausgestaltet worden, die Weihnachts- bzw. Epiphanievigil ausgehend von der Ostervigil; zur Jerusalemer Epiphanievigil vgl. A. BAUMSTARK, *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen*

und monastischen Ritus, Münster 1957 (LQF 32) 61f; H. FÖRSTER, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes*, Tübingen 2000 (STAC 4) 149-155.

<sup>56</sup> J. PINSK, *Geboren zum Heil der Welt. Das Kommen des Herrn in der Liturgie*, in: *Gottesdienst* 23 (1985) 177-179, hier 178.

<sup>57</sup> Ebd. 179.

<sup>58</sup> Von liturgiewissenschaftlicher Seite wird oftmals der Einwand erhoben, aufgrund der Einzigartigkeit der Osternacht nicht die Christmette im Halbdunkel bei Kerzenschein zu feiern, vor allem sollten keine Kerzen an die Gläubigen verteilt werden; vgl. E. NAGEL, *Anmerkung zu dem Beitrag «Festlich und würdig»*, in: *Gottesdienst* 37 (2003) 165. Weil aber Weihnachten und Ostern theologisch bzw. soteriologisch als *Einheit* zu verstehen sind, sollte nicht ganz bewusst eine rituelle Angleichung (keine Kopie!) der Christmette an die Osternacht angestrebt werden? Ein Luzenarium, das der katedralen Tagzeitenliturgie entstammt und in jüngster Zeit für die Gemeindevesper wieder entdeckt wird, ist nicht auf die Osternacht beschränkt, sondern kann auch zur Vigil vor der Christmette gefeiert werden. Vgl. den Praxisbericht von Walter Ruf über eine Christ-Mette ohne Eucharistiefeyer: *Festlich und würdig. Eine Christmette als Wort-Gottes-Feier*, in: *Gottesdienst* 37 (2003) 164f; vgl. auch A. STERZENBACH, *Christmesse als Christmette. Für einen erweiterten Wortgottesdienst in der Heiligen Nacht*, in: *Gottesdienst* 29 (1995) 172f. Ewald Volgger erwägt das Entzünden der Kerzen zum oder nach dem Evangelium und fragt nach der Berechtigung einer Lichtdanksagung; vgl. VOLGGER, *Volk* (s. Anm. 50) 110f.

<sup>59</sup> BERGER, *Ostern und Weihnachten* (s. Anm. 55) 20.

<sup>60</sup> K. RAHNER, *Heilige Nacht*, in: DERS., *Schriften zur Theologie VII*, Köln 1966, 128-132, hier 129.

<sup>61</sup> Vgl. zentral SC 5; dazu I. PAHL, *Das Pascha-Mysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: *LJ* 46 (1996) 71-93; A. A. HÄUßLING, *«Pascha-Mysterium»*, in: *ALW* 41 (1999) 157-165.

<sup>62</sup> So im Gabengebet der Messe am Heiligen Abend, vgl. *Missale Romanum* (s. Anm. 23) 153.

<sup>63</sup> In seiner theologischen Deutung der Gesamtstruktur des liturgischen Jahres differenziert Hansjörg Auf der Maur allerdings zwischen dem theologischen Kern des Kirchenjahres, den er auch in Rezeption der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils im Paschamysterium Jesu Christi festmacht, und dessen Entfaltung: «Das Grundgefüge des Herrenjahres (entfaltetes Jahresostern) bilden Ostern und Weihnachten, die Grundstruktur der gesamten Jahresfeier jedoch das Wochenostern (Sonntagsfeier) und das Jahresostern.» (H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983 [GdK 5] 214.) Aus diesem Grunde subsumiert er Epiphanie und Weihnachten lediglich unter dem Kapitel «Weitere Herrenfeste», nicht als eigenen Festkreis.

<sup>64</sup> A. GERHARDS (Hg.), *Liturgie und Licht. Eine Orientierungshilfe*, Trier 2006 (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 7) 16f.



ALFRED DENKER · ZANDVOORT

## NACHTGESANG

*Eine Erörterung des Nachtmotivs in der Dichtung Georg Trakls*

In einer Zeit, in der alle lebendigen Sprachen sich in einem ständigen Absterben befinden und die Bildgewalt der neuen Medien jedes Hören auf das Ungesprochene überschreit, scheint der Versuch einer Erörterung poetischer Sprache ein unzeitgemäßes und hoffnungsloses Unternehmen zu sein. Was könnte Dichtung uns heutigen Menschen noch sagen? Wie sinnvoll könnte es sein, sich denkerisch auf Dichtung einzulassen? Es gibt bestimmt wichtigere und lebensnähere Aufgaben zu lösen. Ökologische Katastrophe, Terrorismus, nukleare Bewaffnungswettlauf, politische Radikalisierung sind doch die Themen, mit denen jeder ernsthafter Denker sich auseinandersetzen soll. Wozu Dichtung? Wozu Dichter? Wozu Denker? Die Antwort auf diesen Fragen ist eine ganz einfache: Im Dichten und Denken findet die menschliche Freiheit – «Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes»<sup>1</sup> – ihren vollkommensten Ausdruck. Im Dichten und Denken eröffnet sich erst die menschliche Welt in ihrer ganzen Breite und Tiefe. Nur im Dichten und Denken kann das Wesen des Menschen gerettet werden.

Der Dichter singt – auch wenn sein Leben kurz ist und überschattet von Alkoholmissbrauch und Drogensucht. Georg Trakl wurde am 3. Februar 1887 in Salzburg geboren. Am 2. November 1914 starb er durch Kokainvergiftung im Feldhospital in Krakau. Sein Lebenswerk ist nicht umfangreich – zeitlebens wurde nur ein schmaler Band mit Gedichten publiziert.<sup>2</sup> Den zweiten Band *Sebastian im Traum*<sup>3</sup> hat er noch zusammengestellt, aber der Band erschien erst 1915 posthum.

Der Dichter singt. In seiner Dichtung entspricht er der Sprache. Der Dichter ist der Hörende. Er hört auf das ihm Zugesprochene und ruft es in seiner Dichtung hervor. Erst wenn das Seiende ins Wort gerufen wird, *ist* es und kann es sich dem Menschen in seiner Unverborgenheit zeigen. Das Sein des Seienden ist Sinn. Der Dichter stiftet Sinn und eröffnet so erst die

*ALFRED DENKER (geb. 1960) studierte Philosophie, Geschichte und Theologie an den Universitäten von Groningen und Amsterdam. Seit 10 Jahren bereitet er eine umfassende Heidegger-Biographie vor. Er ist Leiter des Martin-Heidegger Archivs der Stadt Meßkirch, Herausgeber der Martin Heidegger Briefausgabe und Mitherausgeber des Heidegger Jahrbuches.*

sinnvolle Welt, in der der Mensch immer schon zuhause ist und die ihn immer wieder verloren geht. Dichtung ist nicht eine besondere Art des Sprechens – sie ist das Wesen der menschlichen Sprache. Unsere Alltagssprache ist eine arme, beschränkte, sich selbst überschreiende Sprache, die ihre Poesie verloren hat.

Der Denker sinnt nach. Er hört auf das vom Dichter Gesungene und erschließt den Sinn. Der Dichter eröffnet die menschliche Welt in ihrer vielfältigen und undurchschaubaren Strukturen – der Denker sinnt diesen Strukturen nach und versucht das Wesen des Menschen zu bestimmen. Sowie jeder Denker nur einen einzigen Gedanken denkt, dichtet jeder Dichter nur aus einem einzigen Gedicht.<sup>4</sup> Der Denker denkt seinen einzigen Gedanken, indem er diesen in einer Vielfalt von Arbeiten zum Ausdruck bringt und dennoch bleibt dieser eine Gedanke unausgesprochen im Werk. Der einzige Gedanke ermöglicht das Werk, seine Gliederung und Systematik. Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedanken eines Denkers ist allein die denkende: das denkende Gespräch der Denker, das wir die Geschichte der Philosophie nennen. Der Dichter dichtet nur aus einem Gedicht, d.h. das Gedicht bleibt ungesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt sagt alles. Das eigentliche Gedicht bleibt ungesprochen. Die dichtende Zwiesprache kann das dichterische Gespräch der Dichter sein. Trakl antwortet in seiner Dichtung auf Hölderlin, Rimbaud und andere Dichter.

Die Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten ist notwendig, weil der Sinn von Sein nur in der Dichtung gesungen wird. Ohne die schon immer in der Dichtung erschlossene sinnvolle Welt würde es nichts zu denken geben. Da sie wie die Eule der Minerva erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug anfängt, kann die Philosophie nur nachsinnen. Das Gespräch des Denkens mit dem Dichten ist gefährlich und es verlangt eine sorgfältige Zurückhaltung. All zu leicht kann das Denken das Singen des Gedichts stören und verstummen lassen. Denkend hören auf eine Dichtung ist nachdenklich werden und nur in diesem besinnlichen Nachdenken kann das Denken das Wesen der Sprache hervorrufen, damit wir wieder erfahren, was es bedeutet in der Sprache zu wohnen.

Eine von Trakls Dichtungen, «Die Nacht der Armen», sagt:

Es dämmer!<sup>5</sup>

Der Dichter ruft die Nacht her in einer Nähe. Er heißt sie kommen. Sein Singen bringt uns die Nacht näher ohne sie der Ferne zu entreißen. Die Anwesenheit, in die der Dichter die Nacht ruft, ist nicht die der Gegenwart. Es wird nicht hier und jetzt Nacht. Die Anwesenheit des Gerufenen ist eine andere und wesentlich tiefere. Sein Rufen sagt uns erst, was die Nacht ist.

»Es dämmer!«



Der Vers, in dem dieser Satz gehört, fährt fort:

Und dumpf o hämmert  
Die Nacht an unsre Tür!  
Es flüstert ein Kind: Wie zittert ihr  
So sehr!  
Doch tiefer neigen  
Wir Armen uns und schweigen  
Und schweigen, als wären wir nicht mehr.

»Dumpf hämmert die Nacht an unsre Tür.« Die Dämmerung kündigt das Kommen der Nacht an. Und die Nacht ist die Zeit der Finsternis. Die Nacht kann schrecklich sein weil sie uns blind macht und in ihr alles Seiende in das Nichts versinkt. Die Angst überfällt uns und lässt uns zitternd zurück. Sie ist eine Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz und erschließt das Leben des Menschen in seiner Unheimlichkeit. In der Angst befindet der Mensch sich im Nichts und Nirgendwo. Sein In-der-Welt-sein als solches und sein Mit-Anderen-sein verschwinden in der Angst, so dass er in seiner Vereinzelung mit der Endlichkeit seiner eigenen Existenz konfrontiert wird. Der Mensch wird sterblich und weiß vom Tode. In der Angst wird alles finster und verstummt jedes Sprechen. Das Kind flüstert, weil es in seiner Unschuld noch keine Angst kennt. Aber die Dämmerung kommt wieder, weil auch die längste Nacht vorübergeht. Der Morgen dämmt am Ende der Nacht und mit ihm geht der Tag wieder auf.

Trakls Dichtungen leben von der Mehrdeutigkeit der Sprache. Seine Sätze sind keine Aussagen. Sie rufen das Seiende in die Unverborgenheit. Die Nacht ist schrecklich, aber dies bedeutet nicht, dass sie reine Finsternis sei, da sie auch besinnlich macht. Die Mystik weiß von der Urgewalt der Nacht. Erst wenn alles Sinnliche in der Nacht verschwindet, werden die unsinnliche Dinge sichtbar und nähert sich Gott dem Menschen. Die Nacht gehört zum Tag, sowie der Tod zum Leben.

Die erste Strophe einer Dichtung, die «Nachtlied»<sup>6</sup> überschrieben ist, singt:

. . . Ein Tiergesicht  
Erstarrt von Bläue, ihrer Heiligkeit.  
Gewaltig ist das Schweigen im Stein;

Welches Tiergesicht könnte hier gemeint sein? Es erstarrt von der Heiligkeit der Bläue. In der Erstarrung sammelt sich das Gesicht des Tieres. Dieses Tier hält sich an sich, um in seinem gewaltigen Schweigen das Heilige anzuschauen. Die dritte Strophe gibt uns einen weiteren Wink:

O! ihr stillen Spiegel der Wahrheit.  
An des Einsamen elfenbeinerner Schläfe  
Erscheint der Abglanz gefallener Engel.

Im Spiegel der Wahrheit schaut dieses Tier das Heilige an. Die Tierheit dieses Tieres ist unbestimmt und schwankend. Es ist das noch nicht festgestellte Tier: der Mensch als *animal rationalis*. Der Abglanz gefallener Engel erinnert uns an das verlorene Paradies und den Baum von der Erkenntnis von Gut und Böse. Das Schweigen ist gewaltig im Stein – der Stein ist das Gebirge des Schmerzes. Der Mensch ist in dem Moment, als er die Bläue der göttlichen Heiligkeit anschaute, sterblich geworden. Das Leben ist schmerzhaft.

Eine andere Dichtung, «Nachtlied»<sup>7</sup>, sagt:

Triff mich Schmerz! Die Wunde glüht.  
Dieser Qual hab' ich nicht acht!  
Sich aus meinen Wunden blüht  
Rätselvoll ein Stern zur Nacht!  
Triff mich Tod! Ich bin vollbracht.

Der Schmerz der Endlichkeit wird vom Dichter besungen. Dieser Schmerz ist eine glühende Wunde. Er gibt dieser Qual der Endlichkeit nicht Acht, weil er sterblich geworden ist. Der Mensch ist der Sterbliche. Sterblich sein heißt vom Tode getroffen werden und dadurch von ihm wissen und aus diesem schmerzlichen Wissen blüht rätselvoll ein Stern zur Nacht. Welcher Stern dieser ist, werden wir später erfahren. Wenn der Tod zum Leben gehört, dann geht mit dem Tod das Leben nicht zu Ende.

Aber die Nacht bringt nicht nur den Tod näher. Ihr Dunkel ist auch das Dunkel der Lust und der Erotik. Das Leben geht aus der Nacht und dem Dunkel hervor.

Die blaue Nacht ist sanft auf unsren Stirnen aufgegangen.  
Leise berühren sich unsre verwesten Hände  
Süße Braut!<sup>8</sup>

Blau ist die Nacht, weil sie die heilige Nacht der Hochzeit ist. Der Dichter singt von der süßen Braut. Die Hände sind verwest; die Hochzeit bedeutet ja das Ende der Kindheit. Die Nacht ist die Zeit «der dunklen Spiele der Wollust»<sup>9</sup>. In einer anderen Dichtung, «Nachts»<sup>10</sup>, heißt es:

Die Bläue meiner Augen ist erloschen in dieser Nacht,  
Das rote Gold meines Herzens. O! wie stille brannte das Liebe



Dein blauer Mantel umfing den Sinkenden;  
Dein roter Mund besiegelte des Freundes Umnachtung.

«Das rote Gold» und «Dein roter Mund»; die still brennende Liebe – rot ist die Farbe des Blutes, der Liebe, des Lebens. Der Dichter singt «die Nacht»<sup>11</sup>:

Dich sing ich, wilde Zerklüftung  
Im Nachtsturm  
Aufgetürmtes Gebirge;  
Ihr grauen Türme  
Überfließend von höllischen Fratzen,  
Feurigem Getier,  
Rauhen Farnen, Fichten,  
Kristallinen Blumen.  
Unendliche Qual,  
Daß Du Gott erjagtest  
Sanfter Geist,  
Aufseufzend im Wassersturz,  
In wogenden Föhren.

In dieser Dichtung singt Trakl «Dich, die wilde Zerklüftung». Die wilde Zerklüftung ist der sanfte Geist, der Gott erjagt. Mit der Sterblichkeit des Menschen bricht das Seiende im Ganzen auseinander. Das Sinnliche und Übersinnliche, das Endliche und das Unendliche, Mensch und Natur, Mensch und Gott; überall ist nur noch Zerklüftung. Aber die Zerklüftung ist auch die Lichtung, in der das Seiende in die Unverborgenheit gerufen werden kann. Unendlich ist die Qual der Erbsünde.

In der zweiten Strophe singt der Dichter:

Golden lodern die Feuer  
Der Völker rings.  
Über schwärzliche Klippen  
Stürzt todestrunken  
Die erglühende Windsbraut,  
Die blaue Woge  
Des Gletschers  
Und es dröhnt  
Gewaltig die Glocke im Tal:  
Flammen, Flüche  
Und die dunklen  
Spiele der Wollust,  
Stürmt den Himmel  
Ein versteinertes Haupt.

Ein versteinertes Haupt – das Haupt des nicht festgestellten Tieres – stürmt den Himmel und erjagt Gott. Der Dichter singt hier von der Nacht der entflohenen Götter. Es ist die Zeit des vollendeten Nihilismus, die er in den Schrecken des ersten Weltkrieges erfahren hat und die ihm das Leben rauben würden. Gottesfinsternis ist auch die unendliche Qual. Ohne Göttlichen kann es keine Sterblichen geben und ohne Sterblichkeit geht dem Menschen sein Wesen verloren.

In einem anderen Nachtgesang sammeln sich die Todesmotive. Die Dichtung ist überschrieben «Sommer»<sup>12</sup>.

Am Abend schweigt die Klage  
Des Kuckucks im Wald.  
Tiefer neigt sich das Korn,  
der rote Mohn.

Schwarzes Gewitter droht  
Über dem Hügel.  
Das alte Lied der Grille  
Erstirbt im Feld.

Nimmer regt sich das Laub  
Der Kastanie.  
Auf der Wendeltreppe  
Rauscht dein Kleid.  
Stille leuchtet die Kerze  
Im dunklen Zimmer;  
Eine silberne Hand  
Löschte sie aus;

Windstille, sternlose Nacht.

Die Nacht ist windstill, sternlose, finster und bedrohend. Das Gedicht scheint klar zu sein. Der Dichter singt vom Sommer und dennoch gibt es kein Licht. Schwarzes Gewitter droht. Alles wird still und lautlos. Das Laub der Kastanie regt sich nicht mehr. Die Klage des Kuckucks verstummt. Trakl erwähnt den Wind nicht. Aber wir fühlen seine Nähe im Neigen des Kornes, das den Mohn herunterdrückt. Es herrscht eine unerträgliche Spannung. Aber im Hause auf der Wendeltreppe rauscht «Dein Kleid». Es ist das Kleid einer Frau, der süßen Braut.

Die letzte Strophe scheint ganz klar zu sein. Eine silberne Hand löscht eine Kerze aus. Aber wenn wir genauer hören, verschwindet die Selbstverständlichkeit. Draußen auf dunklen Pfaden wanderten wir – aber jetzt sind



wir heimgekommen. Das drohende Gewitter ist ausgeschlossen und das Geräusch des Kleides unserer Geliebten heißt uns willkommen. Es wird todesstill. Es ist nicht ganz dunkel und finster, denn stille leuchtet eine Kerze. Kann Stille aber scheinen? Ist es nicht das Licht der Kerze, das scheint? Aber die Kerze scheint im dunklen Zimmer. Die Kerze beleuchtet den Raum nicht mehr. Sie wurde erloscht von einer silbernen Hand. Es ist eine windstille, sternlose Nacht. Dieser Satz verstärkt die Dunkelheit des Zimmers. Eine silberne Hand, wem gehört sie? Und könnte die Kerze die Seele unserer Geliebten sein? War das Rauschen des Kleides das Lauten ihrer Todesglocken? Ist es die silberne Hand, die Hand des Sensenmannes, der das Leben raubt und das Licht der Kerzen mit der sanftesten Berührung erlischt?

Diese Fragen sollen alle offen bleiben. Der Dichter singt und der Denker kann seine Dichtungen nur nachsinnen. Der Schlusszeile der Dichtung «Psalm<sup>13</sup>» soll uns Hoffnung geben. Die Last der Sterblichkeit ist unerträglich ohne Hoffnung auf Erlösung.

Schweigsam über der Schädelstätte öffnen sich Gottes goldene Augen.

Die Schädelstätte ist die Zeit der entflohenen Götter. Die goldenen Augen des kommenden Gottes öffnen sich schweigsam, weil Er vom Dichter noch nicht in die Nähe gerufen wurde. Wie Hölderlin, konnte auch Trakl nur sein Kommen vorbereiten.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung: Teilband 1*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992, 79.

<sup>2</sup> Georg TRAKL, *Gedichte*, Der jüngste Tag Bd. 7/8, Leipzig 1912.

<sup>3</sup> Georg TRAKL, *Sebastian im Traum*, Leipzig 1915.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Martin HEIDEGGERS Erörterungen der Dichtung Trakls: «Die Sprache» und «Die Sprache im Gedicht»; in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 2003, 9-33, 35-82.

<sup>5</sup> Ich zitiere die Gedichte Trakls nach der Historisch-Kritischen Ausgabe der Dichtungen und Briefe, herausgegeben von Walther Killy und Hans Szklenar, Band 1 [= Trakl], Salzburg 1969, 260.

<sup>6</sup> TRAKL, 68.

<sup>7</sup> TRAKL, 261.

<sup>8</sup> TRAKL, 313.

<sup>9</sup> TRAKL, 160.

<sup>10</sup> TRAKL, 96.

<sup>11</sup> TRAKL, 160.

<sup>12</sup> TRAKL, 136.

<sup>13</sup> TRAKL, 56.



ERICH KOCK · KÖLN

## NACHT, LICHT NACHT

Nacht, lichte Nacht, heller als jeglicher Tag. Nacht, die ihr Licht auch in das Totenreich wirft: kein Tod kann uns töten. Deine Geburt, Menschensohn, schrieb das niemals sterbende Datum in den Tag – *Christum natum*. Gott, ewige Jugend des Morgens, jünger als alle, vor aller Zeit und doch gerade geboren. Geburtsnacht, die sich gegen das Dunkel verschwor. Licht, das alle Schwermut entrechtet; das Jerichos Mauern noch einmal zum Einsturz bringt. Nacht, die den Einen ans Licht treten ließ, der uns vom Vater Kunde geben sollte: ewiger Aufgang der Liebe, die nicht enttäuschen kann.

Nacht, die dem Tode trotzt. Sie läßt die bittere Kränkung unserer Sterblichkeit hinter sich. Nacht schattenlosen Lichts, das kleinen Leuten auf Feldern weit draußen zuerst zugedacht ist. Demütige Nacht, die auf ein Licht sinnt, das Recht behält gegen jeglichen Menschenverdacht. Verstockt hocken wir in den Gruben unseres Argwohns, schaufeln für unser Mißtrauen die Ursachen herbei. Doch diese Nacht erbarmt sich auch unserer Zweifel.

Nacht, die den Einen hervorbringt, der unsere Seele ins Vertrauen zieht, um ihr zu entschlüsseln, wer unser VATER ist: «Ich bin's und der da ist mein geliebter Sohn.» Dieser Menschensohn, der uns in seiner Person für sein göttliches Herkommen haftet. Der uns begreiflich macht, woher er stammt – uns Vertriebenen im Tal der nicht aufgehenden Tränen.

Credo: Ich glaube Deiner Nacht und ihrem wachsenden Licht – schmerzliche Geburt meines Glaubens. Daß das Licht doch recht behält auf dieser geschundenen Erde, dem Planeten des Neides, der Todessucht und der Rache, wo Haß um sich schlägt und geschlagene Wunden zurückgezahlt werden auf ein Konto, das Umsätze zuverlässig verzeichnet.

Wir in unserer Verschanzung haben das Fürchten gelernt. Was auch gegen das Licht rebelliert, lehrt uns das Fürchten.

Öffnet die Nacht aber auch nur einen Spalt, wie wenn Licht auf die Dielen fällt und im Holz glänzt die Maserung, dann treibt die Helle zur Hoffnung.



Vermenschlicht sich einmal das Licht, wenn es dem Dunkel vermischt mit Vorsicht herabsteigt und langsam die Stufen unseres Verstehens erreicht; nähert es sich mit Bedacht, dann begreifen wir seine Verwandtschaft. Legt es den Mantel um unsere Schultern (*Licht ist das Kleid, das Du anhast*) ist's warm und begreiflich. Auf eine dunkle Stelle fällt Licht: der Himmel wird häuslich, und der Vater weiß, was du nötig hast.

Licht - Seine Herrschaft und Kennmal der Liebe. In den Falten der Berge schläft es nur bis zur Auferstehung des Morgens. Schweigender Jubel der Sonne. Ihre Strahlen klettern über die Schultern bewaldeter Zonen in die Ebene. Überredung des Lichts, das stets neue Früchte trägt. Licht - Anführerin jeglichen Tags. Morgen aller Morgen. Kindheiten, lange vergessen, erheben sich gegen alle Gewohnheit. Engel ziehen wieder ihre Spuren durch die Augen der Kinder. Licht lag einmal wie ein Nimbus um Türme, Dächer und Bäume. All das vergessen, was einer werden wollte? Doch Deine Geburt, o Gott, schultert auch diese Untreue. Denn immer beginnst Du mit uns von vorn. Immer bist Du Allesbeweger bewegt. Du Erschaffer des Lichts: daß ich doch Deinen Willen durchstreifte wie der Vogel die Luft, Deine Gnade atmete, ruhig und im Hellen zu Hause! Dein Licht, es gehört Dir, und du teilst es mit allen.

Nacht, da Gott sich in die Welt verstrickt - ihren Hunger, ihre Tränen, die Wunden. Menschensohn, Absteiger in blutige Niederungen. Dieser Galiläer, kleiner Leute Kind und Erb-Lasser des Reiches Gottes, in die erste Nacht getaucht wie in eine Taufe. Jesus - immer ein Randgänger, draußen geboren, draußen im Tod vor den Toren. Hier wird einer den Essig der Durchschnittlichkeit trinken, die Galle unserer billig zu habenden Bosheiten verkosten. Jesus, kein Hausgott zum Wohlfühlen, und der Kreuzweg kein Börsengang. Ein gescheiter Erlöser wäre bequemer gewesen, hätte Fallen umgangen, wäre Gewinner geblieben. Und warum nicht statt Betlehem Athen? Wandelte im Säulenschatten von Akademien, diskutierfreudig und jovial, liebe mit sich reden. Einer, der weisheitsbeflissene Schüler mit Würde zum Philosophieren brächte. Aber ein Jude, im Stall geadelt, der Schande bestimmt? Für eine Kreuzigung vorgesehen? Ehre sei Gott in der TIEFE.

*Denn als lautlose Stille die Nacht umfing und ihres schnellen Laufes Mitte erreicht hatte, da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel her ...* Und von jetzt an sind wir mit dem Universum solidarisch, und auch meine Seele ist nicht geringer als der von Planeten wimmelnde Kosmos. Galaxien auch in meinem Leib, Lichtjahre selbst in den Adern. Denn ich gehöre dazu, bin nach dem Maß der Sterne vermessen und ihrer unaufhörlichen Bewegung. Mitten hinein blicke ich in den sich immerzu weitenden Raum, der nichts als die Ausdehnung Deiner Barmherzigkeit ist. Und auch der Kosmos



schwört auf die Liebe. Denn in jenem Betlehem wird das Universum ersichtlich. Lang ist, was kurz, und schnell, was nur langsam scheint. Zukunft ist die Ursache aller Vergangenheit, doch ihr braucht euch nicht zu beeilen.

Ich taumle über den Steg, den Du über den Abgrund Deiner Worte gelegt hast: *patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae*, allmächtiger Vater, unablässiger Hervorbringer von Himmel und Erde. Stürze ich aus dem Weltensbau, sterbend ins Nichts oder in Deine Arme? Und stehst Du dort, um mich aufzufangen? *Et filium tuum*, Deinen Sohn, kann ich ihm glauben? Dein Sohn, der mich erlöst hat? Und ich denke der Vielen, die sein Wort der Verheißung mit ihrem Blut nachschrieben, selbst in der Nacht der Geburt oder im düsteren Monat November. Sie hofften, auch unterm Galgen, und Dein allmächtiges Wort trog sie nicht. Denn Dein Wort, Herr, hält sich an seine Stabilität. Für immer hat sich's gebunden an Ort und Zeit und die Zeiten. Und es sagt Hier. Hier bin ich, heute und immer, und ich werde mich nicht von euch wegprügeln lassen, ich löse mich nicht von den Nägeln: Ihr könnt mich berühren. Glaubt wenigstens meinen Wunden. Dort oben habe ich die Erde im Blick, denn wer liebt, schaut; wer liebt, leidet. Hier verweil ich, Licht, Erbarmen und Leben. Bewegt sich der Erdkreis, so steht doch das Kreuz fest.

Es ist Tag geworden über der lautlosen Mitternacht, die Gott sich zu seiner Menschwerdung erkor. Schon wohnt das fleischgewordene Wort unter uns - mitten unter Menschen und Tieren, Pflanzen und Bäumen. Und auch der Sohn atmet unsere Luft; er hört die Stimme des Wassers unter den Steinen, in den Zweigen das Wehen des Windes, die Stimmen der Vögel. Der ewige Sohn ist über die Schwelle getreten. Doch die nahe Geschichte bleibt auf goldenen Grund gemalt. Denn auch das Deutliche haust im Geheimnis. So nimmst du mehr wahr als Fels und Baum, Mensch und Tier, das Liebespaar von Mutter und Kind, mehr als Umriß und Farben. Denn mitten in der nahen Geschichte wohnt das Licht, unzugänglich und greifbar in einem.

Lob für die Zulassung der Augen, Dank für Dein herrliches Licht. Licht, unter all Deinen Schöpfungswerken das trüchtigste. Obertöne des Lichts - eine Musik für die Augen. Generalbaß der Stille, in der alle Stimmen sich ordnen. Dieses große Amen des Lichts - Oktavschrift der Hoffnung, der Freude in der Partitur der Erlösung. Ganz übergossen von Sonne die Menschen zu sehn und den Schatten. Nacht, lichte Nacht - das Heil, das uns gekommen, nenne ich LIEBE.



KELLY GROVIER · ABERYSTWYTH

*Die Nacht ist wie ein Dinosaurier*

Am Museum für Naturgeschichte  
Entlangschlendernd gehen  
Meine Gedanken zu

All den seltsamen Skeletten  
Die schlaksig dort stehen – gefroren ihre  
Rippen und ihr Brüllen (

Wie Fossilienparenthesen  
Einer lange verlorenen Sprache) –  
Wenn plötzlich der ganze

Himmel angezündet zu sein scheint  
Wie das Röntgenbild eines großen Lebewesens  
Dessen verstreute Abwesenheit

Nur der elektrische Schädel  
Des Mondes und die unverhüllten  
Sternenknochen bewirbeln können.

*The night is like a dinosaur. Sloping by the Museum / of Natural History, / my mind goes out// to all the awkward skeletons / gangling there – their frozen / ribs and roars ( // like fossilised parentheses / of a long lost language) – / when suddenly, the whole // sky seems switched on, / like an X-ray of a great being, / whose scattered absence // only the moon's electric / skull and the bare-boned / stars can vertebrate.*

*KELLY GROVIER ist Dozent für Englisch an der University of Wales in Aberystwyth und Mitherausgeber der «European Romantic Review» (Taylor & Francis). 2008 erscheint sein erster Gedichtband «A lens in the palm». – Übertragen von Holger Zaborowski.*



JEAN-LUC MARION · PARIS

## LUSTIGER ODER DIE INTELLIGENZ DES GLAUBENS<sup>1</sup>

*Zum Tode von Kardinal Jean-Marie Lustiger*

«Glaubt ihr nicht, so werdet ihr nicht verstehen – *nisi credideritis, non intelligetis*» (Jesaja 7,9). Der heilige Augustinus hatte diesen Bibelvers zu einer Methode für das christliche Denken erhoben. Jean-Marie Lustiger war ihr hervorragendes Beispiel.

Andere werden seine Tugenden preisen, ich beschränke mich auf seine Intelligenz: In vierzig Jahren habe ich ihn niemals eine Banalität sagen, eine fade und erbauliche Predigt halten hören, ein ideologisches oder abgeschmacktes Urteil fällen sehen.

Wenn er aus den übrigen Kirchenvertretern und auch aus der Garde der Politiker und Medienleute hervorstach, dann nicht – wie man gar nicht genug betonen kann – weil er einen schlechten Charakter oder die Gabe zu leiten oder das Gespür für Dringlichkeit hatte (all dies besaß er natürlich). Er stach heraus, weil er sehr intelligent war und Dummheit als eine Sünde gegen die Intelligenz Gottes betrachtete. Damit wir uns richtig verstehen: es handelte sich nicht um seine Bildung (selbstverständlich war er ein Mann der Kultur, aber das hat noch nie jemanden daran gehindert, dumm zu bleiben) und auch nicht um seine intellektuellen Freundschaften (er hatte zahllose, aber sie führen oft zu Gemeinplätzen). Es handelte sich vielmehr um seine Intelligenz von Gott.

Zuerst einmal handelte es sich um die Intelligenz des Glaubens. Während wir alle (oder fast alle) in der Welt leben und erst im Nachhinein erwägen, dass man die Hypothese «Gott» in Betracht ziehen könnte, lebte er in einem permanenten, früheren und unabweislichen Streitgespräch mit Gott mit einer absoluten Selbstverständlichkeit seiner Präsenz. «*Herr, wir danken dir, dass du uns erlaubst, dir in deiner Gegenwart zu dienen*» – wie oft habe ich ihn nicht so beten hören!

*JEAN-LUC MARION, geb. 1946; Professor für Philosophie an der Universität Paris IV, Sorbonne; gleichzeitig ständiger Gastprofessor an der Universität Chicago, Divinity School; Gründungsmitglied der französischen Communio-Edition; ehemaliger persönlicher Berater von Jean-Marie Kardinal Lustiger.*



Der Kern des Reellen, das Herz aller Macht und allen Vergnügens lag für ihn (wie für alle wahren Gläubigen) nicht in der Welt (oder in den Nachwelten), sondern in Gott, im Leben Gottes. Denn unsere arme Welt findet sich selbst direkt nur in Gott (wenn dem nicht so wäre, wo sollte er dann sein?).

Das Zeitgeschehen, das ihn tagtäglich faszinierte, bestand erstens im Epos der Liebe, die Gott für sich selbst an den Tag legt und damit auch den Menschen zuteil werden lässt. Die größte Tragödie war für ihn zurückzuführen auf das Spiel der Liebe Gottes und des Hasses der Menschen: der Liebe Gottes zu sich selbst, der Liebe Gottes zu den Menschen, des Hasses der Menschen auf Gott, des Hasses der Menschen auf andere, ja sogar des Hasses eines jeden auf sich selbst. Ihn trieb nur eine Sorge: zu ermessen, inwieweit *«die Liebe nicht geliebt wird»*. Er kannte nur eine Freude: die Barmherzigkeit festzustellen, *«die in unseren Herzen durch den Heiligen Geist verbreitet wird»*.

Er besaß die Intelligenz des Glaubens, denn für ihn befand sich die Welt der Menschen auf einer Ebene mit der Biblischen Geschichte, mit der Geschichte der Offenbarung Gottes durch ihn selbst vor den Menschen.

Aus dieser Intelligenz des Glaubens resultierte eine Intelligenz der Welt mittels des Glaubens – der Welt, wie sie, wenn nicht von Gottes Standpunkt aus, dann zumindest nach der Struktur seiner Offenbarung unter uns gesehen wird. Er besaß in dieser Beziehung keinerlei *«augustinischen Pessimismus»*, er erteilte der Moderne keine Absage, sondern besaß eine radikale Freiheit gegenüber allen Ideologien.

Nach Art von de Gaulle hatte er begriffen, dass man niemals zwischen zwei Ideologien wählen darf, sondern ihnen im Namen der Realität und der Vernunft eine Absage erteilen muss. Man muss sowohl den Nazismus als auch den Bolschewismus verweigern (gemäß der Enzyklika von Pius XI. im Jahr 1937). Und das bedeutete für die Kirche in Frankreich, dass sie nicht versuchen soll, ihre Versuchungen durch die Rechte (warum nicht mit Vichy) durch Zugeständnisse an die Linke (warum nicht mit der kommunistischen Partei) zu kompensieren oder etwa ihre fundamentalistisch fanatischen Lager durch ihre so genannten progressiv fanatischen Lager auszugleichen (und das Motiv der Gegensätze, die er in gewissen Bereichen des französischen Katholizismus angetroffen hat, braucht man gar nicht anderswo zu suchen).

Weniger durch die bloße Tatsache seines persönlichen Schicksals als vielmehr, weil er verstanden hatte, es heilig anzunehmen, hatte er begriffen, dass es keine Spaltung zwischen Juden und Christen gibt, sondern zunächst eine Spannung zwischen den Juden, die Jünger Christi geworden sind, und den Heiden, die Jünger Christi geworden sind; sodann zwischen ersteren und den Juden, die keine oder noch keine Jünger geworden sind.

Er wusste daher, dass diese Spannungen selbst ebenfalls zum Geheimnis der Offenbarung Gottes gehören.

Er hatte begriffen, dass der «Tod Gottes» nur einem Götzendienst ein Ende setzen würde, zugleich aber aufs Neue die Gottesfrage eröffnen und daher zum «Tod des Todes Gottes» führen würde. Das Christentum (gleiches gilt für das Judentum) ist nicht die Religion des Ausstiegs aus der Religion, sondern die Nicht-Religion eines Ausstiegs, der immer wieder außerhalb des Götzendienstes anfängt – eines Exodus' außerhalb der metaphysischen Ägypten «Gottes», eines Exodus' außerhalb des «Humanismus», der «Werte» und anderer «Apriori».

Er hatte schließlich begriffen, dass die Christen sich nicht zuallererst um die Kirchen sorgen müssen, sondern um Christus. Die Reformen der Institution Kirche (und er hat einige von ihnen betrieben) haben an sich keinerlei Bedeutung (außer für religiöse Beobachter, Religionssoziologen und Kirchenbürokraten), außer der (negativen, wenn auch reellen), die institutionellen Hürden zur Offenbarung und zur Verbreitung der Barmherzigkeit Christi abzubauen.

Christen sollten sich zunächst für Christus interessieren, da die Nicht-Christen sich vor allem für die Kirche interessieren. Denn die Verweigerung oder die Zugehörigkeit zur Kirche ist nicht das Ergebnis einer (ideologischen oder gar spirituellen) Entscheidung, sondern das Ergebnis einer Wahl Gottes in Christus. Christ oder Nicht-Christ nehmen Gestalt an, indem sie darauf reagieren (oder es nicht tun).

All dies klingt paradox. Doch Paradoxe sind Offensichtlichkeiten, mit denen man noch nicht konfrontiert wurde.

Papst Johannes Paul II. verlangte, keine Angst zu haben. Jean-Marie Lustiger verlangte, das Geheimnis Gottes zu verstehen und zu diesem Zweck zu glauben. Unsere Generation kann sich sehr glücklich schätzen, diese beiden Stimmen gehört zu haben. Die zukünftigen Generationen werden uns darum beneiden. Sie werden uns nicht verzeihen, sie verachtet zu haben.

*Aus dem Französischen von Claudia Kotte*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Im Französischen steht «intelligence de foi». Der Begriff meint nicht nur die Gabe der Intelligenz, sondern auch und wohl vor allem die Einsicht und das Verstehen des Glaubens. Das Bemühen um rationale Durchdringung des Glaubens prägt bereits das Denken des Augustinus (vgl. nur *sermo* 272); die *fides quaerens intellectum* ist dann durch Anselm von Canterbury zu einer theologischen Programmformel avanciert (Anm. d. Red.).



JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG/OSNABRÜCK

## JESUS – TORA IN PERSON UND GABE DER VERGEBUNG

*Jean-Marie Lustiger über den Messias Israels*

Lange hat sich die Kirche der Einsicht versperrt, dass Israel – auch das nach-biblische – im ungekündigten Bund steht und die Christen nur durch Jesus, den Messias, Zugang zu den Verheißungen Israels haben. Zu den erfreulichen theologischen Entwicklungen seit dem II. Vatikanischen Konzil gehört es, dass diese Einsichten inzwischen breite Zustimmung gefunden haben. Sie sind allerdings immer neu zu bedenken und selten so eindringlich betrachtet worden wie von Jean-Marie Lustiger in seinem Buch «La Promesse – Die Verheißung», an das hier anlässlich seines Todes noch einmal mit Nachdruck erinnert sei.<sup>1</sup> Lustiger, der 1926 als Sohn polnischer Juden geboren wurde, mit vierzehn Jahren zur katholischen Kirche übergetreten, dann zunächst Priester und schließlich Erzbischof von Paris und Kardinal wurde, macht das jüdische Erbe im Christentum stark, ohne den universalen Anspruch des Evangeliums abzuschwächen.

Der Hauptteil des Buches besteht aus einer Auslegung zentraler Passagen des Matthäus-Evangeliums und geht auf eine Vortragsreihe zurück, die Lustiger bereits 1979 gehalten hat. Die späte Veröffentlichung wird im Vorwort damit erklärt, dass die Zeit erst durch das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. reif dafür geworden sei. Man kann dies durchaus als Adresse der Würdigung lesen, denn der polnische Papst hat durch ungewöhnliche Initiativen das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden maßgeblich verbessert. Es sei nur daran erinnert, dass Karol Wojtyła als erster Papst der Geschichte eine Synagoge besucht, die Juden als «ältere Brüder im Glauben» bezeichnet und im Jahr 2000 in Jerusalem an der Klagemauer gebetet hat. Es fügt sich daher gut, dass der zweite Teil des Buches Ansprachen jüngerer Datums versammelt, die dem veränderten Gesprächsklima zwischen Juden und Christen gelten.

*JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Privatdozent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. 2006/07 Gastprofessor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie, Osnabrück.*

Das Leitmotiv der dichten und gut lesbaren Matthäus-Exegesen besteht darin, dass Jesus von Nazareth die Berufung Israels verwirklicht habe. Er habe die Treue zu Gott bis ins Äußerste hinein durchgehalten und gerade dadurch die Tora erfüllt. (Hier zeigt sich übrigens eine auffällige Konvergenz mit den Darlegungen Joseph Ratzingers, der Jesus in seinem neuen Buch ebenfalls als «Tora in Person» deutet.) An Jesus, der in ungebrochener Willens- und Handlungsgemeinschaft mit dem Vater steht und aus dessen Händen seine Existenz empfängt, realisiere sich zuletzt die Verheißung unverlierbaren Lebens, wie sie in den Psalmen zum Ausdruck gebracht wird: «Du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16,10). Weit davon entfernt, die Tora gegen das Evangelium auszuspielen, hebt Lustiger hervor, dass die Weisungen des Alten Bundes eine Gabe des Lebens seien. Die Antithesen der Bergpredigt – «Euch ist gesagt worden ... Ich aber sage euch» – deutet Lustiger nicht als Außerkraftsetzung der Tora, sondern als *andere* Lesart im damaligen Streit der Interpretationen. Das Neue sei nicht das Was der Lehre, sondern das Wie der Verwirklichung. Wollte man – wie die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts – das Gebot Jesu als Botschaft der Liebe in Absetzung vom alten Gesetz profilieren, würde man leugnen, dass die Tora des Mose göttliche Gabe des Lebens sei und die Ökonomie der Heilsgeschichte auseinanderreißen.

Ein zweites Motivgeflecht, das immer wieder umkreist wird, ist das von Sünde, Leid und Vergebung. Hier weist Lustiger auf einige Aspekte hin, die vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts eine Atem verschlagende Aktualität erhalten. In der Figur des Herodes etwa sieht er den Prototyp der Feinde Israels, die in der Ablehnung der Erwählung übereinkommen. So gibt Herodes zwar vor, dem Kind huldigen zu wollen, betreibt aber bald die Ausmerzung des potentiellen Rivalen. Mit dem Auftreten des Messias tritt die absolute Feindschaft auf den Plan, die sich im abscheulichen Blutbad von Bethlehem entlädt. In der Ermordung der unschuldigen Kinder sieht Lustiger die Tötung des Messias am Kreuz vorweggenommen, und *en passant* weist er darauf hin, dass diese Kinder einzig und allein massakriert werden, weil sie aus dem Hause Davids stammen. Schon hier wird für einen Moment die Schwindel erregende Tiefe des Textes ansichtig. Aber Lustiger geht noch weiter, wenn er im Weinen Rahels um ihre Söhne, in ihrer Weigerung, sich trösten zu lassen, die Verzweiflung des leidenden Israels vorgezeichnet sieht. Die Sünde des Herodes verursache nicht nur unsägliches Leid, sie kulminiere letztlich darin, das *Ärgernis* zu provozieren: Israel, das erwählte Volk, strauchelt angesichts des Bösen, das ihm in der Geschichte widerfährt, und wird an Gott irre. Das ist nach Lustiger die jüdische Erfahrung des 20. Jahrhunderts. Man kann sie in den Gedichten von Paul Celan und Nelly Sachs poetisch ins Wort gebracht finden.



Fremd wäre es Lustiger, dieses Straucheln und Irrewerden in einer heimlichen Assimilation im Christentum zu beheimaten und eine Theologie der Anklage gegen Gott zu etablieren. Die Leidensgeschichte Israels, so seine weitreichende These, gehöre in die Passion des Messias hinein: «Sollte eine christliche Theologie in ihre Sicht der Erlösung, des Kreuzesmysteriums, nicht einschreiben können, dass auch Auschwitz Teil des Leidens Christi ist, so befänden wir uns in völliger Absurdität. Die Verfolgung der Erwählten Gottes ist nämlich kein Verbrechen wie jedes andere, zu dem die Menschen fähig sind: Es handelt sich um Verbrechen, die direkt mit der Erwählung verbunden sind, mit dem jüdischen Sein.» Die Singularität von Auschwitz hat demnach eine religiöse Tiefendimension: das Attentat gegen das erwählte Volk ist ein Attentat gegen Gott, und der Gottesmordvorwurf ist nicht auf die Juden, sondern auf deren Henker und Peiniger zu beziehen. Dem Straucheln im Glauben, der Versuchung *par excellence*, könne aus christlicher Sicht allein mit Blick auf den Gekreuzigten Stand gehalten werden.

Anders als Vladimir Jankélévitch, der nach Auschwitz auf der Unvergebarkeit des Unvergebbaren insistiert, und in gewisser Nähe zu Jacques Derrida, der die Idee des unbedingten Verzeihens gerade angesichts des Unverzeihlichen als denkmöglich offenzuhalten sucht, stellt Lustiger heraus, dass der leidende Messias die *Inkarnation* der unbedingten Vergebung ist. Das Gebot der Feindesliebe ist nicht Ausdruck einer kaum erfüllbaren Hypermoral, es erhält am Kreuz einen plastischen Kommentar: «Vater, vergibt ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Die Auferstehung des Gekreuzigten zeige, dass dieser Gebetsruf nicht ungehört verhallt ist. Nur im Licht unbedingter Vergebungsbereitschaft könne die Last der Schuld erkannt, eingestanden und bereut werden. Die Wundmale des Verklärten aber würden nicht zur Überführung der Verräter und Henker vorgezeigt, sondern seien Quelle neuen Lebens und der Vergebung: «Nur von einem Ort kann man auf die Henker blicken: am Kreuz mit Christus. Es gibt keinen anderen Blickwinkel, von dem man aus sie anblicken könnte. Sieht man die Henker mit anderen Augen als mit denen Christi an, wird man seinerseits zum Henker.» Lustiger hat als Betroffener selbst erfahren, dass die Vergebung des Äußersten keine menschliche Möglichkeit ist<sup>2</sup>, nur in der Teilhabe am messianischen Geist der Vergebung könne sie gewährt werden. Dass aber am Ende nicht nur den Opfern das Leben, sondern auch den Henkern Vergebung geschenkt wird, das ist die wahnwitzige Hoffnung des christlichen Glaubens. Sie schließt ein, dass Jesus nicht nur der Messias aus Israel, sondern auch der Messias für Israel ist. Lustiger ist sich bewusst, dass diese Überlegungen außerhalb des christlichen Glaubens Anstoß erregen. Gleichwohl gibt es auch jüdische Stimmen, die ein gewisses Verständnis signalisieren – so George Steiner, der einmal notierte: «Das Opfer soll seinen

Schlächter lieben. Ein monströser Satz. Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet.»

Der zweite Teil des Buches versammelt Reden, die Lustiger als Kardinal von Paris in den letzten Jahren vor unterschiedlichen jüdischen Organisationen gehalten hat. Durchgängig optiert er für eine Dialogkultur, die von der Treue zur eigenen Berufung getragen ist. Daher stellt er das Judentum aus der Sicht des Katholizismus und den Katholizismus aus der Sicht des Judentums dar, arbeitet Gemeinsamkeiten heraus, ohne strittige Fragen zu übergehen: So wie es für die Kirche eine permanente Versuchung sei, die jüdische Wurzel zu vergessen, so bestehe für Juden die Gefahr darin, die Völker (*gojim*) in einem beunruhigenden Nebel zu belassen und dadurch das Christentum zu verkennen. Lustiger nimmt hier eine bedeutsame Akzentverschiebung vor, wenn er den viel beschworenen Grundsatz der Asymmetrie, demzufolge die jüdische Identität ohne die Christen, die christliche aber nur durch Rückbezug auf das Judentum zu bestimmen sei, mit der Anfrage konfrontiert: «Kann das Judentum, der Träger des allen Völkern verheißenen Segens, ohne die Christen seine eigene Sendungen verwirklichen – ohne sich dabei in der universellen Rationalität der Aufklärung aufzulösen und die Geschichte, der es entstammt, seiner Substanz zu entledigen?» Eine weitreichende Frage, deren Beantwortung nicht unwesentlich davon abhängt, ob Juden bereit sein werden, das Christentum als Frucht der eigenen Wurzel anzuerkennen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jean-Marie LUSTIGER, *Die Verheißung: Vom Alten zum Neuen Bund*. Aus dem Französischen von Dominic Schubert unter Mitwirkung von Peter Paul Bornhausen, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, S. 182.

<sup>2</sup> Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben*, Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.



MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

## CHRISTEN UND MUSLIME IN DEUTSCHLAND

*Ein Vergleich der Texte der Deutschen Bischofskonferenz (2003)  
und der Evangelischen Kirche in Deutschland (2006)  
aus der Sicht der Christlichen Gesellschaftslehre*

Der Islam war für die Deutschen im Gegensatz zu den Franzosen und den Briten bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts eine exotische Angelegenheit. Weder im Alltag noch im Schulunterricht kam er vor. Wer etwas über ihn erfahren wollte und sich nicht mit den Abenteuerromanen von Karl May begnügte, musste schon wissenschaftliche Bibliotheken aufsuchen oder in den Vorderen Orient reisen. Als infolge des Wirtschaftswunders Ende der 50er Jahre eine intensive Arbeitsmigration einsetzte und zahlreiche Muslime vor allem aus der Türkei nach Deutschland kamen, änderte sich kaum etwas. Der Islam war die Religion der Gastarbeiter, die, wenn überhaupt, nur am Rande zur Kenntnis genommen wurde, war der Aufenthalt der Gastarbeiter doch – wie bei Gästen üblich – als vorübergehend gedacht. Dies änderte sich mit dem Ende der Anwerbung von Gastarbeitern 1973. Die Gastarbeiter, die bereits in Deutschland arbeiteten, wollten bleiben und ihre Familien nachholen. Aus dem öffentlich nicht präsenten Gastarbeiterislam wurde allmählich der Islam in Deutschland mit Moscheevereinen, Kulturzentren und türkischen Lebensmittelläden. Im Jahr 2007 leben rund 3,5 Millionen Muslime in Deutschland, darunter 2,4 Millionen aus der Türkei, von denen inzwischen rund 20 % die deutsche Staatsbürgerschaft erworben haben. Der Islam ist damit nach den Katholiken mit 25,9 Millionen und den Protestanten mit 25,6 Millionen (2005) die drittgrößte Religionsgemeinschaft, die mit rund 2600 Gebets- und Versammlungsstätten, darunter 150 klassischen Moscheen, auch in der Öffentlichkeit präsent ist.

Richtig wahrgenommen wurde der Islam aber auch nach 1973 noch kaum. Das änderte sich erst mit dem 11. September 2001. Die Al Qaida-Attentate von New York und Washington rückten von einem auf den anderen Tag und mit bis dahin unvorstellbarer Brutalität die Möglichkeit eines Clash of Civilizations vor Augen. Und als sich herausstellte, dass das

*MANFRED SPIEKER, 1943 im München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982; lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften.*

Netz der Attentäter auch nach Deutschland reichte, zerann die Illusion, man lebe in Deutschland auf einer Insel der Toleranz, die eine konfliktfreie Zone garantiere.

Die beiden Kirchen in Deutschland haben den Islam nicht erst nach dem 11. September 2001 wahrgenommen. Sie haben sich lange davor – seit Anfang der 80er Jahre – und mehrfach zum Zusammenleben mit den Muslimen geäußert. Zuletzt veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) im September 2003 eine «Arbeitshilfe» zum Thema «Christen und Muslime in Deutschland»<sup>1</sup> und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) im November 2006 eine «Handreichung» zum gleichen Thema mit dem Titel «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland.»<sup>2</sup> Beide Texte reagieren auf das gesteigerte Interesse am Islam. Der Text der EKD nimmt auch Bezug auf den 11. September 2001. Beide Texte wollen aber nicht nur über den Islam informieren, sondern auch Wege zu einer guten Nachbarschaft ebnen. Der Text der DBK geht noch einen Schritt weiter. Er orientiert sich nicht nur an einer guten Nachbarschaft, sondern fragt darüber hinaus auch nach den Möglichkeiten eines gemeinsamen Zeugnisses für Gott als Schöpfer und Richter in einer Welt, «die durch eine zunehmende Marginalisierung von Religion geprägt ist». Es sei eine Notwendigkeit, «sich gemeinsam auf die Suche nach der je größeren Wahrheit zu machen». Christen und Muslime seien «Partner für das Wohl der Menschheitsfamilie» (Z. 264).

In einem konzilianten Ton beschreibt der Text der DBK ausführlich die Geschichte, die Spaltungen und die verschiedenen Rechtsschulen des Islam, seine nationalen Ausprägungen und Organisationen in Deutschland, die Inhalte des Glaubens und auch jene Aspekte in Religion und Kultur der Muslime, die die Integration in eine westliche Gesellschaft und einen säkularen Staat erschweren oder gar blockieren. Hier wird der konziliante Ton allerdings zur Falle. Wenn die Aspekte des Islam erörtert werden, die seine Vereinbarkeit mit einem säkularen Staat erschweren, sei es das Verhältnis von Scharia und Grundgesetz, die Religionsfreiheit, die Stellung der Frau oder der Dschihad, dann scheut der Text der DBK die eigene Stellungnahme. Er referiert Meinungen und lässt offen, ob er sie als korrekt oder als falsch betrachtet. Er will ganz offenkundig die gute Nachbarschaft nicht durch kritische Urteile gefährden.

Der Text der EKD ist in diesen Punkten klarer. Er scheut nicht die Konfrontation. Er will nicht gute Nachbarschaft auf Kosten der Klarheit. Er lässt die «gemeinsamen Herausforderungen», vor die Christen und Muslime in Deutschland angesichts der Skepsis gegenüber allen Religionen gestellt sind, nicht unerwähnt. Aber er legt den Akzent mehr auf das Nebeneinander als auf die Gemeinsamkeit des Glaubenszeugnisses. «Der evangelischen Kirche wäre es willkommen, wenn der Islam ... als humanisierende Kraft

in dieser Gesellschaft wirksam würde ... Es ist eine Aufgabe von Christen wie von Muslimen, den jeweiligen Glauben so zur Geltung zu bringen, dass ihre Menschlichkeit und Verantwortung vor Gott gefördert wird» (S. 23). Es ist zwar von gemeinsamen Herausforderungen, aber nicht vom gemeinsamen Glauben die Rede und die Hoffnung auf die humanisierende Kraft des Islam verbleibt im Konjunktiv. Der Koordinierungsrat der Muslime, ein Zusammenschluss von vier muslimischen Dachverbänden in Deutschland, hat diese Schrift zum Anlass genommen, die EKD heftig zu kritisieren und ein für Februar 2007 geplantes Treffen mit dem Rat der EKD abzusagen. Für ein am 30. Mai 2007 dann doch zustande gekommenes Treffen, bei dem die Differenzen aber nicht ausgeräumt werden konnten, veröffentlichte er eine eigenen Stellungnahme zum Text der EKD, dessen Autoren er vorwarf, damit das Vertrauen zu «zerrütten».<sup>3</sup>

### 1. Scharia und Grundgesetz

Zentraler Prüfstein für das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen nicht nur in Deutschland, sondern in jeder Gesellschaft ist die Anerkennung der säkularen Rechts- und Verfassungsordnung, mithin die Trennung von Religion und Politik. Diese Trennung aber gibt es für den Islam nicht. Die Scharia, das islamische Recht, kennt nur die Einheit von Glaubens- und Rechtsordnung. Sie regelt die Beziehungen des Einzelnen zu Gott, zur Umwelt, zur Familie, zu Gesellschaft und Staat (Z. 154). Sie besteht aus den im Koran, in den Sprüchen des Propheten und in der Überlieferung enthaltenen Regeln für das religiöse und zivile Leben. Gott gilt als der einzige Gesetzgeber. Für einen souveränen irdischen Gesetzgeber ist kein Platz. Der «Rat der Glaubenswächter» steht über dem Parlament.

Während der Text der EKD das Konfliktpotential der Scharia im Strafrecht, im Ehe- und Familienrecht sowie in den Grundrechten deutlich zur Sprache bringt und die Unvereinbarkeit von Scharia-Gerichten mit dem freiheitlichen Staat des deutschen Grundgesetzes betont (S. 35), bleibt der Text der DBK in einer unangemessenen Zweideutigkeit. Er stellt einerseits zwar fest, dass sich das traditionelle islamische Staatsideal nicht mit demokratischen Grundsätzen verträgt (Z. 181). Er behauptet andererseits aber, dass Muslime, die «unter Berufung auf die Religionsfreiheit auf dem Rechtswege für die Durchsetzung schariarechtlich begründeter Forderungen streiten, ... einen Beitrag für die Integration des Islam in eine diesem bislang fremde Rechtsordnung leisten» (Z. 316). Diese Behauptung ist nicht haltbar. Wenn die Scharia mit dem Grundgesetz unvereinbar ist, dann ist der Kampf um ihre Anerkennung ein Kampf gegen das Grundgesetz. Der Text der DBK weist zwar darauf hin, dass «manche Nichtmuslime» fürchten, dass eine Anerkennung des Grundgesetzes, die mit der Scharia begründet wird,

letztlich nur der Transformierung des Grundgesetzes diene, aber er lässt offen, ob er die Furcht der «Nichtmuslime» für begründet hält.

Eine unterschiedliche Bewertung erfährt in beiden Texten auch die «Islamische Charta», die der Zentralrat der Muslime in Deutschland am 20. Februar 2002 veröffentlichte. Darin anerkennen die Muslime das Grundgesetz als lokale Rechtsordnung, an die sich zu halten das islamische Recht «Muslime in der Diaspora» verpflichtet.<sup>4</sup> Während der Text der DBK dies als «wichtigen Fortschritt» im Sinne der Anerkennung des säkularen Rechtsstaates bewertet, ist der Text der EKD viel zurückhaltender: «Diese Charta enthält zwar ein grundsätzlich positives Bekenntnis zur Demokratie des Grundgesetzes, weist aber eine Reihe von Einschränkungen und Unklarheiten auf, so dass die Grundfrage des Verhältnisses von islamischen und säkularen Ordnungsvorstellungen weder theologisch noch politisch befriedigend beantwortet wurde (S. 103; vgl. auch S. 23). Diese Zurückhaltung wird der Relativierung des Grundgesetzes als «lokaler» Rechtsordnung für Muslime «in der Diaspora», an die sich zu halten das islamische Recht, also die Scharia, gebietet, eher gerecht als das Lob im Text der DBK.

## 2. Rechtsstellung des Islam in Deutschland

Kirchen und zahlreiche andere Religionsgemeinschaften haben in Deutschland den Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Dies ist eine deutsche Besonderheit, die zum Ausdruck bringt, dass die Kirchen nicht wie zum Beispiel in Frankreich den Rechtsstatus eines privaten Vereins, sondern den einer öffentlich-rechtlichen Institution haben. Dieser Körperschaftsstatus ermöglicht es den Kirchen, ihre eigenen Angelegenheiten autonom zu regeln und doch zugleich Partner des freiheitlichen Staates zu sein. Sie üben gegenüber ihren Mitgliedern quasi-hoheitliche Funktionen aus, können Steuern erheben, die eigene Verwaltung, die Ämter und Ausbildungswege unabhängig gestalten und die Präsenz der Religion auch im Bildungsbereich, in der sozialen Fürsorge und in staatlichen Einrichtungen sicherstellen. Die Verleihung dieses Körperschaftsstatus' ist an mehrere Voraussetzungen gebunden: das Vorhandensein einer Struktur mit autorisierten Vertretern und eindeutigen Mitgliedschaften, die Anerkennung der Verfassung, allgemeine Rechtstreue sowie aktives Engagement für das Gemeinwohl. Die Kirchen- und Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts haben, genießen, so erklärt der Text der EKD, nicht Privilegien, sondern unabhängige Wirkungsmöglichkeiten, «deren Gebrauch ebenso der ganzen Gesellschaft wie ihnen selbst zugute kommt» (S. 80).

Mehrere islamische Vereinigungen streben nach diesem Rechtsstatus und beklagen, dass er ihnen bisher nicht gewährt wurde. Die Texte beider

Kirchen erörtern dieses Begehren islamischer Vereinigungen ausführlich und mit dem gleichen Ergebnis, dass nämlich die Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus' nicht gegeben seien. Auch wenn es, wie der Text der EKD feststellt, «nicht im Interesse der Kirche» liegt, «dass Muslimen und anderen Religionsgemeinschaften dieser Status versagt wird» (S. 79), so sehen doch beide Kirchen keine Möglichkeit, dass islamische Vereinigungen als Träger von Körperschaftsrechten in ein Kooperationsverhältnis zum säkularen Staat mit gegenseitigen Rechten und Pflichten treten (Z. 518 / EKD-Text S. 80). Der Text der EKD warnt darüber hinaus vor Veränderungen der Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus' in Richtung eines Körperschaftsstatus' «light», um ihn für islamische Organisationen passend zu machen. Es dürfe keine «religionsbedingte Befreiung von den zu beachtenden Erfordernissen geben» und Organisationen, die kein Engagement für das Gemeinwohl zu bieten haben, sondern eher Anlass zu der Vermutung geben, «integrations- und demokratieabträgliche Aktivitäten zu entfalten, sollten den Status nicht erhalten» (S. 80f.).

### 3. Menschenrechte

Die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen bildet, so die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948, «die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt». Das deutsche Grundgesetz vom 23. Mai 1949 übernahm diese Proklamation nahezu wortgleich in Art. 1. Inzwischen gibt es auch eine Reihe islamischer Menschenrechtserklärungen, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 19. September 1981, die von den Mitgliederstaaten der Organisation Islamische Konferenz verabschiedete Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam vom 5. August 1990 und die von der Liga der arabischen Staaten verabschiedete Arabische Charta der Menschenrechte vom 15. September 1994.<sup>5</sup> Alle Erklärungen relativieren die Menschenrechte jedoch durch die Überordnung der Scharia nicht nur in einzelnen Menschenrechten wie dem Recht auf Leben, dem Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit, dem Recht auf religiöse Freiheit, dem Recht auf Gründung einer Familie und auf Aufenthaltsfreiheit, sondern auch durch Generalklauseln, wie sie die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam in den Artikeln 24 und 25 enthält: «Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia» (Art. 24) und «Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Erklärung oder Erläuterung eines jeden Artikels in dieser Erklärung» (Art. 25). Da die Scharia weder ein Recht auf Religions- und Meinungsfreiheit, noch auf Gleichheit unabhängig vom

Geschlecht, noch auf körperliche Unversehrtheit kennt und für den Abfall vom Islam die Todesstrafe vorsieht, machen derartige Einschränkungen die islamischen Menschenrechtserklärungen wertlos.

Die Texte der beiden Kirchen reagieren auf diese Menschenrechtserklärungen sehr verschieden. Während die EKD mit der gebotenen Klarheit auf die Einschränkungen hinweist, gibt der Text der DBK der Freude seiner Autoren Ausdruck, dass der Begriff der Menschenrechte «allmählich auch unter Muslimen eine Schlüsselstellung einzunehmen beginnt» (Z. 309). Gewiss enthält dieser Text auch Vorbehalte. Die islamischen Menschenrechtserklärungen würden «zentralen Begriffen einen Sinn zuschreiben», der mit jenem der UNO-Menschenrechtserklärung «nicht deckungsgleich» sei. (Z. 309) und ihre ständigen Verweise auf die Scharia stellten ein «Hindernis» dar (Z. 310). Aber diese Vorbehalte bleiben nicht nur blass, sie werden auch gleich wieder relativiert. Man müsse nämlich anerkennen, «dass wir es bei diesen Erklärungen mit wesentlichen Werten zu tun haben» (Z. 310). Diese Würdigung der islamischen Menschenrechtserklärungen ist derart unangemessen, dass sie einer Verleugnung der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, aber auch der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit und der katholischen Soziallehre gleichkommt, deren Aussagen über die Menschenrechte gebieten festzustellen, dass der Islam universal gültige Menschenrechte eben nicht anerkennt. Der Text der EKD scheut sich demgegenüber nicht zu unterstreichen, dass «die Höherordnung des religiösen Gesetzes», eben der Scharia, bedeutet, «dass von der Offenbarung des Islam unabhängige – säkular begründete – oder sogar zu ihr im Widerspruch stehende Menschenrechte nicht gewährt werden» (S. 36).

#### *a. Leugnung der Religionsfreiheit*

Dass der Islam das Recht auf Religionsfreiheit nicht kennt, ist keine Behauptung böswilliger Kritiker, sondern theoretisch wie praktisch vielfach belegtes Faktum. Die viel zitierte Sure 2,256 «In der Religion gibt es keinen Zwang», die dem Kritiker in der Regel entgegengehalten wird, bezieht sich allein auf die Rechte von Nichtmuslimen, genauer von Juden und Christen in islamischen Herrschaftsgebieten. Deren Religionsausübung wird geduldet – wenn auch nur in privatem bzw. kirchlichem Rahmen und mit eingeschränkten bürgerlichen Rechten. Auf die Missionierung der Muslime und auf Abfall vom Islam aber steht die Todesstrafe. Eine willentliche Abkehr vom Islam ist nach der Scharia «kein privater Religionswechsel, sondern ein politischer Akt des Staats- oder Hochverrats», so der Text der EKD, der auch darauf hinweist, dass sich der Koran selbst «nur recht allgemein» über den Abfall vom Islam äußert, dass aber die Überlieferung wesentlich schärfer formuliert, eine Überlieferung, die sich auf Hadithe, also Aussprüche

Mohammeds stützt, darunter den Ausspruch «Wer seine Religion wechselt, den tötet» (S. 37).

Die Texte der EKD und der DBK sind sich, wenn es um die Religionsfreiheit geht, in drei Punkten einig: dass die Scharia dieses Recht nicht kennt, dass Christen und andere Nichtmuslime in keinem islamischen Land volle Religionsfreiheit genießen und dass Muslime in Deutschland die Religionsfreiheit nicht für die Verbreitung von Überzeugungen in Anspruch nehmen können, «die die Legitimität des säkularen Staates mit religiösen Begründungen verneinen oder nur eingeschränkt gelten lassen» (Z. 531, vgl. auch Z. 218; EKD-Text S. 28). In zwei Punkten unterscheiden sich die Texte jedoch, in der Betonung des Missionsauftrages und in der Relativierung der Kritik an der fehlenden Religionsfreiheit im Islam. Dass zum christlichen Glauben auch die Pflicht zur Mission gehört, wird allein vom Text der EKD unterstrichen. Es sei die Mission der Kirche, «die Botschaft von Gottes Rechtfertigung aller Welt auszurichten». Mission sei «mehr als respektvolle Begegnung. Sie umfasst das Zeugnis vom dreieinigen Gott, der den Menschen durch Jesus Christus zu wahrer Menschlichkeit befreit. Es ist für die evangelische Kirche ausgeschlossen, dieses Zeugnis zu verschweigen oder es Angehörigen anderer Religionen schuldig zu bleiben» (S. 15). Die Kritik an der fehlenden Religionsfreiheit im Islam wird im Text der DBK auf unangemessene Weise relativiert durch die selbstkritische Feststellung, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit «auch in der Christenheit eine historisch noch junge Erscheinung ist und zeitweilig gegen den Widerstand der großen Kirchen erkämpft werden musste» (Z. 520). Diese Relativierung übersieht, dass es in der Frage der Religionsfreiheit zunächst um die Position der Religion selbst und nicht um das Versagen der Anhänger dieser Religion geht. Von Christus aber sind keine Aussagen überliefert, die zu töten, die von ihm abfallen oder ihm erst gar nicht folgen. Die Relativierung kritischer Aussagen über den Islam durch die Attitüde des «Wir sind auch nicht besser» oder «Wir sind mitschuldig, dass der Islam so geworden ist, wie er ist», die auch bei einigen anderen Punkten festzustellen ist, fördert weder die gute Nachbarschaft noch den Dialog zwischen Christen und Muslimen.

#### b) Diskriminierung der Frau

Dass auch das Grundrecht auf gleiche Rechtsstellung unabhängig vom Geschlecht für den Islam keine Geltung hat, ist ebenfalls nicht die Behauptung böswilliger Kritiker, sondern theoretisch wie praktisch belegtes Faktum. Die Frau wird vielfach diskriminiert in der Zulassung der Polygamie, im islamischen Ehe-, Familien-, Scheidungs- und Sorgerecht, im Erb- und Prozessrecht. Die meisten dieser Diskriminierungen sind bereits im Koran verankert, die Polygamie in Sure 4,3; die Benachteiligung im Erbrecht in

Sure 4,11; im Prozessrecht in Sure 2,282 und im Eherecht in Sure 4,34, die den Mann nicht nur als der Frau überlegen bezeichnet, sondern ihm auch noch ein Züchtigungsrecht gegenüber der Frau einräumt: «Die Männer sind den Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den anderen gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihres Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet – warnet sie, verbannet sie in die Schlafgemächer und schlagt sie».

Beide Texte lassen an der Diskriminierung der Frau im Islam keinen Zweifel (Z. 246–252; EKD-Text S. 39–41, 53f.). Sie nennen auch die einschlägigen Suren, die diese Diskriminierung begründen, wobei der Text der DBK allerdings bei der Wiedergabe der Sure 4,34 nur die Hälfte zitiert und das Züchtigungsrecht des Mannes verschweigt (Z. 248). In einem späteren Abschnitt über die «Ehe zwischen Katholiken und Muslimen», in dem er dann doch noch die ganze Sure zitiert, beeilt er sich hinzuzufügen: «Ob es zu entsprechenden Übergriffen kommt oder nicht, entscheidet sich in der Realität nicht primär an dem Züchtigungsrecht, das die Scharia im Anschluss an den Koran dem Manne traditionell einräumt, sondern am Maß der Kultiviertheit und der Harmonie, das die Partner erreicht haben» (Z. 380). Es scheint den Autoren des Textes peinlich zu sein, sich auf die anstößigen Stellen des Korans oder der Scharia einzulassen und sie ohne Schönfärberei zu diskutieren. So überrascht es auch nicht mehr, dass sie nach der Aufzählung einer Reihe von Diskriminierungen der Frau plötzlich feststellen, diese hätten mit dem Koran nichts zu tun, seien vielmehr eine Folge der «rund um das Mittelmeer verbreiteten gesellschaftlichen Konventionen älteren Ursprungs» (Z. 168) bzw. des «dort bereits bestehenden Patriarchalismus» und im Übrigen auch in Kultur und Theologie der vom Christentum geprägten Völker, insbesondere in den Paulusbriefen an die Epheser und die Korinther, zu finden. «Man wird bei verständiger Bewertung kaum zu der Behauptung kommen, solche die Frau nach unserem heutigen Verständnis diskriminierenden Rechtsbestimmungen seien von Koran und Sunna im Verbreitungsgebiet des Islam verursacht worden. Sie haben jedoch einen dort bereits bestehenden Patriarchalismus, verbunden mit einer Zurücksetzung der Frau, mit dem Anschein des Gottgewollten umgeben und dadurch ohne Zweifel nachhaltig verfestigt» (Z. 253). Diese Relativierung der Kritik wird der Scharia so wenig gerecht wie die Suggestion, bei den Christen sei es auch nicht besser. Demgegenüber kommt der Text der EKD der Wahrheit doch viel näher, wenn er einerseits feststellt, «dass nicht alle Benachteiligungen von Frauen in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ursächlich dem Islam zuzurechnen sind», andererseits aber zugleich festhält, dass «die Schariagesetzgebung zum Ehe- und

Familienrecht tatsächlich ein Rechtsgefälle mit sich (bringt), das den Mann deutlich bevorzugt und die Frau diskriminiert».

#### 4. Dschihad

Der 11. September 2001 und die ihm folgenden Attentate in zahlreichen europäischen, afrikanischen und asiatischen Ländern haben das Thema Islam und Gewalt zu einem Dauerbrenner gemacht. Die Papiere der DBK und der EKD widmen sich ihm ausführlich. Auch wenn der Text der DBK mit Recht erklärt, dass der Dschihad keine sechste Säule des Islam ist (Z. 142) und als «großer Dschihad» zunächst einmal «der Kampf jedes Gläubigen gegen die niedrigen Regungen der eigenen Seele» ist (Z. 146), und der Text der EKD darauf hinweist, dass der Koran «häufig von der Güte und Barmherzigkeit Gottes spricht» (S. 19) und eine Reihe von «Gewalt begrenzenden» Suren enthält (S. 43), so lassen beide Texte doch keinen Zweifel daran, dass der Koran – in Sure 9,5 und 9,29 – dazu aufruft, «die Ungläubigen aktiv zu bekämpfen und, falls sie sich nicht ergeben und Muslime werden, zu töten» (Z. 142), und dass «Gewalt legitimierende Aussagen (wie Sure 2,190-194; 4,76; 4,89; 9,5; 9,14-15 und andere) sehr viel häufiger vorkommen» (S. 43).

Der Text der DBK relativiert allerdings die Pflicht zum Dschihad gegen die Ungläubigen – den so genannten kleinen Dschihad – als Teil eines «vor-modernen islamischen Staatsverständnisses» (Z. 143), von dem sich die Muslime heute «weitgehend gelöst» hätten (Z. 150). Außerdem sei er «keine individuelle Pflicht eines jeden Muslim. Es genügt, wenn die Staatsführung dafür Sorge trägt, dass er weitergeht» (Z. 143). Die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart würden darüber hinaus «nur noch den defensiven Charakter des Dschihad für erlaubt erklären» (Z. 148). Die daran anknüpfende kritische Frage ist für den Text der DBK geradezu kühn: es bleibe das Problem, «wie eigentlich der Verteidigungsfall genau definiert wird. Man trifft auf sehr weite Fassungen der legitimen Anlässe zur militärischen Verteidigung» (Z. 148). Auch die Aufforderung an die Muslime, die behaupten, der Islam sei eine friedfertige Religion, sie müssten sich und anderen Rechenschaft darüber geben, «warum sie so denken, obwohl manche Koranverse eine andere Sprache sprechen» (Z. 150), verrät geradezu mutige Distanz.

Die muslimischen Selbstmordattentäter werden in beiden Texten mit Recht mit dem Koran in Verbindung gebracht, verheißt er doch in Sure 3,169; 2,14 und 22,58 den im Dschihad Gefallenen, «nach islamischer Terminologie Märtyrer», den unmittelbaren Zugang zum Paradies (Z. 142, EKD-Text S. 44). Weder der Text der EKD noch der der DBK weist allerdings auf Sure 4,95 hin, die die wohl stärkste Motivation für Selbstmord-

attentäter enthält, weil sie denen, die im Kampf für Allah sterben, nicht nur den unmittelbaren Zutritt zum Paradies einräumt, sondern dort auch noch den Vorzug vor denen, die «daheim sitzen». Der Text der EKD lehnt die Vorstellung muslimischer Selbstmordattentäter schließlich noch aus einem eschatologischen Grund ab: Sie wollten «das Gericht durch ihren Märtyrertod in der Hoffnung umgehen..., dass ihre Tat ihnen direkt die Tore des Paradieses öffnet» (S. 20). Dies widerspricht der Vorstellung von einem richtenden Gott, vor dem sich jeder Gläubige verantworten muss – auch nach dem Islam. Der Neigung zur Relativierung jeder kritischen Anfrage kann sich der Text der DBK auch bei den Selbstmordattentätern nicht ganz enthalten. Deren Hass gehe «wohl mindestens ebenso sehr auf politische und soziale Ursachen zurück wie auf religiöse». Soziale Missstände, Repression und Korruption seien an der sektiererischen Mentalität dieser Gruppen ebenso schuld wie «bis heute spürbare Folgewirkungen europäischer Kolonialherrschaft» und eine «die westlichen Industrienationen begünstigende Weltwirtschaftsordnung» (Z.152).

##### 5. *Christen und Muslime*

Die Kritik am Islam, die der Text der EKD enthält, hat den Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht erleichtert. Dennoch war diese Kritik notwendig. Klarheit in der Problembeschreibung ist eine Voraussetzung für die Lösung des Problems. Klarheit im Sehen ist eine Bedingung gerechten Handelns sowie eines Dialogs, der zu einer guten Nachbarschaft führen will. In der Beschreibung der Probleme der Scharia ist der Text der EKD hilfreicher als jener der DBK, der viele Probleme, sobald er sie nur benannt hat, auch schon wieder relativiert. Die Unterscheidung zwischen dem Irrtum und den Irrenden, die Papst Johannes XXIII. Anfang der 60er Jahre seinem Dialog mit Vertretern kommunistischer Länder zugrunde legte,<sup>6</sup> hätte den Autoren des Textes der DBK ein Leitfadens sein können, der sie vor den unangemessenen Relativierungen hätte bewahren können. Die Beschreibung der Probleme kann gewiss nur der Anfang und nie das Ende des Dialogs sein. Dieser Dialog ist notwendig. Er umfasst verschiedene Ebenen, zunächst die Ebene des Alltags, d. h. das Zusammenleben in der Gesellschaft, im Betrieb, in Schulen und Krankenhäusern, dann die politische und globale Ebene der gemeinsamen Verantwortung für Frieden und Gemeinwohl, schließlich die Ebene der theologischen Experten und des Austausches geistlicher Erfahrungen.<sup>7</sup> Auf allen Ebenen wird der Dialog erleichtert, wenn er einem Rat im Text der DBK folgt, der Christen und Muslime auffordert, sich bewusst zu machen, dass «ein wesentliches drittes Element, das die Begegnung mitbestimmt und prägt, neben den beiden Glaubensüberzeugungen immer auch der religionsneutrale Rechtsstaat bzw.



die säkular strukturierte Gesellschaft» ist, und dass «nicht die Religionszugehörigkeit, sondern die säkular begründete Rechtsordnung...den Rechtsstatus des Menschen (definiert)» (Z. 312). Diesen Rat zu befolgen, fordert gewiss von den Muslimen mehr als von den Christen, die seit zwei Jahrhunderten durch die harte Schule der Säkularisierung gegangen sind. Diese säkular begründete Rechtsordnung ist die «Grundlage sowohl der eigenen Religionsfreiheit als auch des gleichberechtigten Zusammenlebens verschiedener Religionen» (Z. 318). Sie ist die Bedingung guter Nachbarschaft.

ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen, Heft 172), Bonn 2003. Im folgenden werden die Ziffern der Schrift im Text genannt.

<sup>2</sup> *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD-Texte 86, Hannover 2006.

<sup>3</sup> Profilierung auf Kosten der Muslime. Stellungnahme des Koordinierungsrates der Muslime zur Handreichung «Klarheit und gute Nachbarschaft» der EKD vom 24.5.2007, Abschnitt XII, in: [http://islam.de/8443\\_print.php](http://islam.de/8443_print.php). Zu dem Treffen am 30.5.2007 vgl. Dialog der Religionen ohne Ergebnis, in: FAZ vom 1.6.2007.

<sup>4</sup> Islamische Charta: Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft vom 20.02.2002, Punkte 10 und 11, in: [http://zentralrat.de/3055\\_print.php](http://zentralrat.de/3055_print.php)

<sup>5</sup> Alle drei Erklärungen sind abgedruckt in: *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, 4. Aufl., Bonn 2004, 546-574.

<sup>6</sup> JOHANNES XXIII, *Pacem in Terris* 158.

<sup>7</sup> Manfred SPIEKER, *Gehet hinaus in alle Welt. Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs*, in: Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO 35. (2006) 268-280.



JÖRG SPLETT · OFFENBACH

## GLAUBE UND VERNUNFT

*Zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.*

Es soll hier um die eigentlichen Thesen BENEDIKTS gehen, nicht um gezielte Missverständnisse mit ihren unannehmbaren Folgen.

### I. DIE REDE

Die Einleitung wirft einen Blick zurück auf die Universität im Jahre 1959 (Bonn). Zwar soll sich da ein Kollege gewundert haben, dass zwei Fakultäten mit etwas beschäftigt seien, was es nicht gebe: Gott. Aber «dass es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten.»<sup>1</sup>

Als Überleitung folgt das berühmt-berüchtigte Zitat aus dem Streitgespräch Kaiser MANUEL II. PALAEOLOGOS von (wohl) 1391.<sup>2</sup> – «Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider» (74). – «Ist es nur griechisch zu glauben, dass vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?» (75). BENEDIKT verweist auf den Anfang des Johannes-Evangeliums und erinnert an die Berufung des Paulus aus Asien nach Mazedonien (Apg 16,6-10). Die Selbstkundgabe aus dem Dornbusch führt zu einer Aufklärung, «die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. Ps 115)» (76). Darum ist auch die Septuaginta, statt bloß eine Übersetzung, «ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte», in dem sich die Begegnung von biblischem Glauben und griechischem Denken «auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.»

*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.*

»Der Redlichkeit halber« wird angemerkt, dass sich im Spätmittelalter Tendenzen zur Aufspaltung dieser Synthese entwickelt haben, bei DUNS SCOTUS beginnend. «Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, dass auch unserer Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben» (77). Demgegenüber hat der kirchliche Glaube an der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf festgehalten. «Gott wird nicht göttlicher dadurch, dass wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat», so sehr seine Liebe gewiss unser Erkennen übersteigt. – «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» (78).

Dem steht – seit Beginn der Neuzeit – die Forderung nach Enthellenisierung des Christentums entgegen. BENEDIKT markiert hier «drei Wellen»: 1. die Reformation des 16. Jahrhunderts, 2. die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, 3. gegenwärtige Programme, hinter jene erste Inkulturation des Christlichen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments zurückzugehen.

Das *Sola Scriptura* soll den Glauben aus der Fremdbestimmung durch die Metaphysik befreien. Aus diesem Programm heraus hat radikalierend KANT erklärt, das Denken beiseite schaffen zu müssen, um dem Glauben Platz zu machen. Dabei hat er «den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen» (79).

Für die zweite Welle steht ADOLF VON HARNACK:<sup>3</sup> Er fordert, den Kult zugunsten der Moral abzuschaffen, die Lehre von Christi Gottheit und der Trinität zu verabschieden und Theologie «wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich» (80) zu betreiben, wobei die KANTSCHEN Selbstbeschränkung der Vernunft vom naturwissenschaftlichen Denken her nochmals radikalisiert worden ist, in einem Zusammenspiel von mathematischem Platonismus und Empirismus. Wird solche Wissenschaftlichkeit zur Norm, dann bleibt nicht nur «vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrig» (81), sondern «der Mensch selbst [wird] dabei verkürzt».

Was schließlich heutige Programme einer direkten Inkulturation des Neuen Testaments angeht, so gibt es gewiss «Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung» (82)

Das heißt mitnichten, wir sollten «wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden» (82). Es geht vielmehr «um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs». Darum gehört Theologie an die Universität. Und auch für den interkulturellen Dialog greift die Berufung auf eine positivistische Vernunft zu kurz. «Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen» (83). Angesichts der Wahrheitsresignation im Westen erklärt der Papst: (84): «Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Vernunft in den Disput der Gegenwart eintritt.»

## II. REAKTIONEN

Ausgespart bleiben, wie gesagt, die Stellungnahmen zur Islamkritik, ob rabiat von islamischer Seite oder diplomatisch vonseiten westlicher Intellektueller in den Medien. Ausgespart bleiben auch Wortmeldungen von Wissenschaftlern, die das Recht in Anspruch nehmen, sich innerhalb ihrer Wissenschaft auf deren Blickweise und Methodik zu beschränken, einschließlich «wissenschaftlicher» Philosophen und Theologen.<sup>4</sup> Ich sehe nicht, wo der Papst sie deswegen kritisiert. Seine Hinweise gelten<sup>5</sup> einem unausgewiesenen Basis- oder unausweisbaren Gesamtanspruch solchen Zugangs.

1. Begonnen sei mit einer «unmittelbar nach dem Papstbesuch» vorliegenden innerkirchlichen (oder doch überkirchlich-christlichen?) Reaktion, dem Kommentar im vielgelesenen *Christ in der Gegenwart* (CiG, Nr. 39/06). Dort wertet das Redaktionsmitglied MICHAEL SCHROM die Rede als «eine sehr anregende, aber bisweilen doch recht monokausal wirkende Sicht der Dinge.»<sup>6</sup> Die Reformatoren hätten sich nicht an der Vernünftigkeit des Glaubens, sondern an der erlebten «Unvernünftigkeit» von Ablassglauben und purem Sakramentalismus gestört. Das *sola scriptura* sollte in erster Linie eine Reinigung bewirken, nicht die Philosophie aus der Religion vertreiben. Die liberale Theologie habe entscheidende Einsichten gewonnen – «bei allem, was man als Verlust bedauern kann».

Da BENEDIKT solcher Belehrung nicht bedarf: was wird durch sie an seinen Aussagen zum Thema *Glaube – Vernunft* korrigiert?<sup>7</sup> Geradezu bestätigt sehe ich den Papst, wenn SCHROM sich gegen ihn auf die «Erfahrung der Abwesenheit Gottes, seines Nicht-Eingreifens, seiner vermeintlichen Gleichgültigkeit gegen Unrecht und Leid, seiner Nicht-Erfahrbarkeit in den Dingen des Alltags» beruft. Was, meint der Autor, hätten die Gläubigen früherer Zeiten, etwa im 30jährigen Kriege erfahren? Vollends klar werden «die Dinge», wenn er schließlich das Fehlen eines Falsifikationsprinzips für den Glauben bemängelt. Glaube ist für ihn also eine Hypothese bzw. ein Hypothesennetz, mithin bloße Theorie.<sup>8</sup>

2. Deutlich reformatorisch-kirchlich sodann die Wortmeldung von Bischof WOLFGANG HUBER in der FAZ.<sup>9</sup> Er setzt mit SCHLEIERMACHER ein, der auf vielen Feldern zu erweisen suchte, «dass Vernunft und Glaube grundsätzlich zusammengehören». Trotz LUTHERS Rede von der «Hure Vernunft» verweist HUBER auf die theologische Literatur des 17. Jahrhunderts. «Ästhetisierung und Politisierung der Religion lassen keine der drei großen Überlieferungsformen des christlichen Glaubens... unberührt.» Besonders bedrohlich sei dies aber für den Protestantismus, der sich als eine Kirche der Freiheit versteht und sich darum in besonderer Weise auf ANSELMS *Credo ut intelligam* beruft. – KANT habe «nicht die Idee Gottes, sondern die Reichweite der Erfahrungswissenschaften eingeschränkt. Die Versuche, Gott als notwendige Ursache aus den Gesetzen der Welt abzuleiten, werden damit hinfällig.»<sup>10</sup>

Gegen «die verbreitete Rede vom ‹Postulatengott›» heißt es: «Im Sinne KANTS ist Gott der umfassende Horizont jeglichen Tuns, auch für das theoretische Nachdenken.» Zu BENEDIKTS Wort vom Fragmentstück, auf das er den Glauben durch «wissenschaftliche» Theologie reduziert sieht, zitiert der Bischof 1 Kor 13,12f. Doch gab es Verengungen, auf die KARL BARTH kritisch geantwortet hat. Was aber die Gewalt angeht, so gehört sie auch zur christlichen Geschichte, nicht nur bei der Mission, sondern schon im Umgang mit dem Einzelnen als mündigem Christen. «*Ich glaube*» beginnt das Glaubensbekenntnis, so sehr der Einzelne der Gemeinschaft bedarf.

Auch im Dialog mit dem Islam sind die dunklen Kapitel der Christenheitsgeschichte (Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit ...) anzusprechen. Der Artikel mündet in den Hinweis auf die Notwendigkeit ständiger Erneuerung: *ecclesia semper reformanda*.

3. Der Philosophiehistoriker KURT FLASCH<sup>11</sup> merkt zunächst kritisch an, dass einerseits Voluntarismus und negative Theologie im Islam nur eine Strömung unter mehreren waren, während sie andererseits im Christentum nicht erst um 1300 auftreten (er zitiert Röm 9,20: Wer bist du denn, dass du als Mensch mit Gott rechten willst?).<sup>12</sup>

Er spricht sodann den Mangel an Toleranz in der Kirchengeschichte an, von AUGUSTINUS über THOMAS bis zum Kampf der Päpste gegen die Religionsfreiheit. Über die teils dramatischen Diskussionen – «die vielleicht heftigste Debatte, die je in der Aula stattfand» (708) – unter den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils auf dem Weg zur Erklärung über die Religionsfreiheit kann man sich in den Konzilsbänden des LThK informieren.<sup>13</sup>

Ausführlichst befasst FLASCH sich mit dem unkorrekten KANT-Zitat, in dem man, anstatt «Wissen», «Denken» liest. Unstreitig ein Lapsus. Wissen bestimmt KANT als «ein sowohl subjektiv als objektiv zureichende[s] Fürwahrhalten».<sup>14</sup> Das Denken reicht weiter, eine Verstandestätigkeit, die Begriffe zu Urteilen, Urteile in Schlüssen zu neuen Urteilen verknüpft. Um

aber Erkenntnis zu werden, muss dies rein formale Tun sich auf Erfahrungsmaterial beziehen. – Auf Erfahrungsmaterial bezieht allerdings auch der Aquinate seine fünf Wege zur Gotteserkenntnis. Während nämlich KANT das Urteil als «Vereinigung von Vorstellungen» bestimmt,<sup>15</sup> und durch solch bloße Vereinigung natürlich nicht über die Erfahrungsebene hinausgelangt, gehört für die Tradition zum Urteil über die Begriffssynthese hinaus die einsichtige Sachverhalts-Behauptung (zur *propositio* von Subjekt und Prädikat tritt die *affirmatio*). Darum nennt GIOVANNI B. SALA in einem Leserbrief zu FLASCH die bemängelte Ersetzung «nebensächlich».<sup>16</sup> Ist für KANT «Denken soviel als Urteilen» (ebd.), dann wird verständlich, dass jemand, für den das Urteil der Ort von Wahrheit und Erkenntnis ist, es als Einschränkung des Urteilens wahrnimmt, wenn es nur eine Vorstellungssynthese sein soll: Einschränkung des Urteilens aber wäre KANTISCH eine des Denkens.<sup>17</sup>

Der Papst plädiert für den Vernunft- wie für den «Kirchen-» oder Offenbarungsglauben. Wir stehen bei einer konfessionellen Differenz. Den evangelischen Christen genügt als Vermittlung von Vernunft und Glaube die Abwehr einer glaubensfeindlichen Vernunft, dem Katholiken liegt an einer positiven Vermittlung. Darum reichen ihm weder die Herzensgründe PASCALS (der seinerseits angesichts seiner Patt-Situation auf die Wette zurückgreift) noch KANTS praktisches Postulat (auf das WILHELM G. JACOBS verweist), selbst wenn man es nicht so entschieden wie SALA (mit Verweis auf AA VIII 397 und XX 298) im Sinn des Als-ob lesen wollte.

4. Schließlich hat auch JÜRGEN HABERMAS Stellung genommen, in der NZZ vom 10. Februar 2007.<sup>18</sup> Er erinnert an die säkulare Totenfeier «ohne Amen» für MAX FRISCH in der Züricher Stiftskirche St. Peter, die er nicht als «schwieligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem» sehen will. Es gehe vielmehr um ein Gespräch, das zwei Voraussetzungen erfüllen müsse: «Die religiöse Seite muss die Autorität der «Natürlichen» Vernunft, also die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zur Richterin über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.»

Jerusalem und Athen gehören zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft, und die muss ihre Stellung zum «reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein» klären, womit HABERMAS sich sowohl gegen eine «unaufgeklärte Aufklärung» wendet wie gegen HEGELS Aufhebung der Religion in die Philosophie. Während die nachmetaphysische Vernunft mit dem in ihr selber brütenden Defaitismus und dem wissenschaftsgläubigen Naturalismus alleine fertig werden könne, komme sie auf praktischem Feld gegen



die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung nicht an. Sie begründet egalitär-universalistisch Moral und Recht; «ein Bewusstsein für das die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt,» aber vermag sie nicht «zu wecken und wachzuhalten».

Statt nun fundamentalistisch gegen die säkulare weltanschaulich neutrale Staatsmacht vorzugehen (oder auch sich an sie friedlich-schiedlich an- und einzupassen), hätte reflektierte Religion den Staat legitimierend mitzutragen – so wie dieser andererseits nicht bloß für Ruhe und Ordnung zu sorgen, sondern auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit positiv zu schützen hat (also den Säkularismus ablehnen muss).

Die Regensburger Vorlesung findet er nun zu modernitätskritisch. Die drei Wellen der Enthellenisierungsschübe, die BENEDIKT anspricht, sieht er anders. DUNS SCOTUS ebne den Weg zur modernen Naturwissenschaft, KANT den zur Autonomie als Basis von Recht und Demokratie, der Historismus mache sensibel für kulturelle Unterschiede und schütze «vor der Überverallgemeinerung kontextabhängiger Urteile». So seien sie nicht auszublenzen.

Natürlich gibt es «für die faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe». HABERMAS unterschlägt auch nicht, dass BENEDIKT die These abweist, «man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden». Gleichwohl, meint er, «stemmt [der Papst] sich gegen die Kraft der Argumente, an denen jene weltanschauliche Synthese [aus Metaphysik und biblischem Glauben] zerbrochen ist».

Doch war es wirklich die Kraft von Argumenten, an der sie zerbrach? War es die «moderne Wissenschaft», die «die selbstkritisch gewordene philosophische Vernunft zum Abschied von den metaphysischen Konstruktionen des Ganzen aus Natur und Geschichte genötigt» hat?<sup>19</sup> Das liest sich, als stünden wir in Wissenschaftstheorie und -geschichte noch bei KARL RAIMUND POPPER, vor dem «Paradigmenwechsel» durch THOMAS SAMUEL KUHN.

In einer Stellungnahme zu HABERMAS Beitrag schreibt ARMIN SCHWIBACH,<sup>20</sup> die Synthese sei tatsächlich – in Welt wie Kirche – zerbrochen. «In der Welt ist sie zerbrochen, weil der Mensch zum homo faber der Technik und der wissenschaftlichen Weltbemächtigung geworden ist. In der Kirche ist sie zerbrochen, weil die Sirenen der Verinnerlichung des Glaubens ihr Lied der ungeschichtlichen Unmittelbarkeit... angestimmt hatten und immer noch weiter singen. Benedikt XVI. will anderes: Er will, dass auf die Gründe des Zerbrechens geschaut wird. Er will kein Zusammenkleben von Scherben..., sondern einen neuen Aufbruch im Denken, der notwendig ein neuer Aufbruch im Glauben wird, und umgekehrt.»

## III. VERNÜNFTIGER GLAUBE

1. Zuerst scheint mir nötig, erneut über die unreflektierte Antithese von Glauben und Wissen aufzuklären.<sup>21</sup>

Glauben heißt natürlich nicht bloß ‚vermuten‘. Was schon deutlich wird, wenn man vom Verb zum Substantiv ‚der Glaube‘ übergeht. Im eigentlichen Sinn ist damit «eine *vorbehaltlose* Zustimmung und ein *unbedingtes* Fürwahrhalten» gemeint (JOSEF PIEPER).<sup>22</sup>

‚Wissen‘ als eine Grundgegebenheit lässt sich nicht leicht definieren. Es handelt sich um ein Wahrheitsverhältnis. Wenn ein wahrer Satz «sagt, was wirklich ist» (ARISTOTELES<sup>23</sup>), dann kann man eine Wahrheit aussprechen, ohne es zu wissen: «Die Zahl der Sterne ist (jetzt) gerade» – oder «... ungerade» (einer der beiden Sätze ist wahr<sup>24</sup>). Dem Wissenden aber ist *bekannt*, dass seine Aussage zutrifft. So formuliere ich: Wissen heißt, bezüglich eines Sachverhaltes sagen können, dass man sagen könne, was der Fall ist. – Woher dies Können stamme, muss für die *Definition* von Wissen ebenso wenig geklärt sein wie, ob man *beweisen* könne, dass man weiß – so wichtig derlei für die Frage werden mag, *ob* wirklich Wissen vorliegt.

Im Wort ‚Wissen‘ steckt die Wurzel *vid* – sehen (wie im griechischen *oída* – ich habe gesehen). Doch kommt man einzig durch Augenschein und eigene Ein-sicht zur Wahrheit?<sup>25</sup> – Nun unterscheidet auch der AQUINATE Glauben und Wissen. Er distinguert in seiner theologischen Summe (II-II, q. 4, a. 1) Glaube «a scientia et intellectu (Wissen und Einsicht)», weil durch diese etwas offenbar (*apparens*) werde, während der Glaube nicht(s) sieht. THOMAS bezieht sich natürlich auf die Glaubensbestimmung im Brief an die Hebräer (11,1) – die im Übrigen eher die Hoffnung trifft als den Glauben: «argumentum non apparentium – Beweis/Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht». Im Blick auf Sicht und Einsicht ist ihm selbstverständlich zuzustimmen. Nicht aber für Wissen als solches. – Sieht er das vielleicht auch darum anders, weil das lateinische *scientia* sowohl *Wissen* wie *Wissenschaft* meint? Und Wissenschaft zielt in der Tat auf ein Wissen, das sich methodisch ausweisen lässt.<sup>26</sup>

Aber kommt man zum Wissen allein durch eigenen Hin- und Einblick? Warum nicht auch durch das Wort eines verlässlichen Zeugen? ‚Glauben‘ gehört zur Wortgruppe von ‚lieb‘ und meint ursprünglich: für lieb halten, gutheißen, (sich) jemand anvertrauen. Ein Gläubiger ist jemand, der einem anderen Geld anvertraut hat. Im Wortsinn besagt ‚credere‘: cor dare – sein Herz geben.<sup>27</sup>

Der Vorzug des Sehens leuchtet im Sachbereich ein: Der Weg ist kürzer, wenn ich selber sehe, statt erst von einem Augenzeugen zu hören. Aber nicht immer gibt es diesen kürzeren Weg. Dem gemäß THOMAS<sup>28</sup>: «Der aufnehmende Verstand wird nur von zweien bewegt: von dem Objekt, das

ihm entspricht, also dem erkennbaren ‹Was-etwas-ist›... und vom Willen» Die Willensbewegung tritt dort ein, wo die Einsicht in die Sache selber fehlt, «so wenn jemand Menschenworten glaubt, weil es ziemlich und nützlich zu sein scheint». Es ist vernünftig, einem vertrauenswürdigen Menschen zu glauben, wenn man nicht die Möglichkeit hat, bestimmte Sachverhalte persönlich (im doppelten Wortsinn:) «inzusehen».

Aber der Glaube hat nicht nur dort seinen Ort, wo innerweltliche Daten und Wesensbezüge sich dem eigenen Einblick entziehen, sondern er wird gerade dort bedeutsam, wo uns zwar ein Zusammenhang und Verwiesensein begegnet, aber kein ‹Was-etwas-ist›, kein Objekt oder Datum, auf das sich die Verwiesenheit bezieht: dort, wo das Ziel des Wesensbezugs selber kein *eidos*, d. h. nicht eine ausgegrenzte Wesens-Gestalt besitzt – so dass man es als Nichts zu interpretieren versucht ist, obwohl es sich um die Ermöglichung jeglichen Etwas' handelt.

So geht es in der Metaphysik und bei «Gottesbeweisen» nicht um Einsicht in Zusammenhänge unserer Welt, sondern um die Selbstaufhebung des Weltlichen in seinen absoluten (Ab-)Grund hinein. HEGEL spricht hier bezeichnenderweise vom «Zu-Grunde-gehen» der Bestimmungen.<sup>29</sup>

In solchem Aufschwung wird vielmehr das Denken gerade «entbunden». Es ist nicht «exakt», und schon gar nicht «präzise»; besagt Exaktheit doch Beachtung der Ungenauigkeitsbreite, Präzision Zu- und Ausschnitt, während es hier um «Analogie» geht, und das besagt mitnichten «Ähnlichkeit» in vagem Mehr oder weniger, sondern wörtlich: «Entsprechung», ganzheitlich *treffende* Antwort. Bestenfalls ähnlich sind Beschreibungen; ein Name aber – oder eine glückende Metapher – trifft. In diesem Sinne gilt (dem bekannten Schluss-Wort des *Tractatus* entgegengehalten): «Eigentlich kann man nur dichten – alles andere ist ungenau.»<sup>30</sup> Das Gegenteil von Beliebigkeit also: Denken soll «streng» sein.

In der Tat sind metaphysische Argumente stets eine Weise von Glaubensvollzug, freilich im Sinn «philosophischen Glaubens» gemeint:<sup>31</sup> als Sicheinlassen auf die Transzendenz des Gegebenen wie der Vernunft und Freiheit selbst – aus ihren innerweltlichen Intentionen zum weltumgreifenden Ursprung. Glaube gemäß dem THOMAS-Zitat richtet sich auf innerweltliche Zusammenhänge, die mir selbst nicht zugänglich sind, so dass ich sie auf das Wort einer Autorität hin «annehmen» muss. Sie werden durch solches Glauben nicht einsichtiger, sondern entziehen sich mir nach wie vor. Philosophischer Glaube hingegen erbringt im Vollzug seiner selbst seine Evidenz und erweist so nicht bloß äußerlich, sondern «von innen» sein Recht.<sup>32</sup>

2. Glaube ist also – dem Glaubenden – ein Wissen. Und Wissen seinerseits ist ein Glauben – in dem schon oben (Anm. 16) zu *Kant* angesprochenen Sinn, dass es aus einer Urteils-Zustimmung hervorgeht.<sup>33</sup>

Was aber den Restaurationsverdacht angeht, der – in Zeiten eines grasierenden «Postismus»<sup>34</sup> – mit dem Zeitindex argumentiert, so hat schon vor Jahren ROBERT SPAEMANN im Briefwechsel mit HABERMAS – zur Frage möglicher Metaphysik – geschrieben:<sup>35</sup> «Es gehört ja zu den Merkmalen eines zwanglosen Diskurses, dass man jederzeit auf eine Sache, die für erledigt erklärt ist, zurückkommen und die Argumente zugunsten dieser Behauptung erneut kritisch prüfen darf.»

Tatsächlich gibt es im eigentlich philosophischen Feld keine erledigten Fragen. Mögen ein Gedanke, eine Wertung altmodisch und veraltet sein; ob sie wahr oder falsch sind, ist damit noch völlig offen. SOKRATES, auf den die Philosophen sich respektvoll und mit Stolz berufen, hätte zu derlei bemerkt: «Was in» oder «out» sei, weiß ich nicht; auch nicht, wie ernst und kompetent die Mehrheit, also *man*, darüber nachgedacht hat. Aber fragen doch zu dieser Stunde wir uns, du und ich, ob wir persönlich verstehen und vertreten können, was als heutiger Standard auftritt.»

Die philosophische Grundsituation ist so wenig rein theoretisch: Erkenntnis als Be(ein)drucktwerden einer «tabula rasa», intuitionistisch passiv – wie sie andererseits aktivisch praktisch wäre: Dezision, Interesse, welches die Objekte, wenn schon nicht konstituiert, dann immerhin «re- (oder schließlich «de-)konstruiert». Den metaphysischen Grundvollzug haben wir ursprünglicher zu denken: als medial. Gemeint ist ein ergreifendes Sich-Ergreifen-Lassen oder sich ergreifen lassendes Ergreifen. Darum wollte REINHARD LAUTH den Evidenz-Begriff hierfür durch «Sazienz» ersetzen, und was derart – vor Theorie und (Über-)Lebens)Praxis – uns ergreifen wie von uns ergriffen werden soll und will, schlug er vor, das «Doxische» zu nennen.<sup>36</sup> Auf die Hoheit, das strahlende Selbstgerechtfertigtsein jener Wahrheit, der die Disputierenden «die Ehre geben» sollen, zielt ja gerade das altüberlieferte Bildwort vom Licht.

Das Licht nun selber *ist* nicht sichtbar, sondern *macht* dies, nämlich die Dinge und Bezüge, die es beleuchtet. Nicht die Wahrheit erscheint; sondern in ihr erscheint, was ist. Der Wahrheit die Ehre zu geben heißt darum zuerst, dem zu entsprechen, was sie zeigt; sachgemäß, reflektiert, methodenbewusst, mit der gebotenen selbstkritischen Umsicht. Doch es erschöpft sich nicht darin.

Metaphysik entspringt jener Wende des Blicks, da man am Beleuchteten auf das an sich ja unsichtbare Licht selber aufmerksam wird; da man die Wahrheit selbst meint. Und zwar nicht bloß – was für sich bereits Dankeschuld wäre – , insofern sie uns aufgehen lässt, was es gibt, sondern letztlich ihretwegen und «ob ihrer Herrlichkeit». Das metaphysische «Organ» ist in diesem Betracht, was nicht erst von AUGUSTINUS an und nicht bloß bis zu BLAISE PASCAL das «Herz» hieß. Das wird freilich heute fast unvermeidlich als emotional missverstanden; gemeint ist «intellektuelle Redlichkeit»: Gewissen.<sup>37</sup>

3. Was nun in der Gegenrichtung die Philosophie-Phobie im Namen des Glaubens betrifft, so war es ein theologischer Metaphysik-Kritiker aus HEIDEGGERS Schule, BERNHARD WELTE, der für die Religion die wichtige Unterscheidung zwischen «Wesen» und «Unwesen» gebraucht hat.<sup>38</sup> Warum sie nicht auch, wie auf alles Menschliche, auf das metaphysische Denken beziehen? Wird Erkennen als Begreifen und Inbesitznahme aufgefasst, dann kann man nicht anders, als die Ganzheit des Ganzen, die Subjektivität des Subjekts (oder besser: die personale Würde der Person), schließlich die Heiligkeit des Heiligen und die Göttlichkeit Gottes durch Schweige-Gebote und Programme einer *Theologia negativa* wahren zu wollen. Doch wird das gelingen, wenn Bewusstsein und Denken je schon über die Schranken hinaus sind, die sie sich setzen?

Also wären Denken und Erkennen, Fragen und Wissen anders zu denken, nämlich als Vollzug von Aufmerksamkeit und Dank.<sup>39</sup> Oder mit GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL gesagt: als Gottesdienst.<sup>40</sup>

Zum ersten Hauptgebot fügt JESUS dem dreigliedrigen hebräischen Urtext – nach der Septuaginta – eigens die Vernunft, das Denken hinzu: «Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit deiner ganzen Kraft» (Mk 12,30).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen – Vorlesung des Heiligen Vaters, hier nach: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Benedikt XVI: nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 72–84, 73.

<sup>2</sup> ADEL-THÉODORE KHOURY hat in der Sonntagszeitung der FAZ vom 17. 9. 06 (Nr. 37, 27) bemerkt, dass viele ein Wort der Differenzierung und Einordnung vermissten, «ein: Ich, Benedikt XVI., sehe den Islam nicht so.» Vgl. die überarbeitete Endgestalt des Textes, die Einschübe in diese Richtung enthält. Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Th. Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

<sup>3</sup> Katholische Theologen dieser Richtung griffen gern auf PASCALS Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs zurück.

<sup>4</sup> So etwa in dem Regensburger Sammelband (Christoph DOHMEN [Hg.], *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 86–99) R. BUSSE und HANS ROTT als Vertreter einer akademischen (98) «sogenannten analytischen Philosophie» (86). Vielleicht spräche man hier präziser statt von «Streben nach Wahrheit» von einem nach Richtigkeit?

<sup>5</sup> Wie in seinem Jesusbuch bzgl. der historisch-kritischen Exegese.

<sup>6</sup> CiG 58 (2006) 316.

<sup>7</sup> Zur Vernünftigkeit des Glaubens jetzt nur M. LUTHER, In XV Psalmos graduum, WA 40 III; 373: «Gott außerhalb Jesu suchen ist der Teufel.» Im zweiten Satz ist von Absichten die Rede,

während BENEDIKT von Fakten spricht; wer schließlich bestreitet (Satz 3) Gewinne? Die Frage zielt genau auf deren Preis.

<sup>8</sup> Für derlei sterben zu wollen wäre Fanatismus.

<sup>9</sup> Glaube und Vernunft, in: FAZ 31. 10. 2006 (Nr. 253, 10).

<sup>10</sup> Diese Sicht natürlicher Theologie sei hier nicht kommentiert.

<sup>11</sup> Die Vernunft ist keine Jacke, in: Berliner Zeitung vom 22.09.2006, 31. Hier zitiert nach dem Textarchiv im Internet; ähnlich in der SZ vom 17. 10. 2006.

<sup>12</sup> K. BERGER, Jesus predigt keine Werte. Ist das Christentum so vernünftig, wie der Papst behauptet?, in: FAZ 15.12.2006 (Nr. 292) wiederholt FLASCHS Hinweis auf die PASCALSCHES Entgegensetzung (als hätte BENEDIKT sie nicht selbst angesprochen), zitiert seinerseits aus dem Römerbrief 4,18: «Hoffnung wider Hoffnung» und fährt fort: «Die Kirchengeschichte hat den Satz «credo quia absurdum» (Mein Glaube geht auf Widervernünftiges) geprägt und tradiert. Eine Gegenthese «credo quia secundum intellectum» (Mein Glaube ist vernunftgemäß) ist in den besseren Zeiten der Theologie nie ausgebildet worden.» Man darf sich wundern. Das «quia absurdum» hat nicht einfach die Kirchengeschichte geprägt. Es handelt sich um die Zuspitzung eines Abschnitts bei TERTULLIAN – und wäre im Wortsinn inakzeptabel (es mündet in das Faustsche «Hexeneinmaleins»). «Secundum intellectum» aber wäre – statt kontradiktorisch – eine konträre Gegenthese – und sollte auch in schlechteren Zeiten der Theologie nicht begegnen. Es ist nämlich die Formel eines Aufklärungs-Glaubens «innerhalb der Grenzen der Vernunft.» Was in besseren Zeiten formuliert wurde, ist die Unterscheidung zwischen *contra* und *supra rationem*: wider- und übervernünftig. Um auch meinerseits den Römerbrief zu zitieren: 12,1 schreibt Paulus von der *logiké latreia*; bei Hieronymus heißt das *rationabile obsequium* = vernünftiger Gehorsam. Wie kann man dem Papst unterstellen, er mache die Vernunft zum «Maß des Glaubens»? Einen Filter indes stellt sie in der Tat dar, und dies unverzichtbar.

<sup>13</sup> LThK<sup>2</sup> 13, 704–711: P. PAVAN, Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit. – Leider macht FLASCH keinen Unterschied zwischen Verfehlungen von Christen (welchen Ranges immer), die bereits die christliche Botschaft selber richtet (im doppelten Wortsinn), und einem Fehlverhalten, das die Glaubensurkunden (so der Koran) nicht bloß nicht kritisieren, sondern ihrerseits gebieten.

<sup>14</sup> KrV B 850.

<sup>15</sup> Prolegomena § 22 ( 89).

<sup>16</sup> Das arbeitet vor allem wiederholt G. B. SALA heraus (gestützt auf B. LONERGAN). Ich nenne jetzt nur: Kant und die Frage nach Gott, Berlin 1990 (bes. 60–64). In seinem Leserbrief zu Flasch (SZ 3. 11. 2006 [Nr. 253], 39) erinnert er daran an H. VAHINGERS Vorwurf (Kommentar zur KrV I 352) einer «Verwischung des Unterschiedes von Begriff und Urteil».

<sup>17</sup> Ich sehe nicht, um auch den Brief von W. G. JACOBS einzubeziehen, den die Redaktion gleich im Anschluss an SALAS Text abdruckt, inwiefern hier eine «neuscholastische Fehlinterpretation Kants» vorliegt. «Wissen meint bei Kant nur dasjenige Denken, das auf Anschauung und damit auf Wirklichkeit bezogen ist; daher kann die Wirklichkeit Gottes nicht bewiesen werden.» Hier soll nicht die Sache diskutiert werden (J. SP., Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München <sup>5</sup>2005, 217–225: Von Gott reden nach Kant), etwa mit der Frage, wieso Wirklichkeit = Anschaulichkeit sein müsse. Es geht nur darum, dass JACOBS dasselbe sagt wie die scholastische Kritik: Gemäß Kant ist Gottes Wirklichkeit unbeweisbar (natürlich, da sie nicht anschaulich ist).

<sup>18</sup> Hier zitiert nach dem genehmigten Nachdruck in der Tagespost vom 17. 02. 2007 (Nr. 21, 10): «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft.»

<sup>19</sup> So hat M. SCHELER zum Schwund des Unsterblichkeitsglaubens bemerkt: «Was ist der Grund? Viele meinen, es sei das, was sie den «Fortschritt der Wissenschaft» nennen. Die Wissenschaft aber pflegt eben nur der Totengräber – nie die Todesursache eines religiösen Glaubens zu sein.» Schriften aus dem Nachlass I, Bern 1957, 12.

<sup>20</sup> Habermas antwortet, in: Die Tagespost 13. 02. 2007 (Nr. 19, 9).

<sup>21</sup> Siehe J. SP., Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln <sup>4</sup>2006, 107f.

<sup>22</sup> Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, (Werke 4), Hamburg 1996, 207. 206f: «Das im uneigentlichen Sinn genommene Wort... kann, ohne dass die Bedeutung des Satzes sich ändert, gegen ein anderes ausgetauscht werden – zum Beispiel das Wort «glauben» gegen die Worte «meinen», «annehmen», «für wahrscheinlich halten», «vermuten». Hingegen erweist sich der «eigentliche» Wortgebrauch eines Wortes darin, dass in diesem Fall eine solche Stellvertretung *nicht* möglich ist... [angesichts eines Zeugen in wichtiger Sache:] Soll ich glauben oder nicht, was er berichtet; soll ich *ihm* glauben oder nicht?»

<sup>23</sup> Metaphysik 1011b 25.

<sup>24</sup> Nimmt man – modern – das Wissen bereits in die Wahrheitsdefinition auf, dann kommt man zu «dreiwertigen» Logiken: erkennbar wahr – erkennbar falsch – unentscheidbar.

<sup>25</sup> *Scio* = in Erfahrung gebracht haben.

<sup>26</sup> Jedenfalls klassischerweise. Eine pikante Note bekommt dieser Punkt im Blick auf das neuzeitliche Wissenschafts(selbst)verständnis. Danach ist Wissenschaft ja gerade kein Wissen, sondern – als Theorie – ein Hypothesengeflecht. Und insoweit ihr Fortschritt durch Falsifikation geschähe (was man ja auch nach KUHN nicht ganz verwerfen müsste), dann wäre damit sogar die alte Laienweisheit im Recht, der «augenblickliche Stand(punkt)» der Wissenschaft sei der Stand des augenblicklich anerkannten Irrtums. Nicht der Glaube also, sondern Wissenschaft «vermutet», oder – wissenschaftlicher ausgedrückt – «mutmaßt» (NIKOLAUS CUSANUS, *De coniecturis* [um 1442]).

<sup>27</sup> Anders J. POKORNY, *Indogerman. Wörterbuch*, Bern 1959, 580 (er benennt eine Wortwurzel der Bedeutung: Reliquie, Zaubermacht).

<sup>28</sup> De ver. 14, 1. Dazu B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion II*, Freiburg. 1959, 1–190, 158–162.

<sup>29</sup> *Sämtl. Werke* (GLOCKNER) 4, 550f, 595f (Logik). – Das Denken kann hier nicht stringent im Sinn von «bindend» sein, weshalb mancher statt von «Beweis» lieber von «Auf-» und «Hinweis» reden möchte (als wäre Gott ein Gegenstand, auf den man zeigen könnte) – oder THOMASISCH von «Weg»; doch sollte man der Physik und Mathematik so weit entgegenkommen, Freundschafts- und Liebesbeweise nur mehr mit Anführungszeichen zu schreiben?

<sup>30</sup> M. SCHREIBER, *Die unvorstellbare Kunst. Die Stärke des Schwachen als poetisches Prinzip*, Frankfurt/M. 1970, 8.

<sup>31</sup> Der Ausdruck, von K. JASPERS erborgt, lässt einmal die Frage seiner (übernatürlichen) Ermöglichung beiseite, sodann die Thematik der *fides quae* (des Geglaubten), schließlich versteht er die *fides qua* (das Glauben) nicht als Anhängen, Bauen-auf, sondern als «Gesamtdeutung vorliegender Fakten».

<sup>32</sup> Schließlich sei der Hinweis nicht unterlassen, dass es bereits innerweltlich: im Zwischenmenschlichen den «kürzeren Weg» des Sehens nicht gibt. Von Liebe und Wohlwollen *weiß* man nur *glaubend*. Oder ginge jemandes *déformation professionnelle* so weit, dass er hier nur von einem «Leben mit der Hypothese (Freundschaft)» reden wollte?

<sup>33</sup> Auch wenn man «schlagenden» Argumenten nichts entgegensetzen kann, muss man dem Gegner nicht zustimmen. Man kann sein Urteil aufschieben – und einstweilen bei seiner Überzeugung bleiben. Geschieht nicht eben dies seit je der Metaphysik wie dem Glauben gegenüber? Von den Athenern angesichts der Pauluspredigt (Apg 17,32) bis zu «religiös Unmusikalischen» heute.

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1989, 11.

<sup>35</sup> R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, 141.

<sup>36</sup> R. LAUTH, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München 1967, 53–55. «Sazienz» von [mittellat.] *sacire* = ergreifen, heute nur noch im französischen «saisir» antreffbar. «Doxa» aber bedeutet nicht bloß Meinung, Anschein, sondern auch Willensmeinung, Beschluss und schließlich Aufschein, Ruhm und Herrlichkeit.

<sup>37</sup> FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING nennt Gewissenhaftigkeit «Religiosität». *Freiheitsschrift* (SW, Stuttgart/Augsburg 1860ff., Abt. I/7, 392. – So verstanden verbäte sich jede Berufung auf Unmusikalität.

<sup>38</sup> B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, Abhandlung XIV, 279–296. Zu seiner Metaphysik-Kritik siehe: H. LENZ: *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, Freiburg 1989 (Register).

<sup>39</sup> Siehe das Grundwort «l'attention – Aufmerksamkeit» bei SIMONE WEIL: «Auf ihrer höchsten Stufe», «von jeder Beimischung... gereinigt», ist sie Gebet. *Schwerkraft und Gnade*, München



1952, 209 (Cahiers III, Paris 1974, 158). – Zum Dank siehe außer M. HEIDEGGERS Erinnerung an das Zusammengehören von Denken und Dank im Feldweggespräch: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 66f, F. v. BAADER: «Danken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe anerkennen». *Sämtl. Werke* (1855), Aalen 1963 IX 387.

<sup>40</sup> «Die Philosophie ist [weil Gott ihr einziger Gegenstand] daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.» *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (W. JAESCHKE), I, Hamburg 1983, 4 (Msk. von 1921). – Im biblischen Kontext verdeutlicht: Die Frage «Wer bin ich, dass Du...?» (2 Sa 7,18) sucht nicht nach dem Ego, und «Woher, warum dies mir...?» (Lk 1,43) will keine «Hintergrund-Informationen»; in beidem geht es darum, besser «Dank zu wissen».





JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG/OSNABRÜCK

## JESUS – «DAS WORT GOTTES IN PERSON»<sup>1</sup>

*Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*

Was hat er weggelassen? – Nichts.

Was hat er dann hinzugefügt? – Sich selbst.<sup>2</sup>

Die Wahrnehmung Jesu von Nazareth war für jüdische Denker lange beeinträchtigt durch einen Antijudaismus, der die Lehre der Kirche ebenso bestimmte wie die Theologie. Der Vorwurf, die «verblendeten» Juden hätten Jesus nicht als den erwarteten Messias anerkannt und auf Golgotha «Gottesmord» begangen; die Ansicht, der Bund mit Israel sei aufgekündigt und auf die Kirche übertragen worden; die stereotype Gegenüberstellung der alttestamentlichen Gesetzes- mit der neutestamentlichen Liebesreligion – dies alles hat die jüdische Wahrnehmung Jesu überschattet. Vereinzelt im 19., vermehrt dann im 20. Jahrhundert begegnen jüdische Stimmen, die eine «Heimholung des jüdischen Jesus in sein Volk»<sup>3</sup> vornehmen. Sie würdigen Jesus als Rabbi und prophetischen Lehrer, kritisieren aber zugleich den Christusglauben der Kirche: Jesus könne «weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas»<sup>4</sup> sein.

Die historisch-kritische Jesusforschung hat nun ihrerseits zwischen der vorösterlichen Botschaft Jesu und dem nachösterlichen Christusglauben unterschieden. Ihre Absicht, hinter die kerygmatisch eingefärbten Evangelien auf einen authentischen Jesus zurückzufragen, hat eine Fülle unterschiedlicher Darstellungen hervorgebracht, die in vielen Fragen über den Status hypothetischer Rekonstruktionen kaum hinausgelangen. Das Ursprungspathos der historischen Forschung ist nicht selten von dem Verdacht geleitet, dass die christologischen Dogmen zu einer spekulativen Überformung der Jesus-Gestalt geführt haben. Übernimmt man diese Sicht, verändert sich die Ausgangslage für den jüdisch-christlichen Dialog erheblich. Denn auf der Grundlage einer *halbierten Christologie* lässt sich ein Konsens leichter herbeiführen; die Strategie, sich gleichsam auf der Mitte zu treffen, erscheint aussichtsreich: Einer Depotenzierung der Christologie durch Christen, welche das Judesein Jesu herausstellen, aber zugleich das kirchliche Christusbekenntnis als Speerspitze des Antijudaismus infrage stellen, entspricht dann die Heimholung Jesu ins Judentum durch jüdische Gelehrte,

welche Jesus als «Rabbi von Nazaret» (Pinchas Lapide<sup>5</sup>), als «jüdischen Wundertäter und Prediger» (David Flusser<sup>6</sup>), als «galileischen Chassid» (Geza Vermes<sup>7</sup>) oder als «Bruder» (Schalom Ben-Chorin<sup>8</sup>) anerkennen, eine christologische Deutung seiner Person aber ablehnen. Einem solchen Konsens haftet allerdings das Manko an, dass er am Selbstverständnis gläubiger Christen vorbeigeht.

«Die Christenheit glaubt nicht an einen galiläischen Wundertäter, auch verehren die Christen keinen Rabbi», heißt es bei Jacob Neusner (*Rabbi*, 31). Er hält ein Gespräch, das auf der Einebnung der Unterschiede basiert, für unzureichend (70f.). Es gehe dem religiösen Wahrheitsanspruch aus dem Weg und komme über den Austausch von unverbindlichen Freundlichkeiten kaum hinaus. Neusner will darum den Jesus, an den Christen glauben, ernst nehmen. Er behauptet nicht, dass der Jesus des Matthäus-Evangeliums der historische Jesus ist (vgl. 106–109), hält es allerdings für unnützlich, sich mit hypothetischen Konstruktionen aufzuhalten, die das Produkt von Gelehrten seien. Auch möchte er nicht den ungewöhnlichen Anspruch der Lehre Jesu, wie er bei Matthäus bezeugt wird, abmildern und eine für jüdische Ohren akzeptable Jesulogie vorlegen. Es geht ihm vielmehr darum zu zeigen, warum toraobservante Juden die Verkündigung Jesu ablehnen *müssen*. Der eigentliche Hinderungsgrund für Neusner, sich Jesus und dem Kreis seiner Jünger anzuschließen, ist der, dass Jesus über die Tora hinausgeht, wenn er *sich selbst* an deren Stelle setzt und beansprucht, was nur Gott beanspruchen darf.

An diesem Punkt wird der jüdische Rabbiner für Joseph Ratzinger, der schon seit langem für einen wahrheitsverpflichteten Religionsdialog eintritt<sup>9</sup>, zu einem interessanten Gesprächspartner. Sein Buch *Jesus von Nazareth* hat die Absicht zu zeigen, dass die Botschaft Jesu durchgängig von einer verhüllten Christologie geprägt ist. Es ist die unmittelbare Gottbezogenheit Jesu, seine Gebetsgemeinschaft mit dem Vater, aus der heraus der unerhörte Anspruch seiner Verkündigung erwächst (vgl. *Jesus*, 32). Neusner hat ein waches Organ für diesen Anspruch, daher sieht er für Ratzinger mehr und genauer als christliche Exegeten, die das Anstößige an Jesus historisch relativieren. Offen bekennt der Papst: «Dieser ehrfürchtig und freimütig geführte Disput des gläubigen Juden mit Jesus, dem Sohn Abrahams, hat mir mehr als andere Auslegungen, die ich kenne, die Augen geöffnet für die Größe von Jesu Wort und für die Entscheidung, vor die uns das Evangelium stellt» (*Jesus*, 99). Im Folgenden möchte ich das Streitgespräch zwischen dem Papst und dem Rabbiner näher beleuchten, indem ich zunächst an das Kriterium des Disputs erinnere (1). Sodann gehe ich auf einige Aussagen der Bergpredigt ein, an denen der unerhörte Anspruch Jesu offen hervortritt (2). Zum Schluss steht eine kurze Würdigung dieses bislang einzigartigen Dialogs in der von Belastungen nicht freien Geschichte zwischen Judentum und Christentum (3).



### 1. Das Kriterium: die Treue zur Tora

Jacob Neusner will den Wahrheitsanspruch der Botschaft Jesu, wie ihn das Matthäus-Evangelium überliefert, nicht irenisch einklammern, sondern ernst nehmen. Dazu begibt er sich in einer fiktiven Zeitreise ins Galiläa des ersten Jahrhunderts, mischt sich unter die Hörer Jesu und vergleicht seine Lehre mit der Tora des Mose und der rabbinischen Überlieferung, wie sie in Mischna, Talmud und Midrasch vorliegt. Man mag diesen Versuch, den garstigen Graben zwischen Damals und Heute zu überwinden und Gleichzeitigkeit mit Jesus herzustellen, für methodisch gewagt halten, wird Neusner aber nicht absprechen können, die Verkündigung des matthäischen Jesus geradezu buchstäblich beim Wort genommen zu haben. Das Streitgespräch, das er mit Jesus führt, orientiert sich am Kriterium der Tora, das Jesus selbst ausdrücklich anerkannt hat: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17).<sup>10</sup> Die Tora und ihre Weisungen sind demnach die Richtschnur. Jesus beansprucht sie zu erfüllen; die Rückfrage Neusners ist, ob er dies tatsächlich getan hat. Neusners erste Reaktion ist ambivalent: einerseits zeigt er sich beeindruckt von der Vertiefung der Gebote, die Jesus gebracht hat; andererseits wirft er ihm Abweichungen vor, die ihn am Ende zwingen, beim «ewigen Israel» zu bleiben. Jesus habe von der Tora zwar nichts weggenommen, aber etwas hinzugefügt, was seine Lehre für den gläubigen Juden unannehmbar macht: *sich selbst*.

Auch Ratzinger betont den Anspruch, der in der Botschaft Jesu liegt. Das Erschrecken der damaligen Hörer führt er darauf zurück, dass hier «ein Mensch mit der Hoheit Gottes selbst zu sprechen wagt» (*Jesus*, 134). Damit dränge die Botschaft in die Entscheidung: Entweder vergreift sich Jesus an der göttlichen Autorität, dann muss man seine Lehre ablehnen – oder aber das Ungeheuerliche ist wahr und er steht wirklich auf der Höhe Gottes, dann ist die Antwort der Jünger, ihm nachzufolgen, konsequent und richtig (ebd.). Wenden wir uns daher der Bergpredigt zu, in der Jesus die Tora des Mose deutet und sein unerhörter Autoritätsanspruch ansichtig wird.

### 2. Die Bergpredigt – der unerhörte Anspruch Jesu

In seiner Auslegung der Bergpredigt bezeichnet Ratzinger Jesus wiederholt als «den neuen Mose» (30, 95, 110), nennt die Bergpredigt «die neue Tora» (97) und qualifiziert die Jüngergemeinde als «das erneuerte Israel» (95, 143). Wie Mose das Volk vom Sinai her belehrt hat (vgl. Ex 19,2.12; 24,1.18; 34,1f.4), so steige auch Jesus auf einen Berg, setze sich wie ein Lehrer auf die «cathedra» und trage dem Volk seine Weisung vor. Die Rede von Jesus

als dem neuen Mose ist bei Ratzinger nicht Ausdruck eines Antijudaismus, welcher das Erbe Israels für überholt erklärt.<sup>11</sup> Sie ist vielmehr verflochten mit dem typologischen Deute-Schema von Verheißung und Erfüllung, das sich bereits im Neuen Testament selbst findet, wenn dort eine *relecture* von Gesetz und Propheten auf Jesus hin vorgenommen wird (vgl. Lk 24,27; 1Kor 15,3-5).<sup>12</sup> Es ist der *eine* Gott und seine Geschichte mit den Menschen, die hinter der einen Bibel in der Zweiheit ihrer Testamente steht. Daher bestimmt die bibelhermeneutische Option, das Neue Testament im Horizont des Alten zu lesen, das Jesus-Buch Joseph Ratzingers und insbesondere seine Auslegung der Bergpredigt. Anders als die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, welche die Bergpredigt als höhere Ethik der Christen gegen den vermeintlichen Legalismus des mosaischen Gesetzes ausgespielt hat, betont er, dass Jesus den Dekalog nicht aufgehoben, sondern erfüllt habe. Jesus von Nazareth ist die Tora, das «Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143).

Schon in den Seligpreisungen, welche die Bergpredigt eröffnen, sieht Ratzinger nicht nur die Nachfolgepraxis zum Ausdruck gebracht, sondern auch «eine verhüllte innere Biographie Jesu», ja «ein Porträt seiner Gestalt» (104) eingelassen. Diese christologische Deutung der Makarismen schließt von dem Jüngerverhalten, das Jesus seligpreist, auf ihn selbst zurück, weil er selbst dieses Verhalten teilt. Die Originalität dieser Deutung, die sich der *lectio divina* verdanken dürfte, sticht hervor, wenn man sie mit den Grundtypen der bisherigen Auslegungsgeschichte vergleicht. Diese haben die Seligpreisungen entweder als Gnadenzuspruch, als ethische Weisung oder als Lebensordnung interpretiert.<sup>13</sup> Auch bei Augustinus ist sie, wenn ich recht sehe, nicht zu finden<sup>14</sup>, noch bei Romano Guardini<sup>15</sup> oder Karl Barth<sup>16</sup> – allenfalls andeutungsweise in der jüngeren Exegese.<sup>17</sup>

Auch Jacob Neusner kann von den Seligpreisungen diejenigen würdigen, welche die Armen, die Trauernden, die Barmherzigen und Friedensstifter im Blick haben, sie stehen für ihn im Einklang mit der Tora. Nur in der letzten Seligpreisung, in welcher die Christologie offen zutage tritt, registriert er einen irritierenden «Misston» (*Rabbi*, 37, 73): «Selig seid ihr, wenn ihr *um meinetwillen* verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet» (Mt 5,11).<sup>18</sup> Hier tritt der anstößige Anspruch ausdrücklich hervor, der sich wie ein Leitmotiv durch die Auseinandersetzung zieht. Die Auslegung der Antithesen, der Streit um den Sabbat sowie das Gebot der Elternliebe mögen dies weiter illustrieren.

*Die Antithesen.* In den (literarisch stilisierten) Antithesen der Bergpredigt verdichtet sich der Autoritätsanspruch Jesu: «Ihr habt gehört, dass von den Alten gesagt worden ist ... ich aber sage euch.» Mischt sich Jesus nur ein in den innerjüdischen Streit um die rechte Deutung der Tora<sup>19</sup> – oder geht er



mit seiner Lehre über die Tora hinaus? Neusner kann in den Antithesen – trotz der ungewöhnlichen literarischen Form – eine gewisse Vertiefung des Dekalogs anerkennen. In der rabbinischen Tradition finde sich das Verfahren, einen Zaun um die Tora zu ziehen – etwa dadurch, dass nicht nur vor der Sünde, sondern schon vor dem Weg zur Sünde gewarnt werde. Vor diesem Hintergrund würdigt Neusner Jesu Lehre: «Wenn ich die Aussöhnung suche, ziehe ich einen Zaun gegen den Wunsch zu töten, durch die Keuschheit in Gedanken ziehe ich einen Zaun gegen den Ehebruch in der Ausführung. Wenn ich überhaupt nicht schwöre, schwöre ich auch keinen Meineid. Diese Botschaft ist es wert, gehört zu werden» (*Rabbi* 40, auch 55). Jesu Lehre ist indes nicht so neu, wie die Stilfigur der Antithesen nahelegt. Es gibt – wie Neusner zeigen kann – Analogien in der Weisheitsliteratur, den prophetischen Schriften und der Mischna.<sup>20</sup> Schwieriger wird es beim Gebot des Gewaltverzichts und der Feindesliebe. Hier bringt Neusner Fragezeichen an, weil in der Tora nirgends erwähnt werde, dass man dem Bösen nicht widerstehen solle. «Passivität angesichts des Bösen nützt dem Bösen» (*Rabbi*, 43). Neben diesem inhaltlichen Vorbehalt stört Neusner, dass Jesus nicht das ganze Israel anzusprechen scheint, sondern nur den Kreis seiner Jünger (45, 162). Anders als Mose, der das ganze Volk im Blick hatte, lehrt Jesus, «wie ich als Einzelmensch tun kann, was Gott von mir erwartet» (46). Über den scheinbaren Individualismus der Verkündigung Jesu hinaus<sup>21</sup> irritiert Neusner wiederum, dass Jesus – anders als Mose und die Propheten – *in eigenem Namen* spreche. Es ist weniger die Botschaft als der Bote selbst, der ihm «Kopferbrechen» bereitet (47).

*Der Streit um den Sabbat.* Nach der Darstellung des Matthäus-Evangeliums nehmen die Pharisäer und Schriftgelehrten Anstoß daran, dass Jesus und seine Jünger das Sabbatgebot gebrochen haben. Seine Jünger reißen am Sabbat Ähren ab (vgl. Mt 12,1-8), er selbst heilt Kranke (vgl. Mt 12,9-12). Eine christliche Auslegungstradition sah daher in Jesus den Befreier von legalistischen Zwängen des damaligen Judentums.<sup>22</sup> Doch wurde hier nicht selten die liberale Weltanschauung in die Jesusfigur zurückprojiziert. Neusner jedenfalls hält diese Interpretation für oberflächlich, es gehe nicht primär um den Verstoß gegen das Sabbatgebot, sondern um die Haltung Jesu gegenüber der Tora. Um den Konflikt besser zu verstehen, erinnert Neusner an den Sinn des Sabbatgebots: Den Sabbat heiligen bedeute, die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag gemeinschaftlich mitzuvollziehen (vgl. Gen 2,1-4). Die Ruhe am Sabbat sei «eine Art Nachahmung Gottes» (*Rabbi*, 78). Die Rhythmisierung der Zeit folgt dem Rhythmus des Schöpfungswerkes, der «eine Gabe Gottes an die Menschheit» darstellt (*Rabbi*, 83). Der Ort, an dem diese Gabe gefeiert wird, ist das Haus, in dem sich die Familie versammelt. Der Sabbat bestimmt so die Sozialordnung Israels. Wenn nun Jesus

und seine Jünger Ähren raufen, dann verstoßen sie gegen die Heiligung des Sabbats. Die Rechtfertigung Jesu, auch David und seine Begleiter hätten von den Schaubrotten gegessen, die für die Priester bestimmt waren, und auch die Priester würden am Sabbat ungestraft im Tempel ihre Riten verrichten, überzeugt Neusner nicht. Damals sei bekannt gewesen, dass im Tempel ausdrücklich verlangt wurde, was im profanen Bereich verboten war. So stellt er als Pointe des Konflikts heraus: «Wenn Jesus uns bedeutet, dass es etwas Größeres als den Tempel gebe, dann kann er damit nur auf eines hinauswollen: Jesus und seine Jünger können am Sabbat tun, was sie tun, weil sie an die Stelle der Priester im Tempel getreten sind: Der heilige Ort hat sich verlagert, er besteht jetzt aus dem Kreis des Meisters und seiner Jünger» (*Rabbi*, 86f.). Jesus beansprucht, der «Herr über den Sabbat» zu sein (vgl. Mt 12,8). Nur dieser Anspruch kann seinen Umgang mit dem Dekalog erklären.

«Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143f.), merkt Ratzinger an und stimmt Neusner zu, dass die Einhaltung des Sabbatgebots nicht nur eine Frage der persönlichen Frömmigkeit ist. Dessen Vorwurf, durch Jesus werde die soziale Ordnung Israels angetastet, lässt er indes nicht stehen. Er weist darauf hin, dass durch die Antwort auf Jesu Lehre eine neue Jüngergemeinschaft konstituiert wird, die über die Abstammungsgemeinschaft Israels hinausgeht und letztlich universal ausgerichtet ist. Die Auferstehung Jesu «am ersten Tag der Woche» brachte es mit sich, dass nun die Christen ihrerseits den Schöpfungsbeginn als Herrentag feierten, auf den damit wesentliche Elemente des Sabbats übergegangen sind (vgl. *Jesus*, 144). Das Christentum ist daher nicht auf eine individualistische Moral zu reduzieren, es verbindet Ethos und Kult, wenn es in der sonntäglichen Liturgie dem Gedächtnisauftrag Jesu nachkommt und in Wort und Sakrament seine Gegenwart feiert.

*Das Gebot der Elternliebe.* Auch hier wird die Frage nach der sozialen Ordnung Israels tangiert. «Ehre deinen Vater und deine Mutter», heißt es in der Tora (Ex 20,12). Jesus scheint diesem Gebot zu widersprechen, wenn er lehrt, er sei gekommen, den Sohn von seinem Vater zu entzweien und die Tochter von ihrer Mutter (vgl. *Rabbi*, 59). Man könnte, um diesen Widerspruch aufzulösen, darauf hinweisen, dass die Nachfolge Jesu die Elternliebe und die verwandtschaftlichen Beziehungen relativiere. Eine solche Antwort würde aber wiederum die Sozialstruktur des «ewigen Israel» gefährden, wie Neusner einwendet – und er fügt die Rückfrage an: «Muss ich, um Jesus zu folgen, gegen eines der Zehn Gebote verstoßen?» (*Rabbi*, 59). Entscheidend ist, dass die Elternliebe nach jüdischer Auffassung die diesseitige Entsprechung zur Gottesliebe ist. Wer die Elternliebe zurücksetzt – und Jesus tut dies, wenn er sagt: «Wer Vater und Mutter nicht mehr liebt als mich, ist



meiner nicht wert» (Mt 10,37) –, scheint das Gottesverhältnis anzutasten. Neusner räumt indes ein, dass es auch im Judentum Männer gibt, die Haus und Familie verlassen, um die Tora zu studieren. Der Meister und seine Schüler bilden dann eine neue Familie. Allerdings ist diese Familie *auf die Tora hin* ausgerichtet, die der Maßstab des Zusammenlebens bleibt, während die Jüngergemeinschaft Jesu *auf seine Person hin* zentriert ist. Daher stellt Neusner in einem fiktiven Gespräch mit einem Jünger Jesu die alles entscheidende Frage: «Ist dein Meister denn Gott?» (*Rabbi*, 70, 92). Dass Jesus es wagt, die Definitionshoheit über die Tora zu beanspruchen und diese auf sich selbst zu beziehen, ist die eigentliche Provokation.

Den Vorwurf, Jesus habe die Rechts- und Sozialordnung Israels ange-tastet, beantwortet Ratzinger durch den Hinweis, dass die Berufung Israels nicht darin bestehe, für sich selbst zu sein, sondern darin, Gott zu den Völkern zu bringen (vgl. *Jesus*, 148). Gerade diese Verheißung, Licht der Völker zu sein, habe Jesus durch die neue Familie seiner Jünger-gemeinschaft eingelöst. Das christologische und das soziale Argument sind darum für Ratzinger unlösbar verbunden. Die Abstammungsgemeinschaft des ewigen Israels wird auf die universale Willensgemeinschaft mit Jesus hin geöffnet. Während nun Israel als ethnische Größe durch die Tora auch eine konkrete Rechts- und Sozialordnung erhielt, führt die Universalisierung der Jünger-gemeinschaft zu einer gewissen Relativierung dieser Rechts- und Sozialvorschriften. Die politische Ordnung wird nicht mehr als sakrales Recht verstanden, das alle Zeiten Gültigkeit hätte, vielmehr muss es je neu zeitgerecht und situationsbezogen ausgebildet werden.<sup>23</sup> Die Kirche aber ist Gemeinschaft aus Juden und Heiden, und ohne das Votum des Paulus, die Heidenvölker von der Beschneidung, den Reinigungs- und Speisevor-schriften zu entbinden, hätte sich die frühe Kirche nicht so ausdehnen und verbreiten können, wie sie es getan hat. Allerdings führt die «Freigabe des Buchstabens der Tora» nicht in die Unverbindlichkeit des «Geistes», sondern ist an das Hören auf das Wort des Sohnes gebunden. Ratzinger weist es daher zurück, die Botschaft Jesu auf ein individualistisches Ethos zu verkürzen.

### 3. Einzigartig: der Papst mit einem Rabbiner im Disput auf gleicher Augen-höhe

Neusner und Ratzinger sind sich einig in der Wahrnehmung des unerhörten Anspruchs Jesu, unterscheiden sich aber in der Konsequenz, die sie daraus ziehen: Während der eine Jesus in Treue zur Tora zurückweist, sieht der andere in ihm das «Wort Gottes in Person». Diese Differenz wird nicht verschleiert, sondern in wechselseitigem Respekt ausgehalten. «Nicht wenige Apologeten des Judentums (einschließlich christlicher Apologeten des Juden-

tums) unterscheiden zwischen dem Jesus, der lebte und lehrte – ihn achten und verehren sie –, und dem Christus, der (ihrer Meinung nach) ein Produkt der Kirche ist. Sie werden sagen, der Apostel Paulus habe das Christentum erfunden» (*Rabbi*, 10, 70f.). Eine solche Sichtweise lehnt auch Ratzinger entschieden ab: «Wenn Christus nur ein missverstandener jüdischer Rabbi oder ein von den Römern aus politischen Gründen hingerichteter Rebell war, was mag dann seine Botschaft noch bedeuten? Durch ihn, den von der Kirche als Sohn Gottes geglaubten Jesus Christus, ist der Gott Israels zum Gott der Völker geworden, hat sich die Verheißung erfüllt, der Gottesknecht werde das Licht dieses Gottes zu den Völkern tragen. Wenn das Licht Christi erlischt, dann erlischt auch das Licht des Gottes, den wir in seinem Antlitz erkannt haben, des einen Gottes, an den wir mit «Abraham und seinen Nachkommen» glauben, zu denen wir uns als Christen eben durch diesen Glauben zählen zu dürfen überzeugt sind. Falsche Simplifizierungen schaden dem Gespräch mit den Religionen, schaden dem Gespräch mit dem Judentum.»<sup>24</sup> Was den Rabbiner und den Papst demnach verbindet, ist die Absage an eine pragmatische Suspendierung der Wahrheitsfrage im Gespräch zwischen Juden- und Christentum. Ihr Disput mag durch die Fokussierung auf die Differenz den jüdischen Hintergrund des Lebens und Wirkens Jesu vernachlässigen.<sup>25</sup> Dennoch ist das Gespräch in der 2000-jährigen Geschichte, die von christlichem Antijudaismus, aber auch von jüdischem Antichristianismus durchzogen gewesen ist, ein singulärer Vorgang: «Kein Papst hat je mit einem eigenen Buch auf jüdische Deutungen der Evangelien geantwortet», schreibt Neusner, und fügt hinzu: «Von der Zeit des heiligen Petrus bis heute hat kein Rabbi jemals auf die Herausforderung durch das Christentum so geantwortet, dass dadurch die päpstliche Beschäftigung mit dem Judentum vorangetrieben worden wäre [...] Nur ein in Deutschland geborener Papst konnte so mutig die Herausforderung eines theologischen Dialogs mit dem Judentum nach dem Holocaust annehmen.»<sup>26</sup>

Nach 1945 hat in der Tat das II. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* die Weichen für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum neu gestellt.<sup>27</sup> Papst Johannes Paul II. hat die Impulse des Konzils entschieden aufgegriffen, als er 1986 als erster Papst der Geschichte eine Synagoge besucht und die unvergessene Wendung von den Juden als «den älteren Brüdern des Glaubens»<sup>28</sup> geprägt hat. Im Jubiläumsjahr 2000 hat er den kirchlichen Antijudaismus in einer Vergebungsbitte ausdrücklich ins Wort gebracht und bei seinem Israel-Besuch schweigend an der Klagemauer gebetet. Sein Nachfolger Benedikt XVI., der bei seinem Auschwitz-Besuch auf die Gebetssprache der Psalmen zurückgegriffen und die Klage Hiobs erneuert hat<sup>29</sup>, setzt dieses Erbe fort, wenn er nun mit einem Rabbiner *par cum pari* ein Gespräch über Jesus führt.



Der Disput zeigt überdies, dass ein praktizierender Jude Gründe hat, den Weg zu Jesus Christus nicht mitzugehen. Die Kenntnis dieser Gründe vermag dem Christen zu helfen, seine eigene Glaubensentscheidung bewusster zu vollziehen. Die göttliche Vollmacht, die Jesus in Anspruch nimmt, provoziert das jüdische Nein. Aber der Christ kann in diesem Nein das Ja des Juden zur Tora mithören und so dessen ablehnende Haltung respektieren. Umgekehrt kann der torafromme Jude das Ja des Christen zu Jesus Christus nachvollziehen und vielleicht auch anerkennen, dass der Universalismus des Christentums (vgl. Mt 28,19) allen Völkern gebracht hat, was Israel am Sinai gegeben wurde. Der Disput zwischen Ratzinger und Neusner zeigt, dass durch Aufrichtigkeit, Wahrheitsliebe und Treue gegenüber der eigenen Berufung auch da Verständigung möglich ist, wo ein Dissens bleibt. Ausdrücklich anerkennt Ratzinger, dass sich der Rabbi ohne Hass von Jesus trennt und «in der Strenge der Wahrheit immer auch die versöhnende Kraft der Wahrheit gegenwärtig hält» (*Jesus*, 136). Umgekehrt hat Neusner die päpstliche Würdigung seines Buches *A Rabbi talks with Jesus* als den Beginn eines «neuen Zeitalters des jüdisch-christlichen Streitgesprächs»<sup>30</sup> bezeichnet.

Was Juden und Christen trennt, obwohl sie gemeinsam im Verheißungshorizont des *einen* Gottes stehen, das möchte ich abschließend an einer Episode verdeutlichen, die Edith Stein überliefert hat.<sup>31</sup> Als sie am Laubhüttenfest, dem 12. Oktober 1933, ein letztes Mal mit ihrer 84-jährigen Mutter die Synagoge besucht hatte, entspann sich auf dem Nachhauseweg folgendes Gespräch: «[Die Mutter:] «War die Predigt nicht schön?» «Ja.» «Man kann also auch jüdisch fromm sein?» «Gewiss – wenn man nichts anderes kennengelernt hat.» Nun kam es verzweifelt zurück. «Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?»<sup>32</sup> Es ist der göttliche Anspruch Jesu, an dem sich die Wege zwischen Juden und Christen scheiden. Aber gemeinsam erwarten beide von Gott, dem einen Herrn der Geschichte, die Vollendung der Welt. Offen ist, ob die getrennten Wege Israels und der Kirche in der kommenden Welt zusammenlaufen und jüdische Messiaserwartung und christliche Parusiehoffnung konvergieren. Ausgeschlossen ist es nicht ...

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI. – J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007, 143 (in Folgenden zitiert unter der Sigle «Jesus» mit Seitenangabe).

<sup>2</sup> J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg 2007 (Original: *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*, 1993), 114 (im Folgenden zitiert unter der Sigle «Rabbi» mit Seitenangabe).

<sup>3</sup> H. H. HENRIX, *Jesus Christus und das Judentum*, in: *IKaZ* 36 (2007) 159–171; 172 (Lit.).

<sup>4</sup> J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Aus dem Hebräischen von W. Fischel, Berlin <sup>2</sup>1934, 573.

<sup>5</sup> Vgl. P. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974.

<sup>6</sup> D. FLUSSER, *Jesus – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, 8.

<sup>7</sup> G. VERMES, *Jesus, der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vlyun 1993, V. Durch seine Studie will Vermes zeigen, dass Jesus, «dessen Bild durch christliche und jüdisch-mythen gleichermaßen verzerrt ist, in Wirklichkeit (sic!) weder der Christus des Glaubens noch der abtrünnige Buhmann der populären jüdischen Tradition war» (2).

<sup>8</sup> Vgl. S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (1967), Neuauflage: Gütersloh 2005.

<sup>9</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2005. Vgl. dazu H. BÜRKLE, *Den Originalton in den Religionen wahrnehmen. Benedikt XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 573–594.

<sup>10</sup> Der Text wird bei Neusner wiederholt zitiert. Vgl. *Rabbi*, 19f., 34, 152, 154, 163. Neusner konzentriert sich auf die Darstellung nach Matthäus, weil dieses Evangelium sich in besonderer Weise an Juden wendet. Er hält es als Ansatzpunkt für ein Gespräch zwischen Juden und Christen für am besten geeignet, will indes nicht «behaupten, dass das, was Jesus laut Matthäus sagte und tat, historische Wahrheit ist» (*Rabbi*, 166). Auch beansprucht er nicht, ein wissenschaftliches Buch vorgelegt zu haben (vgl. 11, 32). Anders J. RATZINGER, der gegenüber den hypothetisch bleibenden Rekonstruktionen der historisch-kritischen Exegese zeigen will, «dass der Jesus der Evangelien der einzig wirkliche historische Jesus ist» (*Jesus*, 20). Auf die methodologische Problematik des Jesus-Buches kann ich hier nicht weiter eingehen. Vgl. dazu Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007.

<sup>11</sup> Ausdrücklich setzt sich J. RATZINGER von der Substitutionstheorie ab (vgl. *Jesus*, 95), betont die bleibende Erwählung Israels (ebd., 406) und stellt bei der Auslegung des Bildwortes vom neuen Wein in den alten Schläuchen heraus, dass die von Mt und Mk abweichende lukanische Fassung («Der alte Wein ist gut») ausdrücklich Verständnis für diejenigen zeige, «die beim «alten Wein» bleiben wollten» (ebd., 218f).

<sup>12</sup> Diese typologische, an den Kirchenvätern geschulte Lesart ist wegen ihres Überbietungsgefälles kritisiert worden. Vgl. aus exegetischer Sicht: A. STANDHARTINGER, *Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch des Papstes*, in: Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007, 147–156, hier 150ff. Aus systematisch-theologischer Sicht: E. JÜNGEL, *Der hypothetische Jesus*, in: J.– H. TÜCK (Hg.), *An näherungen an «Jesus von Nazareth»*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007.

<sup>13</sup> Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Düsseldorf – Zürich <sup>5</sup>2002, 273–275.

<sup>14</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De sermone Domini in monte* (CCL 35). Michael FIGURA verdanke ich den Hinweis auf Hilarius von POITIERS, der bei seiner Auslegung der Seligpreisungen vom *exemplum Domini* spricht (In Mt.4,2 = SC 254, 120).

<sup>15</sup> Vgl. R. GUARDINI, *Der Herr*, Paderborn <sup>15</sup>1985, 75–84.

<sup>16</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon–Zürich 1948, 766–782, der zwar eine christologische Deutung der Bergpredigt vorlegt, aber nirgends die These vertritt, dass die Seligpreisungen ein Porträt Jesu enthalten.

<sup>17</sup> Dass die Makarismen mit dem Spiegel der Nachfolge zugleich ein verhülltes Porträt Jesu enthalten, hat Thomas SÖDING immerhin angedeutet: «[...] die Praxis Jesu selbst wird in den Seligpreisungen sichtbar, seine Armut, sein Mitleid, seine Gewaltlosigkeit, sein Gerechtigkeitssinn,



seine Barmherzigkeit und Herzensreinheit, seine Friedensarbeit und sein unschuldigtes Leiden; deshalb wird in einzigartiger Breite und Tiefe deutlich, was Nachfolge ist, wie sie gelebt wird und dass sie – durch alle Gesetzeskritik hindurch – eine Praxis umfasst, die torakonform ist, weil sie dem Willen Gottes entspricht.» DERS., «*Selig, ihr Armen*». *Die Makarismen im Zentrum der Verkündigung Jesu*, in: O. H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Hg.), *Béatitude eschatologique et bonheur humain* (Publications de L'Academie Internationale des Sciences Religieuses), Paris 2005, 37-75; 51f.

<sup>18</sup> Auch Ratzinger schreibt: «Jesus schreibt seinem Ich eine Maßstäblichkeit zu, die kein Lehrer Israels und auch kein Lehrer der Kirche für sich in Anspruch nehmen darf» (*Jesus*, 120). Die Frage, ob dieses Wort von Jesus selbst stammt oder sich der Redaktion des Evangelisten verdankt, bleibt indes ausgespart. Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 273: «Wahrscheinlich ist, dass der Spruch in der Gemeinde (Verfolgungssituation, explizite Christologie) gebildet wurde.»

<sup>19</sup> So etwa J.-M. LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 27 und 31.

<sup>20</sup> Vgl. auch G. B. GINZEL, *Die Bergpredigt. Jüdisches und christliches Glaubensdokument*, Heidelberg 1985.

<sup>21</sup> Neben dem individualistischen macht Neusner in der Verkündigung Jesu vom Reich der Himmel einen weltflüchtig-futurischen Grundzug aus (vgl. *Rabbi* 154f., 157f., 161), der quersteht zu Ratzingers präsentischer Deutung, derzufolge das Reiches Gottes mit der Person Jesu bereits gekommen sei. Möglicherweise folgt der Rabbiner hier G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: DERS., *Einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 121-170, der dem jüdischen Begriff von Erlösung Geschichts- und Gemeinschaftsbezogenheit attestiert, während er das christliche Erlösungskonzept durch eine Tendenz zur Spiritualisierung und Individualisierung gekennzeichnet sieht. – Zur Kritik an Neusners Sicht des Christentums vgl. auch A. BUCKENMAIER, *Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners «Ein Rabbi spricht mit Jesus» im Jesus-Buch Benedikts XVI.*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*, Ostfildern 2007 (im Druck).

<sup>22</sup> Vgl. etwa A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Güterloh 1999.

<sup>23</sup> J. RATZINGER spricht von einem «weltgeschichtlichen Vorgang, der als solcher in keinem anderen Kulturraum stattgefunden hat: Die konkreten politischen und sozialen Ordnungungen werden aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen» (*Jesus*, 151). – Es handelt sich bei dieser Passage um eine der wenigen, in welcher neuzeitliche Entwicklungen ausdrücklich positiv gewürdigt werden.

<sup>24</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 14f.

<sup>25</sup> Dies ist die – durchaus berechtigte – Kritik von M. THEOBALD, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: ThQ 187 (2007) 157-180, hier 170-173. Sein Hinweis, dass Röm 9-11 bei J. Ratzinger nicht entsprechend berücksichtigt werde (ebd. 172), scheint mir allerdings an der Tatsache vorbeizugehen, dass es sich um ein Jesus-Buch, nicht aber um eine Studie zur paulinischen Theologie handelt.

<sup>26</sup> J. NEUSNER, *Einzigartig in 2000 Jahren. Die neue Wende im jüdisch-christlichen Dialog*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Freiburg 2007, 71-90, hier 72 und 90.

<sup>27</sup> Vgl. R. SIEBENROCK, Kommentar zu *Nostra Aetate*, in: P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005, bes. 618-626 und 661-663.

<sup>28</sup> 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; 109.

<sup>29</sup> Vgl. dazu meinen Versuch «*Warum hast du geschwiegen?*» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IKaZ Communio 35 (2006) 615-622.

<sup>30</sup> J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: IKaZ Communio 36 (2007) 293-299, hier 298.

<sup>31</sup> Über sie findet sich im Jesus-Buch immerhin die Notiz: «Edith Stein hat einmal gesagt, wer redlich und leidenschaftlich nach der Wahrheit suche, der sei auf dem Weg zu Christus» (*Jesus*, 122).



<sup>32</sup> E. STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 46. – Bei dem vorliegenden Beitrag, der Georg HÜSSLER, Freiburg, gewidmet ist, handelt es sich um die deutlich erweiterte Fassung eines gleichnamigen Aufsatzes, der in dem von Helmut HOPING und Michael SCHULZ herausgegebenen Sammelband erschienen ist: *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 49-60.





## EINBRUCH DER BARMHERZIGKEIT

*Herbert Meiers Theaterstück «Elisabeth – Der Freikauf»*

«Es erschien mir ein junger Mann, und ich wusste, er ist ein Gott. – Ein Gott? Und sprach er dich an? – Er sagte nur, er käme gerne in diese Welt, doch man liebe ihn nicht. – Wer lässt ihn nicht? – Wir, doch wir» (29). Dieser Wortwechsel aus Herbert Meiers neuem Stück provoziert die Frage, wie wohl ein Mensch aussehen müsste, der Gott nicht daran hinderte, in die Welt zu kommen. Als Antwort auf diese Frage kann die Geschichte der hl. Elisabeth von Thüringen gelesen werden, deren 800. Geburtstag in diesem Jahr begangen wird. Sie, die oben war, hat sich ganz nach unten gebeugt, um die am Boden Liegenden aus dem Elend zu erheben. Die Adlige ist zu Bettlern und Aussätzigen gegangen und hat dafür Spott und Verachtung riskiert, aber gerade dadurch hat sie die kenotische Dynamik der Liebe Christi in ihrem Leben sprechend bezeugt. Unter praktizierenden Katholiken und geschichtsbewussten Zeitgenossen mag das Lebenszeugnis Elisabeths durchaus noch präsent sein, bei der nachwachsenden Generation droht es zu verblassen.

Um diesem *fading* der Erinnerung gegenzusteuern, hat der Zürcher Dramaturg und Schriftsteller Herbert Meier für das Meininger Theater ein Stück verfasst, das den Stoff der Elisabeth-Legende in die heutige Zeit transponiert: Ein erfolgreicher Repräsentant der Pharmaindustrie namens Carsten gibt zu Ehren seiner jungen provenzalischen Frau Anouk ein Fest. Die Gäste plaudern über Gott und die Welt («Man sagt, der Aufklärer Habermas soll vom deutschen Papst affiziert sein. – Er hat eine gewisse Schwäche für unaufhebbare semantische Gehalte und findet, wie übrigens auch ich, das religiöse Bewusstsein sollte sich endlich selbst reflektieren» (23) – das ist nur *ein* Beispiel für die vielen gelungenen Dialogsequenzen). Auf dem Höhepunkt des Festes hält der Gastgeber eine pathetische und von schönen Phrasen gespickte Rede auf seine Gattin, deren jugendliche Attraktivität auch den Gästen nicht verborgen geblieben ist. In der Eloge findet sich das Wort, der Freigebige brauche Geld, um freigebig sein zu können. Der ökonomisch denkende Carsten – der Markt ist das A und O (vgl. 36) – hätte selbst allerdings nie daran gedacht, dieses Wort beim Wort zu nehmen.

Einige Tage nach dem Fest bricht er zu einer Geschäftsreise nach Singapur auf, um die asiatischen Märkte für seine Pharma-Produkte zu erobern. Die Mission endet allerdings tödlich. Die Maschine, mit der er zurückfliegt,



wird von einem Selbstmordattentäter in die Luft gesprengt. Seine Frau Anouk, die sich unversehens als Alleinerbin eines nicht unbeträchtlichen Vermögens zurückgelassen findet, reagiert verstört. Unterstützt durch den Rat von Elisabeth, die als «Überraschungsgast» eigens zu dem Fest angereist ist, dann aber länger bleibt – geht sie dazu über, zu tun, was ihr verstorbener Gatte nie getan hätte. Sie lädt gestrandete Existenzen ein, gibt ihnen zu Ehren ein Nachtmahl, verteilt freigebig Wertpapiere und Aktien und lässt sie in der Villa wohnen. Die Verwandten und Freunde, die ihr das Erbe nicht lassen wollen, versuchen die «Wahnsinnige» durch das Gutachten eines Psychiaters in eine Anstalt bringen und entmündigen zu lassen. Doch vergeblich. Überraschend bricht Anouk mit ihrer bisherigen Lebensweise, verzichtet auf ihr Vermögen und lässt sich lediglich einen Scheck über eine halbe Million Franken ausstellen. Mit einem verwaisten Kind, das sie nicht allein zurücklassen will, geht sie zurück in ihre Heimat und gelangt an ein Waisenhaus, das den bezeichnenden Namen «Zu den roten Rosen» führt. Anouk trifft einen alten Bekannten, der über die Kinder bemerkt: «Unwiderstehlich sind sie alle. Man muss sie lieben, und wird geliebt ... Die Kinder richten die Welt. Sie sind es, die noch Berge für uns versetzen. Für sie ist nichts unmöglich. Und wir? Wir haben es verlernt, ans Unmögliche zu glauben.» (124) Anouk tut das Unmögliche, löst den Scheck für das vom finanziellen Ruin bedrohte Waisenheim ein und kümmert sich seitdem um ausgesetzte Kinder.

Dieses äußere Handlungsgerüst vermag weder die Prägnanz der Dialoge noch die dramatische Linienführung deutlich zu machen. Es gibt allenfalls einen ersten Eindruck. Herbert Meiers Theaterstück zeigt aufs Schönste, wie die beim Wort genommene *caritas* die Lebenskurve eines Menschen verändern kann. Freilich muss man den Mut haben, die Hindernisse beiseite zu räumen und den Einbruch der Barmherzigkeit zuzulassen. «Wir wären alle mehr, wenn wir uns selbst nicht daran hindern würden.» (37)

Jan-Heiner Tück

Herbert Meier: *Elisabeth – Der Freikauf*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2007. 126 Seiten, kartoniert. ISBN 978 3 89411 399 5



## EDITORIAL

von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

Kierkegaard notiert in seinen Tagebüchern: «Wie der Fischer, wenn er das Garn gelegt hat, im Wasser Lärm macht, um die Fische seinen Weg zu jagen und desto mehr zu fangen; wie der Jäger mit der Schar der Treiber das ganze Terrain umspannt und das Wild in der Menge aufscheucht zu der Stelle hin, wo es geschossen werden soll: so jagt Gott, der geliebt werden will, mit Hilfe von Unruhe nach dem Menschen. Das Christentum ist die intensivststärkste, die größtmögliche Unruhe, es läßt sich keine größere denken, es will - so wirkte ja Christi Leben - das Menschendasein beunruhigen vom tiefsten Grund aus, alles sprengen, alles brechen. (...) Wo einer Christ werden soll, da muß Unruhe sein; und wo einer Christ geworden ist, da wird Unruhe.»<sup>1</sup>

Der dänische Philosoph opponiert mit solchen Sätzen gegen ein Christentum, das ins Behagliche, allgemein Fromme und Tröstliche versackt ist – was eine Generation später von Nietzsche in anderer Weise verhöhnt wird. Mehr noch: Christentum wird staatstragend, wo es in seinen Ursprungszeiten, auch im Martyrium, gegen das «Große Tier» des römischen Imperiums aufgestanden war. Gegen den zeitgenössisch kompromißbereiten und moralisch gewordenen «Kulturprotestantismus» rückt Kierkegaard – auf unheimliche Weise – die Gestalt Abrahams als eines Mörders ins Blickfeld: Die religiöse Existenz suspendiert in *Furcht und Zittern* das sonst geltende Ethos, das Tötungsverbot, ist sie doch Gott unmittelbar ausgeliefert. Das heißt unverblümt, daß Gott auch den Dekalog außer Kraft zu setzen vermag – im Einzelfall, um einer «Prüfung» willen. Fußt das Christentum – wie das Judentum – auf dem Einzelnen, dem über alles Menschenmaß Geprüften, dem *jeder* Boden unter den Füßen weggezogen wird?

150 Jahre später scheint die Frage nach der Religion als geschickter Ruhigstellung der Kultur auf neue Weise virulent. Auf dem 11. Philosophicum in Lech, das im September 2007 stattfand, ging es um die Gretchenfrage: «Nun sag, wie hast du's mit der Religion?» Robert Menasse meinte mit der Behauptung verblüffen zu müssen, Religion sei keineswegs mit der Aufklärung langsam, aber stetig abgestorben. Es habe sich zwar herumgesprochen: «Wir können bekanntlich nicht davon ausgehen, daß es einen Gott gibt.»<sup>2</sup> Dennoch gelte gegenläufig: Religion sei der wichtigste Bestandteil der Geldwirtschaft und habe ihre Güter in diese eingebracht: Transzendenzbezug und Erfahrung von Heil. Religion wird zum «Scharnier (...), mit dem der Kapitalismus das Sakrale in seine eigenen Strukturen aufnehmen kann, um so selbst zur Religion zu werden». Säkularisierung

also wäre der größte Trick der Religionen: alter Wein in camuflierten Schläuchen. Am behaupteten Inhalt der Religion, genauer des Christentums, ist nach Menasse natürlich so nichts dran, doch entspricht es schlicht der seelischen Erwartung jenes Höheren, das zur eigenen Überhöhung beiträgt. Kurz, der Mensch will – wider besseres Wissen, aber mit besserem Gefühl – religiös sein, und als solches Grundbedürfnis ist Religion nicht nur nicht tot, sie ist lebendiger denn je. Sie bleibt Wunscherfüllung, Opiat, wenige Generationen nach Marx und Nietzsche, deren Scharfsinn die menschliche Psyche in ihrem Willen zur Selbsttäuschung unterschätzte. So wenig die Kirchen dieses Gefühl – laut Menasse – einfangen, so sehr bedienen sich moderne Größen dieses wunderbaren Mittels: «Staat und Gesellschaft haben die Tendenz, in Selbstbild und Wirkung spirituell-religiöse Gebilde zu werden.» Diese unterschwellige Sakralisierung der politischen und medialen «Sterne» und die Anbetung des Konsums heißt freilich nichts über Gott. Es heißt nur viel über das quasi-religiöse Shoppen in den Markthallen, über die Liturgie des Autokaufs, über die Gier nach Selbstverkauf in den Medien... Und dies keineswegs nur im europäischen Karussell, sondern auch die religiösen Gurus Asiens vermarkten sich und ihre Produkte teuer.

Solche Beobachtungen zum leichten Konsum von Religion spießen damit auf, was seit langem als *Funktionalisierung* der Religion beschrieben wird. Gerade weil die in der Religion angesprochenen Kräfte machtvoll wirken und offenbar in die Tiefe des Menschlichen reichen, wird ihre Energie anderen Zwecken zugeführt: sei es der *ethischen* Zählung einer unübersichtlichen (Welt-)Gesellschaft durch ein angebliches Weltethos der Religionen, sei es der *psychischen* Bedürfnisstillung, die auch Freud anerkannte, zum Beispiel der *Sinnstiftung* in den sinnleeren spätmodernen Lebenswelten, sei es des *medialen* Götzenkultes im «telekratischen Totalitarismus» (Botho Strauß). Daß Religion *auch* ein gesellschaftliches Instrument ist, eben sozial-ethisch, psychologisch, medial, ist im übrigen unbestreitbar und trifft für alle Religionen zu. Soziologie, Psychologie und die Kommunikationswissenschaft, drei theoretisch agnostische Berufsfelder, haben längst die *Dienlichkeit* der Religionen für funktionierende Gesellschaften und Individuen erkannt und – im Unterschied zu früher – ohne Häme beschrieben. Religion als Ruhekekissen?

Was damit jedoch völlig ausgeblendet wird, ist die *Unterscheidung der Religion vom Glauben*, also dasjenige, was Judentum und Christentum als Offenbarung über das Wesen Gottes selbst empfangen zu haben behaupten. Diese Offenbarung sperrt sich in vielen Teilen der Vermarktung und geißelt sie sogar rundheraus – wie bei den Propheten, wie in der Tempelreinigung Jesu, der die Händler als Tempelschänder hinauswirft. Tatsächlich sind menschengemachte Überzeugungen in den Religionen immer wieder am

Ende und können als Selbstprostitution «entlarvt» werden. Über den «lebendigen Gott» sagen solche Entlarvungen nichts, oder, um den Spieß umzudrehen: Religionskritik der prophetischen Art ist selbst zentraler Inhalt der Bibel. Daß sich in der Folge auch aus solchem Glauben abgeleitete «Vorteile» für die Gesellschaft ergeben (können), ist unbestritten: Juden und Christen können durchaus ethisch verlässlicher, verantwortungsvoller, achtsamer auf Schöpfung und Menschenrechte sein als agnostische Zeitgenossen. Sie können sich allerdings auch einer bestimmten Staatsräson verweigern: beispielsweise in bioethischen Fragen, in der Abtreibung, in der Euthanasie, im Umgang mit Homosexualität, im Konsumismus, in der (neuerdings von Brüssel) verlangten Areligiosität von Schule. In Zukunft werden diese Fragefelder härter werden und möglicherweise zum Ausschluß von Christen aus bestimmten Positionen und Gremien führen. Der Wechsel aus einer staatstragenden zu einer staatskritischen Gruppe ist für das Christentum der Nachmoderne wohl vorprogrammiert. Daher ist Glaube, der vom lebendigen Gott spricht, im Unterschied zu Religionen keineswegs am Ende, wenn die Religionen im Weltdienst untergehen. Vielmehr: Glaube bleibt Kritik an diesem Weltdienst, der das Getriebe staatlicher und sozialer Interessen liebedienerisch ölt.

Das vorliegende Heft widerspricht der Funktionalisierung des biblischen Glaubens von Grund auf: Wer mit Gott wirklich zu tun hat, gerät in Unruhe. KNUT BACKHAUS zeichnet den durchgängigen Charakter des Christus verpflichteten Lebens als «Weg», als Wanderung, als ein geradezu wundervoll paradoxes Zuhause sein im Unterwegs. Unruhe wird ausdrücklich Sendung – beispielhaft besonders bei Paulus. Allerdings meint dies nicht eine Art spirituelle Nervosität, sondern ein Ausgerichtetsein auf ein «mehr als ich selbst», auf die gewaltige Finalität eines Lebens, dessen Erfüllung oder «Ruhe» im Sinne des Angekommenseins nicht zirkulär in sich selbst münden kann. Ruhe ist, in Zusammenfassung der Sakramente, selbst ein Sakrament – nach der nomadischen Weltreise der gesamten Kirche.

Daß dies nicht allein eine Unruhe des Glaubenden ist, sondern bereits ein naturhaftes Verlangen, sich selbst zu transzendieren, zeigt MICHAEL FIGURA anhand von Henri de Lubacs Werk *Das Geheimnis des Übernatürlichen*. De Lubac legt in eingehender Weise das thomatische *desiderium naturale visionis Dei* aus, das in methodisch überzeugender Genauigkeit von einer anthropologischen Natur zu einer theologisch präzisierten Übernatur – als Ziel des naturhaften Verlangens – weiterfragt. Daß die Natur selbst auf ein solches Überschreiten angelegt ist, macht ihre eigentümliche Unruhe aus. «Wohinein sind wir geworfen?» – das ist keine Frage allein der Existenzphilosophie, sondern bereits eine Frage des Clemens von Alexandrien, was die Kontinuität und das exquisite Niveau einer biblisch grundierten Anthropologie zeigt.

Demgegenüber erscheinen atheistische Bestimmungen von Anthropologie auf einer scheinbar «naturwissenschaftlichen Grundlage» als rudimentär, um nicht zu sagen als fahrlässige Unterbestimmung von bereits längst philosophisch Erreichtem. MICHAEL NOVAK untersucht die drei derzeit gängigen angelsächsischen Religionskritiken von Dawkins, Harris und Dennett, um sie in ihrer materialen Dürftigkeit und ihren wissenschaftstheoretischen Platitüden bloßzustellen. Offenbar wird biblischer Glaube nach wie vor als Unruhe in der Kultur wahrgenommen – aus welchem Grund sollte sie ihn sonst so vehement und offensichtlich unter Niveau angreifen?

Ein adäquates Feld der Auseinandersetzung zwischen Glaube und (atheistischer) Vernunft eröffnet die Untersuchung von LOTHAR HÄBERLE. Anstelle einer blindwütigen Zerstörung des biblischen Glaubens wie bei den eben genannten Autoren zeigen die Gespräche von Joseph Ratzinger mit Jürgen Habermas, Marcello Pera und Paolo Flores d'Arcais eine gemeinsame Schnittmenge von Fragestellungen. Auch hier steht die «Natur des Menschen» zur Klärung an, insbesondere im Blick auf Menschenwürde und Lebensrecht. Allerdings sind «Verankerungen» gegen den Relativismus auch des Lebensrechtes rein vernunftthaft wohl schwer zu gewinnen; jedenfalls ist es ausdrücklich das Christentum, das dabei eine dezidierte Argumentation in das sich selbst relativierende Spiel der Vernunft einträgt. Auch hier kann man von einer Unruhe sprechen, die vom Glauben in die sich im Relativen «sicher» wöhnende Vernunft eingetragen wird und die sie zu tieferen Begründungen zwingt.

Eine meist nicht bewußte kunstvoll aufgebaute Spannung in der *Divina Commedia* Dantes stellt GIUSEPPE REGGUZONI heraus: Im *Paradiso* wird Dominikus von dem Franziskaner Bonaventura, Franziskus aber von dem Dominikaner Thomas von Aquin gelobt. Dante läßt damit die gewohnten Kategorien der Zuordnung oszillieren, gewissermaßen neue irritierende Deutungen in den Blick geraten – eine «Technik» leichter Verstörung, die den Leser in ungewohnte Denkbahnen leitet. Daß gerade «kanonische» Literatur zu solchen Beunruhigungen führt, gehört zum großen Erbe europäischen Perspektivenwechsels.

Zitieren wir, die Zielrichtung des Heftes zusammenfassend, nochmals Kierkegaard: «Man hat das Christentum viel zu sehr zu einem Trost umgearbeitet, vergessen, daß es eine Forderung ist.»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Tagebücher 1834 bis 1855, ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker, München 1943.

<sup>2</sup> Robert Menasse, Das Gesicht der Moderne, in: Rheinischer Merkur 40 (2007), 24. Die folgenden Zitate ebd.



KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

## AUFBRUCH INS EVANGELIUM

*Unruhe als urchristliches Existential*

Weißt du nicht, dass das Leben hier eine Reise ist? Denn bist du etwa Bürger? Du bist Wanderer! Hast du verstanden, was ich sagte? Du bist kein Bürger, sondern Wanderer bist du und Reisender! Sage nicht: Ich habe diese oder jene Stadt! Niemand hat eine Stadt. Die Stadt ist oben. Gegenwart ist Weg.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS<sup>1</sup>

«Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, doch ruhig bleibt unser Herz, bis es Unruhe findet in Dir» – Die Umkehrung des Augustinus-Worts trifft ein Leitmotiv biblischer Existenz. Vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel geht es darum, aufzubrechen. Die Selbstberuhigung, die Sehnsucht nach Ruhe auf Erden wird eine sichere Weise, Gott zu verfehlen. Der biblische Mensch ist gar nicht anders denkbar als *in statu viatoris*. Denn Gott tritt biblisch als Ziel vor Augen. Reisen ist verleblichte Transzendenz-Erfahrung. Der Reisende wird zum Mitspieler in einem Drama, das weiter führt als sein Augenmaß. Wie also ließe sich vom Menschen tiefer erzählen als in der Daseinsform der Reise?

Eine der ältesten Überlieferungen der Menschheit handelt von der Wanderung des Gilgamesch ans Ende der Welt. Es ist eine Reise auf der vergeblichen Suche nach der Unsterblichkeit, die ihren Helden weitet, verwundet und verwandelt. Die großen Erzählungen sind bei diesem Thema geblieben: *Odyssee* und *Äneis* gehören ebenso in den Kanon des abendländischen Menschenbilds wie die Queste der mittelalterlichen Epik<sup>2</sup>. Das Alte Testament hebt damit an, dass es den Menschen definiert als einen, der aus dem Paradies fortgeschickt ist. Die prägenden Erzählungen Israels kreisen um das stete Nomadentum der Erzväter, den Exodus, die vierzigjährige Wüstenwanderung. Das Selbstverständnis ist das des «umherirrenden Aramäers» (Dtn 26,5), die Grunderfahrung die des Exils, und die Propheten sind zuerst und zuletzt heimatlose Unruhestifter.

KNUT BACKHAUS, Jg. 1960, Professor für Exegese des Neuen Testaments und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München.

Bevor die Kirche sich christlich nannte, nannte sie sich *Weg*, ὁδός (Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22), und definierte sich damit erstmals selbst. Die Unruhe ist kein Ausnahmezustand im Christsein. Sie ist ein urchristliches Existential. Das Neue Testament als die Seele der Kirche handelt daher von heilsamer Bewegung. Es gehört zu den nachdenkenswertesten Eigentümlichkeiten urchristlicher Literaturgeschichte, dass die Frohbotschaft zunächst die Form des Briefes und dann die einer Reise-Erzählung annimmt. So handeln die *Evangelien* von der maßgeblichen Wanderung des Gottessohns (I), die *Briefe* der apostolisch Reisenden werden von «unterwegs» verschickt (II), die *Apostelgeschichte* erzählt die Weltreise des Evangeliums (III), die *Johannes-Offenbarung* dehnt die Unruhe ins Grenzenlose (IV). All dies fasst der *Hebräerbrief* in seinem großen Bild vom Glauben als dem Weg derer zusammen, die mit einer Verheißung aufgebrochen sind und doch von Mattigkeit bedroht bleiben (V).

#### I. UNRUHE ALS SEINSFORM – DER HERR

Anders als der Täufer Johannes war Jesus kein Aszet aus nomadischem Grundsatz und Kulturdistanz. Aber das Wanderethos, in das die Basileia ihn wie von selbst führte, brachte eine Kultur des Unterwegsseins mit sich, eine Unbehaustheit als theozentrisches Programm, in dem allein der *Abba* den Lebensstil bestimmt. Es gehört längst zu den exegetischen Selbstverständlichkeiten, von der Jesus-Bewegung zu sprechen und diese als charismatisches Wanderprophetentum zu beschreiben<sup>3</sup>. Die kühle soziologische Analyse trifft den theologischen Kern: Das Wandern selbst, die Bewegung, ist das Charisma. Anders als die defensiven Konzepte, wie sie wesentliche Gruppierungen des zeitgenössischen Judentums – kennzeichnend etwa in der Reinheitstora – prägten, ist die Basileia, die Jesus proklamiert, eine expansive Kraft: Gottes Herrschaftsanspruch wird als offensiv, unbedingt und umfassend erfahren. Dieser Herrschaftsanspruch lässt sich weder durch die geheiligte Überlieferung domestizieren noch durch apokalyptische Hochstimmung verjenseitigen<sup>4</sup>. Wenn irgendetwas kennzeichnend ist für das Gottesbild Jesu von Nazaret, so ist es die unverfügbare, menschlich-diesseitige Nähe JHWHs, die das Leben des Einzelnen verbindlich, konkret und bewegend in Anspruch nimmt.

Die Redenquelle hat eine Reihe von Logien aufbewahrt, in denen Jesus seine Daseinsweise beschreibt: heimatlos und unsteter als die Vögel (vgl. Q 9,57-60; EvThom 86), aber auch mehr als sie von der Sorge des Vaters getragen (vgl. Q 12,6f.22b-31) – ein Tagelöhner der Königsherrschaft Gottes bis hin zum Gebet um die Ration Brot für das Heute (Q 11,3). So sicher es ist, dass damit die lebenspraktischen Bedingungen von Nachfolge (noch ganz wörtlich verstanden) umschrieben sind, so sehr hat sich hier auch das



theozentrische Selbstverständnis Jesu niedergeschlagen. Wandern ist eine prophetische Zeichenhandlung, in der sich alle Freiheit und alles Vertrauen verkörpert, wie die Gottesherrschaft sie mit sich bringt. Das Thomas-Evangelium, in dem sich in eigentümlicher Verformung manches von diesem Anfangsgeist erhalten hat, bringt ihn auf eine knappe Formel: *Fite praeter-ientes!* (EvThom 42).

Die Synoptiker entwerfen von hier aus eine *theologia viae* und fassen mit ihr ins Programm, was Jesu Leben von innen bestimmt hat. Jesu öffentliches Auftreten ist eine einzige Wanderung durch Galiläa auf Jerusalem zu. Wie durch einen Taktschlegel ist das älteste Evangelium durch das Adverb εὐθύς geprägt, ergänzt durch stete Wendungen wie: «Und von dort aufstehend», «Und von dort hinausgehend» ... Es ist, als drängte die endzeitliche Dynamik den Gottessohn eilends nach vorn, hielte auf dem Scheitelpunkt von Caesarea Philippi kurz an und stürzte dann mit aller Wucht auf das Kreuz zu. Matthäus behält das Weg-Schema bei und gibt ihm eine ekklesiologische Färbung: Der Immanuel begleitet die *schola ambulans* seiner Jünger als bleibender Mittelpunkt und Lehrer, als «mitgehender Anfang», auf den Straßen zu allen Völkern bis zur Vollendung der Welt: Der Aufbruch der Stiftungszeit wird so zu jener permanenten Situation, die die Kirche des lebendigen Gottes als solche adelt. Für den Dritten Evangelisten ist das Weg-Schema weit über die Kompositionsfunktion hinaus ein theologischer Geschichtsentwurf: Das Heil erscheint, indem jenen, die im Schatten des Todes sitzen, die Schritte auf den Weg des Friedens gesetzt werden (Lk 1,79). Dieser Weg führt – in überraschender topographischer Konkretion – von Jerusalem nach Rom und an das «Ende der Erde» (vgl. Apg 1,8). Von der Empfängnis Jesu an, über dessen Programmrede zu Nazaret und das Pfingstfest bis in die mannigfachen Artikulationen urkirchlicher Lebenswelt wird er vom Heiligen Geist vorangetrieben, gelenkt und beseelt.

Auf den ersten Blick verschließt sich der Vierte Evangelist der Denkfigur des Christus-Weges. Zwar zeigt Johannes der Täufer hinführend seinen Jüngern den Kyrios in einem christologischen Charakterbild als den Vorübergehenden schlechthin: Der lang angekündigte Sohn wird den Lesern vorgestellt, während er auf der narrativen Bühne «einherwandelt» (Joh 1,36)<sup>5</sup>; Nachfolge wird gezeichnet als ein suchendes Hinterhergehen, Fragen, Bleiben, doch nur für begrenzte Zeit – und in alledem als ein Findungsprozess (1,35-51). Aber die Wanderungen Jesu wirken beiläufiger als bei den Synoptikern, und etwa nach der Hälfte der Erzählung zieht sich Jesus bis zur Passion in den inneren Bereich des Abendmahlssaals zurück. Doch wird gerade so sichtbar: Die Unruhe bleibt und sprengt jetzt die Grenzen, von denen die Offenbarung auf irdischen Wegen noch umschürt war. Die Jünger sehen in der unmittelbaren Begegnung mit dem Herrn Größeres als die weite Welt: «den Himmel geöffnet und die Engel Gottes, die aufsteigen

und herabsteigen auf den Menschensohn» (1,51). Es ist daher nicht das Motiv des Weges, sondern dessen Richtung, die sich ändert: Jener Weg, der diesen Namen in aller Tiefe verdient, kann auch in der Enge des Jerusalemer Saals gegangen werden – und gerade dort. In den letzten Gesprächen, im Vermächtnis Jesu an die, die zurückbleiben, tritt der *vertikale* Aufbruch vor Augen, der sich dem Glaubenden öffnet, während draußen Nacht herrscht (13,30). Zunächst scheint jene Wanderung, die Jesus antritt, für seine Jünger selbst noch nicht gehbar (13,36f.). Doch im Gespräch mit Thomas erhellt sich die Richtung: «Herr, wir wissen nicht, wohin du fortgehst. Wie können wir den Weg kennen?» – «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Und von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen» (14,5-7). Abstracta werden ins Personale übersetzt: In Jesus als *Wahrheit* offenbart sich der Vater; in Jesus als *Leben* teilt er sich heilend, rettend, schenkend mit; in Jesus als *Weg* aber werden diese beiden Abstracta zu einer konkret fassbaren, erfahrbaren Wirklichkeit: Wie die Weisheit als Weg Wirklichkeitsdurchschauen und Lebensform zugleich ist, so ist es der Logos, und zwar im Modus der personalen Begegnung.

Für Philo von Alexandrien ist der Aufstieg des Weisen zum Vater der Schöpfung die wahre und einzige Philosophie: die βασιλική ὁδός, der königliche Weg, der allein durch Gottes Wort markiert ist und vorbei führt an der sophistischen Schar der fleischeslustigen Gegenwartsmenschen, die Weisheit nicht von Durchtriebenheit zu unterscheiden wissen (post. 101f.; vgl. imm. 140-144)<sup>6</sup>. Für den Vierten Evangelisten liegt dieser Königsweg in der gelebten Jüngerschaft, die sich am fleischgewordenen Wort ausrichtet. So wird Glauben zum humanen Beziehungsbegriff, und was Christsein bedeutet wird in mystagogischer Dramatik gezeichnet als «zu Ihm kommen», «Ihn wahrnehmen» (mit allen semantischen Nuancen), «Ihn suchen», «Ihn finden und von Ihm gefunden werden», «in Ihm sein und bleiben»<sup>7</sup>. Gerade die Enge des Raums, in dem sich das Jüngergespräch im Johannes-Evangelium entfaltet, beleuchtet, dass der Aufbruch in eine andere Weite führt, in die Weite des ganz Anderen. Es ist der Kyrios, der die Ruhe nimmt.

Der Überblick wäre freilich nicht vollständig, würden wir nicht den Kontrapunkt nennen: Im Magnetfeld des Herrn erfährt der Nachfolger auf eigene Weise auch Ruhe, und zwar als Unterbrechung von und Ausruhen in der Anstrengung. Matthäus hat darin die ganze Sendung Jesu zusammengefasst (Mt 11,28f.). Das johanneische Bild vom Geliebten Jünger, der gerade in der Passion an der Seite seines Herrn ruht, hat in der Sache zutreffend als ein Modell des Jüngerseins gewirkt, das die Zeiten einladend übergreift.

## II. UNRUHE ALS SENDUNG – DER APOSTEL

Was sagt es aus über das Selbstverständnis einer Religion, wenn ihre Offenbarungsurkunde zum größten Teil aus Briefen besteht<sup>8</sup>? Beim Apostel Paulus schlägt die Unruhe sich als Biographie nieder. Seine «Bekehrung» ist Berufung in das Evangelium. Sie verschafft ihm daher alles andere als Seelenfrieden. Im Gegenteil: Sie scheucht ihn auf, macht ihn, wie er in dem wohl offensten Rückblick auf sein Damaskus-Erlebnis sagt, zu einem, der nach Christus jagt, das Hintere vergisst, sich nach dem Vorderen streckt, den Kampfpfeil will (vgl. Phil 3,3-16). Christsein ist für den Apostel von Anfang an offenkundig gar nicht anders denkbar denn als Mission. Seine Theologie reift nicht in der weltenthobenen Ruhe vertiefter Reflexion, sondern im alltäglichen Gedränge leidenschaftlichen Reisens, Gründens, Sammelns, Streitens, Fliehens, Wiederkehrens. Zu den «Früchten des Geistes» gehört die Ruhe nicht, und das Nomen ἡσυχία kommt bei Paulus gar nicht vor. Wenn Paulus zur Ruhe aufruft, dann um von jenen Ablenkungen und Aufgeregtheiten zu entlasten, die an der wirklichen Arbeit und dem «Überfließen» im Christsein hindern (1Thess 4,11; vgl. 2Thess 3,12).

Zur Standardausgabe einer Bibel gehört die mit farbigen und gestrichelten Weglinien durchzogene Karte vom Mittelmeerraum, mittels derer jeder Leser die vier Weltreisen des Völkermissionars verfolgen kann. Nur selten hält man sich vor Augen, dass diese Wanderungen zwischen Judäa, Syrien, Zypern, den kleinasiatischen Provinzen, Makedonien, Griechenland und Italien zu Fuß unternommen wurden. Reiseumstände sind den Briefen kaum zu entnehmen. Es ist, als ließe der Apostel all die Wege hinter sich, ohne sie wahrzunehmen, weil er in der Tat nur Christus wahrnehmen will, nichts sonst (vgl. Phil 3,8-11). Einmal jedoch wird er deutlicher: häufig eingekerkert, oft in Todesgefahren, fünfmal die neununddreißig Hiebe, dreimal ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal Schiffbruch – «eine Nacht und einen Tag trieb ich auf hoher See» –, «oft auf Reisen: gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Wüste, gefährdet auf dem Meer, gefährdet unter Falschbrüdern; Mühe und Anstrengung, oftmals schlaflos, Hunger und Durst, oftmals Fasten, Kälte und Nacktsein, abgesehen vom täglichen Andrang zu mir, die Sorge um alle Gemeinden» (vgl. 2Kor 11,23-28). «Wer nimmt Anstoß, ohne dass ich brenne?» (11,29) – das ist gewiss bewegte Rhetorik, aber eine, in der sich das Ethos, der Charakter des Redners, auf die Adressaten hin öffnet. Verkündigung ist ja bei Paulus wesentlich Anteilgeben an der eigenen Christus-Beziehung (vgl. 2Kor 6,11-13). Und daher will sie unruhig machen. Die äußere Unruhe ist lediglich Ausdruck inneren Unterwegsseins.

Freilich, gerade so, im bewegten Wellenschlag, spiegelt sich die Sonne wider, die bleibend über dieser aufgewühlten Biographie steht. Ein Theologe ist erst dann wirklich verstanden, wenn man um den inneren Ruhepunkt weiß, der seinem Denken und Handeln Bewegung und Richtung gibt (Wissenssoziologen würden vom kognitiven Systemzentrum sprechen). Auch hier öffnet sich Paulus den Korinthern: «Deshalb werden wir nicht müde: Mag auch unser äußerer Mensch zerrieben werden, so wird doch unser innerer erneuert Tag um Tag» (2Kor 4,16). Solche Neuschöpfung hat einen Grund und Ort: «in Christus» (2Kor 5,17). Vielleicht dürfen wir von einer paulinischen «Mystik der Unruhe» sprechen<sup>9</sup>: Der Glaubende ist deshalb – als Glaubender und nicht durch eine «Zusatzberufung» – Missionar, weil er durch und in Christus jenen Frieden mit Gott (Röm 5,1) und damit zuletzt jenen «Gott des Friedens» (vgl. Phil 4,9; 2Kor 13,11) gefunden hat, der ihn auf Erden nicht zur Ruhe kommen lässt. Zwar wird dieser «Friede Gottes, der alles Verstehen überragt, eure Herzen und eure Gedanken behüten in Christus Jesus» (Phil 4,7). Er ist auf dem unverfügbaren Grund der Wirklichkeit zu finden, genauer: Er ist Grund der Wirklichkeit – «Groß ist der Friede, denn der Name des Heiligen, gepriesen sei Er, lautet Friede» (Sifre Num 6,26 § 42)<sup>10</sup>. Aber gerade so kann der, der diesen Frieden erfahren hat, sich nicht damit versöhnen, dass jenseits des eigenen Herzens die Welt mit Gott und daher auch mit sich selbst unversöhnt bleibt. Die apostolische Sendung des Paulus ist letztlich christologisch konturiert: *Ausrichtung auf den Gott des Friedens durch Zuneigung zu seiner unfriedlichen Welt*. Die paulinischen Peristasen-Kataloge leben aus dieser Spannung zwischen der befriedeten Personmitte und einer Außenwelt, die den Glaubenden nicht zur Ruhe kommen lässt, solange sie heillos lebt: Habenichtse sind die Mitarbeiter Gottes in dieser Welt, die viele reich machen, weil sie alles besitzen (vgl. 2Kor 6,10).

### III. UNRUHE ALS HEIL – DIE KIRCHE

Die erste – und für lange Zeit einzige – Geschichte des Urchristentums nimmt die Gestalt einer Reiseabenteuer-Erzählung an. Auf der einen Seite wählt Lukas damit zur Verkündigung eine narrative Form, die das zeitgenössische Publikum offenkundig fasziniert hat<sup>11</sup>. Auf der anderen Seite inszeniert er zugleich (und vor allem) ein für ihn wesentliches *signum ecclesiae*: Die Ekklesia hat von ihrer ursprünglichen und maßgeblichen Sendung an Weg-Charakter, und gerade darin zeigt sich ihre Würde als Gefäß und Werkzeug des Heiligen Geistes (Apg 1,8). Ungestümer als im Pfingstereignis lässt es sich kaum vor Augen führen, wie das Heil die Sesshaften «unter himmlischem Tosen» aufrüttelt, die Welt zu Gott zieht und die Glaubenden in die Welt hinein (2,1-41). Weil ihr das Evangelium mitgeteilt wurde, ist

die Kirche nur als pneumatisch beunruhigte Weggemeinschaft vorstellbar. Insofern sie heilige Unruhe *ist*, darf sie auf den Heiligen Geist vertrauen, dessen Wirken in der Apostelgeschichte man – ohne metaphorisches Feingefühl, doch nicht ohne sachlichen Grund – als «Motor der Heilsgeschichte» beschrieben hat.

Was für die Gemeinschaft der Glaubenden im Ganzen gilt, das wiederholt sich am Einzelnen. Die großen Umbrüche der Heilsgeschichte vollziehen sich individuell am Wegrand: Der äthiopische Schatzmeister, der, wie aus einer Märchenwelt vom «Ende der Welt» angereist, zwischen Jerusalem und Gaza als erster Nicht-Jude in den Lebensraum des Evangeliums tritt, lässt sein Gespann zur Taufe anhalten, bevor er freudig weiterzieht, während der Missionar vom Geist an den nächsten Wirkort «gerissen» wird (8,26-40). Paulus, der noch «Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn schnaubt», wird auf dem Weg nach Damaskus vom Evangelium getroffen und mit dem Heiligen Geist erfüllt, um als «Werkzeug der Erwählung» – mit der gleichen Leidenschaft, doch nunmehr *für* den Herrn – dessen Namen «vor Völker und Könige und die Söhne Israels» zu tragen (9,1-19). Zugleich merkwürdig und einprägsam mutet die letzte große Zäsur der christlichen Urgeschichte an: der Übertritt des Evangeliums in den Mittelpunkt der zeitgenössischen Welt. Lukas beschreibt ihn überraschend detailreich als Seefahrt und Schiffbruch (27,1-28,16). Zweifellos greift er damit auf ein beliebtes Romanmotiv zurück. Entscheidend ist jedoch, wie er es einsetzt: Selbst noch der völlig unbeherrschbare Seesturm, in dem «wir uns» am Ende «treiben ließen» (27,15), treibt die Heilsgeschichte ans Ziel. Der Unterschied zur synoptischen Seesturm-Erzählung (Mk 4,35-41 parr.) sticht ins Auge: Der Kyrios beruhigt die Wellen nicht; er setzt die Weggemeinschaft den Unwettern aus und lässt den Schiffbruch zu. *Tunditur, non mergitur* – Mag die Kirche von Stürmen umtost sein, sie wird nicht untergehen. Diese den Kirchenvätern so wertvolle Gewissheit wird hier radikaler gefasst: Das Schiff läuft auf und droht auseinanderzubrechen, aber keiner der Reisegenossen ertrinkt! So ist σωτηρία – das Wort hat bei Lukas stets seine Tiefendimension – nicht jenseits, sondern gerade inmitten all der turbulenten Abenteuer zu finden. Das Evangelium beunruhigt den Missionar um des Heiles willen. Ist dieses gesichert, wird er selbst zur Verkörperung der Ruhe im Sturm. Während etwa bei Petronius der Heros seinen Charakter dadurch demonstriert, dass er während des Schiffbruchs am Gedicht schreibt (Satyrica 114,1-115,5), nimmt Paulus inmitten seiner panisch betriebsamen oder resignierenden Reisegefährten Brot, dankt Gott vor allen, bricht es und isst (27,35). In den Worten der alten Tagesoration: *Inter mundanas varietates* ist das Herz in Gott zu verankern, und zu diesen Unbeständigkeiten gehört, daran lässt die Apostelgeschichte keinen Zweifel, auch die Evangelisierung der Welt.

Hier nähern wir uns einem Phänomen, das die Leser des lukanischen Doppelwerks immer wieder verwundert: Lukas legt höchsten Wert auf die narrative Klärung der christlichen *Anfänge*, aber von einem *Ende* handelt er nicht. Sein Werk schließt, wie es scheint, «mittendrin»: Was im Tempel zu Jerusalem seinen Ausgang nimmt, endet in einer stadtrömischen Mietskaserne. Wer die beiden ersten Kapitel des Dritten Evangeliums betritt, stößt sogleich auf ein Stück Altes Testament im Neuen: Schon in den ersten Zeilen begegnen ihm in archaisierender Sprache Handlungsträger (Priester, Engel, kinderlose Paare, der gerechte Tempelfrome, die betagte Prophetin), Orte und Szenen (Jerusalem, Tempel, Opfer, Wallfahrt), Leitmotive (Gottesbund, Verheißungen, psalmähnliche Preisgebete), die allesamt auf die Ursprünge in Israel verweisen. Ähnliches wiederholt sich im ersten Teil der Apostelgeschichte, der die Urgeschichte – wiederum im Sprachkolorit der Septuaginta – mit theologischem Anspruch in Jerusalem verortet. Aber spätestens als Paulus, der doch nur dem «väterlich ererbten Gott» dient (24,14) und niemals «wider die väterlich ererbten Sitten» gehandelt hat (28,17), aus dem Heiligtum herausgezerrt wird und man – ein bezeichnendes Detail – sogleich die Tempelpforten hinter ihm versperrt (21,30), steht fest: Diese Anfänge sind vorüber. Greifbar werden sie nur noch in fast melancholischer Herkunftsmemoria. Von den hellenistisch-reichsrömischen Reiseromanen unterscheidet sich die Apostelgeschichte nicht zuletzt dadurch, dass sie keine Heimkehr schildert. Es ist die römische Stadtwohnung, in der das Evangelium – nach der letzten Zäsur des Schiffbruchs – ans vorläufige Ziel gelangt: «mit allem Freimut, ungehindert» (28,31). So beschreibt Lukas die alte Heimat des Christentums letztlich deshalb, um darzulegen, dass die Ekklesia sie verlassen musste. Oder positiv: Die Apostelgeschichte ist als ganze die Großzählung von einem einzigen abenteuerlichen Aufbruch (das Englische kennt dafür das unübersetzbare Nomen *errant*). Dieser Aufbruch ist nicht mit den Reisen des Paulus beendet. Denn das Werk des Lukas will weniger zeigen, was die Kirche am Anfang einmal war, sondern was sie ihrem Ursprung nach immer ist<sup>12</sup>. Die Wanderungen des Evangeliums haben kein Ende, und so ist jeder christlichen Generation neu der Aufbruch aufgetragen. Das Doppelwerk muss offen enden, weil sich die Aufbruchsgeschichte des Christentums niemals beruhigen darf.

Lukas der Maler hat seine ganze Ekklesiologie in einem ganz einprägsamen «Osterbild» verdichtet (und darin auch schon das christologische Programm der Apostelgeschichte entworfen): Den ratlos wandernden Jüngern ist nichts gegeben als die unsichtbare Gegenwart ihres Kyrios in Schrift und Brotbrechen und gerade darin das «unterwegs brennende Herz» (vgl. Lk 24,32).

## IV. UNRUHE ALS HOFFNUNG – DAS ENDE

Das Neue Testament endet mitreißend stürmisch. Sein letztes Buch treibt in kämpferischen Visionen die Unruhe auf den Höhepunkt: Nicht entschlüsselt wollen sie sein, um Bildungserlebnisse zu ermöglichen, sondern im Lesedrama durchstanden, um den Adressaten zu verwandeln. So fehlt es an keinem Sinneseindruck, der das Erleben intensivieren kann: heftiges Weinen und lauter Jubel, hasserfüllter Kampf und erlöste Lieder, scheußliche Untiere und erstaunliche Frauen, Geruchs- und Geschmacksbilder, eine breite Farbenpalette (gold und weiß, schwarz, leichen- und pflanzengrün, feuer-, blut- und scharlachrot, rauchblau und schwefelgelb werden genannt; am Ende leuchten die Edelsteinfarben). Das Heil meldet sich eher laut: Die Hörbilder reichen von der etwa halbstündigen dramaturgischen Stille im Himmel (8,1) bis zu seiner Orchestrierung mit Harfen und Posaunen, von dem Gegeneindruck des verklingenden Flötenspiels in Rom bis zur Himmelsstimme wie Wasserfall und starkes Donnern. So wird der Leser mit allen Sinnen in das pulsierende Kraftfeld der Visionen gezogen, nimmt seinen Pfad durch die sich wellenhaft auftürmenden und nach vorn treibenden Schauungen mit zwiespältigsten Eindrücken und Einsichten, erregten Ängsten und Hoffnungen<sup>13</sup>. Über zwanzig Kapitel hinweg in Atem gehalten, atmet er erst im Schlussbild auf, wenn er in der ausgemalteten Vision endlich die Gottesstadt betritt. Denn nicht erklärt wird hier, was Heil bedeutet, sondern gezeigt und durchlebt<sup>14</sup>. Das letzte Buch der Bibel handelt nicht von Unruhe, es verkörpert sie im Modus der Vision.

Auch hier haben wir, wollen wir die Eigenart dieser Theologie erfassen, nach dem ruhenden Pol zu fragen. Christus, der «weiße Reiter» (Offb 19,11-13), ist es gewiss nicht, und selbst der Himmel ist mit Bewegungen und Geräuschen gefüllt. Freilich, anders als im Erdenchaos, vollziehen diese sich liturgisch geordnet. Ordnungszentrum ist der Thron des Edelsteingleichen (4,2f.). Er sitzt und schweigt, und dies über alle tosende Dynamik hinweg. Diese Stille bildet einen berührenden Kontrast zur immer lauter werdenden Panik in der Schöpfung. Nur am Anfang des Buches steht überschriftartig die Selbstbezeichnung des Thronenden: «Ich bin das Alpha und das Omega – der ist und der war und der kommt – der Allesbeherrscher» (1,8). Und ganz am Ende – wenn alle Fragen aufgerissen wirken und keine Not beantwortet ist – ergreift er zum ersten und einzigen Mal unmittelbar das Wort: «Siehe, ich mache alles neu ...» (21,5).

Sind wir bei unserem Durchgang durch das Neue Testament meist der christlichen Unruhe *für das Evangelium* begegnet, so ist die Unruhe der Christen in der Johannes-Offenbarung eher eine *um des Evangeliums willen*. Sie birgt kaum Missionarisches: die Fronten liegen fest. Nicht Inkulturation, sondern Integrationsverweigerung entspricht hier dem christlichen Selbst-

sein, und es ist auf irritierende Weise zuerst das Blut der Glaubenden, das der Seher im Ernstfall als Zeugnis gelten lässt. Es gibt endzeitlich keinen Fortschritt, es sei denn zu Gott. Der Apokalyptiker erlebt sich in einer fallenden Welt, und die einzige Frohbotschaft, die er zu bestellen hat, liegt darin, dass sie in Gottes Hand fällt. Apokalyptik ist nicht Logik, sondern Leidenschaft. Weder Geschichtsphilosophie noch theologische Ethik kann sie bieten. Denn nichts anderes stellt sie dar als eine «akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane»<sup>15</sup>. Abermals: Was sagt es aus über das Selbstverständnis einer Religion, wenn ihre Offenbarungsurkunde so endet? – «Gott ist von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können.»<sup>16</sup>

#### V. SUMMA: AUFBRUCH UND VOLLENDUNG

Wir haben gesehen: Das Neue Testament ist ein vom menschlichen Leben gezeichnetes Buch. Daher kommt bleibende Ruhe nur als Hoffnung in ihm vor, nicht als Erfahrung, Frieden nur als Glaubenswahrnehmung, nicht als solche der irdischen Realität. In allen Schichten des Urchristentums ist Unruhe ein christliches Existential, und in den meisten wird sie auch als missionarisches Potential gesehen. *Bonum est diffusivum sui* – es ist nicht zu erwarten, dass das Evangelium, als *bonum* begriffen, zu beruhigen vermag. Doch immer wieder stießen wir auch auf das Gegenbild – nicht jenseits der Unruhe, sondern, punktuell, mitten in ihr: im Magnetfeld des Kyrios bei den wandernden Nachfolgern, in der Christus-Teilhabe des inneren Menschen bei Paulus, in der himmlischen Verankerung auf der kirchlichen Weltreise, beim Thronenden im apokalyptischen Chaos. Mit der Ruhe verhält es sich neutestamentlich so wie mit dem Glück, von dem die Psychologie uns sagt, dass es nicht als Lebensform greifbar sei, sondern nur als Unterbrechung, nicht als Dauerzustand, sondern als jene Phase des Auf- und Ausatmens, in der das vorige Problem soeben gelöst ist und das nächste noch kurze Zeit wartet. In diesem Sinn spricht das Neue Testament eher von der ἀνάπαυσις, dem Ausruhen, als von der ἡσυχία, dem ungestörten Bürgerfrieden. *Cum grano salis*: Ruhe ist neutestamentlich kein Seelenzustand, sondern Sakrament, wirksames Zeichen einer göttlichen Gnade, die hier gekostet wird, aber nicht geschenkt, und dennoch die Nähe Gottes leibhaftig spürbar macht.

Es ist der Hebräerbrief, der die biblische Summe dieser «Theologie der Unruhe» zieht<sup>17</sup>. Seine Adressaten gehören zur dritten Generation des Christentums, und sie beginnen, unter der Minderheitssituation zu leiden und sich nach einem friedfertigen Alltag in sozialer Akzeptanz zu sehnen. Solche Ruhe will ihnen der Verfasser nicht verheißen. Stattdessen ist es die Ewigkeit selbst, die er in das große Bild der Sabbatruhe kleidet. Erst am



Ende der aufreibenden Wüstenwanderung wartet sie auf die Erdenpilger. Aber «heute, wenn ihr seine Stimme hört» – und das heißt: wieder und wieder neu – ist das wandernde Gottesvolk zum Aufbruch genötigt (Hebr 3,7-4,11). An den Ahnen Israels können wir lernen, dass es auf Erden keine Ruhestätte zu betreten gibt, es sei denn die der versklavenden Rückkehr (11,13-16.23-29) oder die tödliche Ermüdung am Wegrand (3,16-19). Christsein bedeutet Nomadenexistenz auf dem Exodus in die himmlische Heimat. Und so tritt Christus im Hebräerbrief als des Glaubens Anführer und der Glaubenden Vorläufer auf. Sein Werk ist es nicht, Verheißungen zu erfüllen, wohl aber verbürgt er, dass jene Verheißung, die auf den Weg getrieben hat, ans Ziel führt, sofern man nicht, «ausgezehrt an der Seele», ermattet, sondern den sozialen Ballast abwirft und jenen Glaubensstreit annimmt, den er gekämpft hat (12,1-3): «Deshalb richtet die erschlafften Hände und die erlahmten Knie wieder auf! Und gerade Bahnen schafft für eure Füße, damit nicht was gelähmt ist, ausgerenkt werde, sondern vielmehr geheilt» (12,12f.).

Auch Augustinus, mit dem wir begonnen haben, weiß die endzeitliche Ruhe zu preisen. Und doch wird sie nur erreichen, wer ins Evangelium aufbricht, um dort dem beunruhigenden Herrn zu begegnen: der ruft und schreit und Taubheit sprengt, aufblitzt, hell leuchtet und Blindheit vertreibt – der, wenn er berührt, alles andere als Frieden schenkt, wohl aber den, der gefunden hat, entbrennen lässt nach Frieden in Ihm (conf. 10,27 [38]).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Hom. de capto Eutropio et de divitiarum vanitate 5 (PG 52, 401).

<sup>2</sup> Der Reise als narrativer Existenz-Metapher widmet sich erhellend J. DUNNE, *Time and Myth. A Meditation on Storytelling as an Exploration of Life and Death*, New York 1973; dt. *Lebenszeit und Mythos. Nachdenken über Leben und Tod*. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von J. Meyer zu Schlochtern, München 1989.

<sup>3</sup> Hier ist besonders auf die Arbeiten von GERD THEISSEN zu verweisen: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München – Gütersloh (1977) <sup>7</sup>1997; *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen (1979) <sup>3</sup>1989 (WUNT 19); *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

<sup>4</sup> Noch immer lesenswert ist die Skizze von dem unmittelbaren und ursprünglichen Anspruch der Gottesverkündigung Jesu bei G. BORNKAMM, *Jesu von Nazareth*, Stuttgart (1956) <sup>15</sup>1995, 48-56. Die Herrschaft des Abba als «Ge-schick» Jesu wurde zum *cantus firmus* in der Jesus-Darstellung von HEINZ SCHÜRMAN; vgl. *Jesu – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*. Hg. von K. Scholtissek, Paderborn 1994, bes. 18-44.

<sup>5</sup> Das hier benutzte Verb περιπατέω gemahnt an das Einherschreiten JHWHs in der Abendkühle des Gartens Eden (Gen 3,8) und birgt etwas von der göttlichen Transparenz, die das Christus-Bild des Vierten Evangeliums kennzeichnet.

<sup>6</sup> Dieses Thema hat JOSEPH PASCHER in einer außerordentlich sensiblen Studie – nicht zuletzt auch unter dem Gesichtspunkt des λόγος σπερματικός – untersucht: Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ –

Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria, Paderborn 1931 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17/3.4).

<sup>7</sup> Vgl. K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg i.Br. 2000 (HBS 21); A. MEYER, Kommt und seht. Mystagogie im Johannes-evangelium ausgehend von Joh 1,35-51, Würzburg 2005 (FzB 103).

<sup>8</sup> Von den 27 Schriften des Neuen Testaments sind 22 Briefe oder kleiden sich als solche. Vgl. zum Folgenden H. WEDER, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich (1986) <sup>2</sup>1989, 318-322.

<sup>9</sup> Auf die «realistische Mystik» des Apostels Paulus hat ALBERT SCHWEITZER 1930 (Tübingen 1981 [UTB 1091]) mit Verve – in der deutschen Exegese freilich noch ohne die verdiente Wirkung – aufmerksam gemacht: Der Begriff der Mystik ist frömmigkeitsgeschichtlich allerdings anders besetzt und wäre exegetisch präzise wohl als *partizipative* oder *relationale Christologie* zu beschreiben. Das Leitmotiv der Christus-Teilhabe prägt in ausbalancierter Weise auch die Nachzeichnung der paulinischen Theologie bei J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998, bes. 390-412; dazu auch K. BACKHAUS, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: U. Schnelle u. Th. Söding (Hg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9-31, und jetzt eingehend F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, Leipzig 2007 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25).

<sup>10</sup> Vgl. die tiefgründige Erschließung von HEINRICH SCHLIER, *Der Friede nach dem Apostel Paulus* (1971), in: Ders., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*. Hg. von V. Kubina u. K. Lehmann, Freiburg i.Br. 1980, 117-133.

<sup>11</sup> Dies hat in der US-amerikanischen Exegese sogar dazu geführt, Apg als Reise- und Abenteuerroman zu lesen; vgl. R.I. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Pa. 1987. Richtig daran ist die Beobachtung, dass Lukas dem historiographischen Formgesetz entspricht und seinen Lesern die urchristliche Geschichte dramatisch, pathetisch, exotisch-bunt, mitunter vergnüglich nahebringt. Das Evangelium verbeugt sich nicht nur in der Erzählfigur des Paulus (Apg 17,16-34), sondern auch im literarischen Genre vor der zeitgenössischen Kultur, die es zu gewinnen sucht.

<sup>12</sup> So darf zum *errant* WILLIAM BUTLER YEATS zitiert werden: *Hope that you may understand! / What can books of men that wive / In a dragon-guarded land, / Paintings of the dolphin-drawn / Seanympys in their pearly wagons / Do, but awake a hope to live / That had gone / With the dragons?* (Selected Poems, New York 1992, 210). Das knappe Gedicht trägt die Überschrift: *The Realists*.

<sup>13</sup> Zum performativen und gerade so auch dezidiert theologischen Charakter der Visionsfolge näher K. BACKHAUS, Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: *Evangelische Theologie* 64 (2004) 421-437.

<sup>14</sup> Ganz in diesem dramatischen Sinn lässt das Weltgericht der Sistina, des wohl repräsentativsten Raums der katholischen Kirche, zumindest nicht den Eindruck aufkommen, das Heil vollziehe sich friedlich und Ruhe sei die erste Christenpflicht. Es ist zu bedauern, dass ihr liturgisches und musikalisches Gegenstück, das *Dies Irae*, den pädagogischen Bemühungen der nachkonziliaren Liturgiereformen zum Opfer gefallen ist: Das Heil wird als Hoffnung nicht anders fassbar als in dramatischer Gestalt.

<sup>15</sup> So Pinchas Lapide, zit. bei J. EBACH, Apokalypse und Apokalyptik, in: H. Schmidinger (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213-273: 218.

<sup>16</sup> BOTHO STRAUSS, *Paare, Passanten*, München (1981/1984) <sup>9</sup>2000, 177.

<sup>17</sup> ERNST KÄSEMANN hat die Niederschrift seiner klassischen Studie über «Das wandernde Gottesvolk» bekanntlich in der «Muße einer Gefängniszelle Herbst 1937» (4) begonnen und hier, vom Ungeist der Zeit bedrängt, den Geist der Kirche im Licht des Hebräerbriefs tiefer zu verstehen gelernt: *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen (1939) <sup>4</sup>1961 (FRLANT 55). Zur exegetischen Diskussion vgl. E. GRÄSSER, *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes* (1986), in: Ders., *Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*. Hg. von M. Evang u. O. Merk, Berlin 1992 (BZNW 65), 231-250, sowie die tiefgründige Erschließung von K. NIEDERWIMMER, *Vom Glauben der Pilger. Erwägungen zu Hebr 11,8-10 und 13-16*, in: S. Kreuzer u. K. Lüthi (Hg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*. FS G. Sauer, Frankfurt a.M. 1992, 121-131.



MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## RUHELOS IST UNSER HERZ, BIS ES IN DIR RUHT

*Nachwirkungen des augustinischen cor inquietum (Conf. 1,1) bei Henri de Lubac*

In seiner Predigt bei der Heiligen Messe *Pro eligendo Romano Pontifice* am 18. April 2005 hat der damalige Dekan des Kardinalskollegiums und am nächsten Tag zum Papst gewählte Kardinalbischof *Joseph Ratzinger* kurz einen Gedanken geäußert, der in diesem Heft aufgenommen und von verschiedener Seite beleuchtet werden soll. Ausgehend vom Evangelium *Joh 15,9-17*, das der johanneischen Bildrede vom wahren Weinstock und vom Fruchtbringen entnommen ist, hebt der künftige Papst das Jesuswort heraus: «... ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt» (*Joh 15, 16*). Dazu führt er aus: «Wir müssen von einer heiligen Unruhe beseelt sein: der Unruhe, allen das Geschenk des Glaubens, der Freundschaft mit Christus zu bringen.»<sup>1</sup>

Von dieser Aussage des jetzigen Papstes über die heilige Unruhe ausgehend, soll hier untersucht werden, ob es dazu eine Entsprechung gibt in *Henri de Lubacs* Auslegung des natürlichen Verlangens des Menschen nach der Gottesschau.

### 1. Gehen natürliches Verlangen und Unruhe des Herzens überein?

Wenn sich auch *Henri de Lubac* (1896-1991) nicht ausdrücklich mit der von *Papst Benedikt XVI.* geforderten «heiligen Unruhe» beschäftigt hat, so gibt es doch in seinen Schriften zum Übernatürlichen (vor allem *Surnaturel* [1946; Nachdruck 1991] und *Le Mystère du Surnaturel* [1965/2000])<sup>2</sup> Verbindungen mit dem augustinischen *cor inquietum*, denn er beschließt sein Vorwort zu *Le Mystère du Surnaturel* mit dem bekannten Wort aus den *Confessiones*: *Fecisti nos ad Te, Deus*. Es geht dem späteren Kardinal in diesen beiden Büchern darum, das fundamentale Problem im Verhältnis von Natur und Gnade zu ergründen, denn es handelt sich hier um die ursprüngliche

*MICHAEL FIGURA*, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986-1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

und auch durch die Erbsünde nicht unterbrochene Beziehung des Menschen zu Gott, weil sie im Wesen des Menschen begründet ist, der – vielleicht auch als unbekanntes Verlangen – eine unstillbare Sehnsucht nach Gott hat. Um es kurz zu sagen, *de Lubac* findet die Verbindung zwischen Natur und übernatürlicher Gnade im thomasischen Begriff des *desiderium naturale visionis Dei*. Seit *Thomas von Aquin* versteht die Theologie unter diesem Begriff die Zielbezogenheit des menschlichen Geistes auf die Anschauung Gottes. Doch die Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Gottesschau ist eine der umstrittensten im Thomismus und in der gesamten Thomasinterpretation. Die Thomastexte zur «beseligenden Schau» lassen sich, grob gesprochen, in zwei Gruppen einteilen: In einer Reihe von Texten beschreibt *Thomas* die Schau der göttlichen Wesenheit als die einzig wahre Seligkeit der Geistkreatur (z. B. *Summa theologiae* I,12,1; I-II, 3;8; *Contra Gentiles* III, 25-51; *Compendium Theologiae* 104). Dann gibt es eine Reihe von Texten, die davon sprechen, dass die übernatürliche Seligkeit die Forderungen und Kräfte der Geistkreatur absolut übersteigt (z.B. *Summa theologiae* I,12,4-5; I-II,5;109; *Contra Gentiles* III, 52.53; *De Veritate* 27)<sup>3</sup>. Auch *de Lubacs* Interpretation der thomasischen Aussagen zum natürlichen Verlangen stellte in der Diskussion um *Surnaturel* bis zum Beginn des Zweiten Vaticanums einen umfangreichen Streitpunkt dar. Im Grund ist trotz einer kaum mehr zu überschauenden Literatur zu diesem Thema bisher kein befriedigender Konsens über die Auslegung des thomasischen *desiderium naturale visionis Dei* erreicht worden. Wahrscheinlich wurde deshalb aus Ermüdung und Ausweglosigkeit die Kontroverse um das *desiderium naturale* zunächst einmal beiseite gelegt<sup>4</sup>.

## 2. *De Lubacs* Bestimmung des natürlichen Verlangens in *Surnaturel* und *Le Mystère du Surnaturel*

Unter der Überschrift *Exigence divine et désir naturel* legt *de Lubac* am Ende von *Surnaturel* auf zwölf Seiten, wo hohe Theologie und tiefe Spiritualität einander begegnen, seine Deutung des *desiderium naturale visionis Dei* vor. Dennoch schreibt er 1965 über diesen Entwurf von 1946: «Jene Skizze war auf Wunsch einiger Ratgeber entstanden und etwas zu rasch entworfen worden.» (*Le Mystère du Surnaturel*, 76) *De Lubac* hat diese *Conclusion* 1949 in einem Artikel<sup>5</sup> erweitert, aus dem 1965 das gleichnamige Buch *Le Mystère du Surnaturel* entstand.

Die entscheidende Aussage, auf die *de Lubacs* Arbeiten zum Übernatürlichen hinauslaufen, lautet: «L'esprit est donc désir de Dieu.» (*Surnaturel*, 483) Hier begegnen sich *inquietudo* und *desiderium*. Wie beschreibt er dieses *desiderium naturale visionis Dei*?

## a) Das absolute Verlangen

Für *de Lubac* ist das natürliche Verlangen des Menschen, Gott zu schauen, ein absolutes Verlangen. «Das absoluteste aller Verlangen. Die göttliche Mitteilung als freies Geschenk, als ungeschuldete Initiative ersennen, das heißt, sie mit einem aus sich selbst unwirksamen Begehren verlangen, doch das heißt noch lange nicht, wie man manchmal sagt, als habe man danach nur platonisches, bedingungsweises (*conditionnel*) oder bedingtes (*conditionné*) Verlangen» (*Surnaturel*, 484). Das folgt für ihn aus dem Paradox des menschlichen Geistes, der als geschaffener und endlicher zugleich Bild Gottes ist. Das Verlangen geht nach der Schau Gottes als dem übernatürlichen Ziel, so wie das Evangelium es vorlegt, und wie die Theologie es durch die *visio beatifica* definiert. Das Verlangen des Geistes nach Gott ist ein wesentliches und damit absolutes Verlangen, weil es in unsere Natur eingeschrieben ist: «Der Geist ist also Verlangen nach Gott. Das ganze Problem des geistlichen Lebens wird darin bestehen, dieses Verlangen zu befreien und es dann umzuwandeln: radikale Umkehr, metanoia, ohne die es keinen Eintritt in das Reich gibt... Der Geist verlangt nicht nach Gott wie das Tier nach seiner Beute. Er verlangt nach ihm als einem Geschenk. Er sucht keineswegs danach, ein unendliches Objekt zu besitzen: er will die freie und ungeschuldete Mitteilung eines persönlichen Seins. Wenn er sich also, was unmöglich ist, seines höchsten Gutes bemächtigen könnte, dann wäre es schlagartig nicht mehr sein Gut.» Deshalb gibt es für *de Lubac* auch keine Forderung der Natur nach der Gnade. «Will man noch von einer Forderung sprechen? In diesem Fall wird man sagen müssen, dass die einzige Forderung des Geistes darin besteht, nichts zu fordern. Er fordert, dass Gott in seinem Angebot frei sei» (*Surnaturel*, 483).

Um die Ungeschuldetheit der Gnade und zugleich das absolute Verlangen des Menschen nach Gott herauszustellen, geht *de Lubac* vom Erbe der Tradition aus, die von *Irenäus* über *Augustinus* zu *Thomas von Aquin* und *Bonaventura* stets zwei Behauptungen aufrecht erhält: Der Mensch kann letztlich nur durch die Schau Gottes leben. Diese Schau Gottes ist schlechthin vom göttlichen Wohlgefallen abhängig (*Le Mystère du Surnaturel*, 223). Deshalb kann sie in keinem Fall Gegenstand einer geschöpflichen Forderung sein. Es geht *de Lubac* um die wirkliche Ungeschuldetheit (*gratuité réelle*), die sich letztlich nur in Paradoxen aussagen lässt. Davon handeln die Kapitel 6 bis 9 von *Le Mystère du Surnaturel*, wo vom christlichen Paradox des Menschen, vom Paradox, das die Heiden nicht kennen, vom Paradox, das von der gesunden Menschenvernunft (*le bon sens*) verneint wird, und vom im Glauben überstiegenen Paradox die Rede ist. Worum geht es *de Lubac* dabei? Das Paradox besteht darin, dass der Mensch innerweltlich und aus eigenen Kräften keine letzte Vollendung findet, obwohl er danach strebt,

denn die ganze innere Unruhe des Menschenlebens ist für *de Lubac* ein Suchen nach Gott. Dies zeigt sich unter anderem in den *Paradoxes* (*Œuvres complètes* 31, Paris: Cerf 1999), wo sich auch *de Lubacs* Aphorismen zur Gottesfrage finden, sowie in seinem, nach zwei Vorarbeiten (*De la connaissance de Dieu*, 1. Auflage 1941; 2. vermehrte Auflage 1948) 1956 erschienenen, theologisch und geistlich äußerst ansprechenden Buch *Sur les chemins de Dieu* (*Œuvres complètes* 1, Paris: Cerf 2006). Die letzte Vollendung muss dem Menschen von Gott als absolut ungeschuldetes und seinen eigenen Leistungen vorausliegendes *donum perfectum* geschenkt werden.

#### b) *Das aus sich unwirksame Verlangen*

Das absolute Verlangen des Geistes ist für *de Lubac* mit der Tradition, vor allem *Thomas von Aquin*, zugleich ein aus sich unwirksames Verlangen (*desiderium inefficax*), da es allein durch die Gnade wirksam wird.

Infolge der allgemeinen metaphysischen Stellung verlangt jedes Geschöpf, da es sein Wesen und seinen Bestand von Gott hat, von Natur aus nach Gott. Weil das geschaffene Sein Teilnahme am ungeschaffenen Sein ist, ist das Seinsverlangen jedes Geschöpfs ein Verlangen nach Gott, denn der Mensch verlangt von Natur aus nach der Glückseligkeit (*beatitudo*), die in der Anschauung Gottes besteht<sup>6</sup>.

Warum aber bleibt das absolute natürliche Verlangen letztlich unwirksam? *De Lubac* bezieht sich auch hier auf einen Text des *Doctor communis*,<sup>7</sup> den er so interpretiert: «Dass es einer hinzugefügten Gabe bedarf, damit der Mensch, indem er seinen freien Willen gebraucht, die übernatürliche Glückseligkeit verdienen oder auf sie *hinreichend*, d.h. wirksam hingeeordnet sein kann, behauptet Thomas nicht nur hier, sondern an vielen anderen Stellen... Doch eine noch unzureichende und aus sich unwirksame Hinordnung kann nicht desto weniger real sein.» (*Surnaturel*, 454)

Während *de Lubac* in *Surnaturel* und *Le Mystère du Surnaturel* häufig vom absoluten Verlangen nach der Gottesschau spricht, sind die Aussagen über die Unwirksamkeit dieses Verlangens recht spärlich, weil sie für ihn äquivok sind. Die Unwirksamkeit des Verlangens kann zwar richtig verstanden werden als Ausdruck der Unverhältnismäßigkeit zwischen eigenen Mitteln und zgedachtem Ziel, sie kann aber auch zum Anlass genommen werden, das natürliche Verlangen nach der Gottesschau zu einer ohnmächtigen Anwendung (*velleitas*) zu verflüchtigen. Doch hebt für *de Lubac* die Unwirksamkeit des Verlangens nicht dessen Absolutheit auf<sup>8</sup>.

#### c) *Das unbekannte Verlangen*

Wenn das absolute Verlangen nach der Gottesschau mit dem Wesen des Geistes identisch ist und doch zugleich aus sich unwirksam bleiben muss,

dann erhebt sich jenes Problem, mit dem *de Lubac* bereits in der *Conclusion* von *Surnaturel* gerungen hat und das er in *Le Mystère du Surnaturel* noch einmal benennt: «Jede Art Forderung seitens des Geschöpfes ist ausgeschlossen. Dennoch wird, so könnte man einwenden, eine solche Sehnsucht im Geschöpf zum Zeichen einer nicht bloß möglichen, sondern einer sicheren Gabe Gottes, zur Bestätigung einer Verheißung, die dem Wesen eingeprägt und an ihm selbst ablesbar ist. Gewinnt man damit nicht das Recht, vom einmal erkannten Verlangen auf die tatsächliche Wirklichkeit dieser Gabe zu schließen? Thomas scheint doch wohl so zu folgern. – Aber gelangt der Mensch damit nicht – und zwar mit Hilfe seines natürlichen Verstandes – zum Wissen, dass er für die Schau Gottes geschaffen ist? Wird das tatsächlich Übernatürliche damit nicht zum Gegenstand einer natürlichen Erkenntnis?» (257 f)

Dieser Einwand *de Lubacs* bezieht sich auf den Geheimnischarakter des absoluten und zugleich unwirksamen Verlangens nach der Gottesschau. Da die unmittelbare Anschauung Gottes zu den absoluten Mysterien gehört, kann dem natürlichen Verstand nicht die Fähigkeit zukommen, die *Tatsächlichkeit* der Berufung zur Gottesschau einsichtig zu machen. Nur durch das Licht der Offenbarung wird deutlich, auf welches Ziel dieses unbekanntes Verlangen hingeordnet ist. Ohne die Offenbarung bleibt dem Geist seine letzte Tiefe verschlossen, jene Tiefe, in der er *desiderium naturale visionis Dei* ist. In *Surnaturel* lässt *de Lubac* die Frage noch offen, wie Natur und Dasein des natürlichen Verlangens erkannt werden, obwohl sich die Richtung der Lösung, die er in *Le Mystère du Surnaturel* vertritt, bereits abzeichnet: «Wir wollen ebensowenig entscheiden, ob dieses Verlangen allein im Licht des natürlichen Verstandes erkannt werden kann, oder ob man das Licht der Offenbarung hier hinzufügen muss. Dieser Punkt ist bekanntlich unter Theologen umstritten. Vielleicht hat aber die Antithese etwas Künstliches an sich, wenn wahr ist, dass die Offenbarung nicht ohne Rückwirkung auf den Verstand selbst gewesen ist. So wurde das Sündenbewusstsein, das «die Arme zum Erlöser ausstrecken lässt», historisch geschärft durch die Erkenntnis der Erlösung; so gilt auch auf allgemeine Art: «nusquam se melius deprehendit modus humanae imperfectionis, quam in lumine vultus Dei in speculo visionis» (Wilhelm von St.-Thierry, Epistola ad fratres de Monte Die, 110)» (*Surnaturel*, 489, Anm. 1). *De Lubac* bezieht in dem bereits erwähnten Artikel von 1949 die Position, dass das unbekanntes Verlangen nur durch die Offenbarung zu einem bekannten Verlangen wird. Bevor die Begründung für diese Position dargestellt wird, soll kurz gezeigt werden, dass *de Lubac* diese Auffassung auch nach 1965 weiterhin vertritt.

In *La foi chrétienne* (1970), einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, erwähnt *de Lubac* das natürliche Verlangen im Kapitel über den Aufschwung des Glaubens: «Denn im Innersten der menschlichen

Natur, verborgen unter den Irrungen des Geistes und des freien Willens, bleibt ein tiefes Wollen, ein geheimes Sehnen sowohl nach dem Guten wie nach der Glückseligkeit, immer bereit, das Endziel in der Selbstlosigkeit der göttlichen Liebe zu erkennen» (349 f). Da der Glaube «das feste Vertrauen auf das Erhoffte, ein Überzeugtsein von dem ist, was man nicht sieht» (*Hebr* 11,1), fügt sich der Aufschwung des Glaubens als bewusster, personaler Akt des Menschen in das zunächst noch unbekannte Verlangen des Geistes nach Gott ein: «Der Gott, zu dem sich der Glaube aufschwingt – in einer Bewegung, die unteilbar auch die der Liebe ist –, ist immer schon Jener, zu dem der menschliche Geist naturhaft, ohne es zu wissen, als zu seinem Ziel hinstrebt... Hier... liegt das Band, das die Schöpfungsordnung mit der Offenbarungsordnung, die Natur- und Gnadenordnung verknüpft. Das fleischgewordene Wort ist immer schon jenes, das jeden Menschen erleuchtet. Die Botschaft des Evangeliums ist ein Appell an die Freiheit des Menschen, in persönlichem Einsatz den geheimen Wunsch seiner Natur gutzuheißen, dessen Gegenstand ihm in der Offenbarung der göttlichen Liebe enthüllt wird.» (354)

Diese Aussagen über das unbekanntes Verlangen setzen ein bestimmtes Menschenbild voraus: Da der Mensch nach dem Bild des geheimnisvollen Gottes, der zugleich *mysterium tremendum et fascinatum* ist, geschaffen ist, ist er auch selbst Geheimnis. Der Mensch ahnt, dass alles, was die Wissenschaften über ihn aussagen, noch nicht den tiefsten Kern seines Wesens enthüllt. Erst in der Begegnung mit der Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi wird sich der Mensch seines eigenen personalen Geheimnisses bewusst. Erst in der Begegnung mit dem in Jesus Christus erschienenen Messias weiß der Mensch, wohin seine «Herzenerwartung nach dem unbekanntem Messias» (Maurice Blondel, *L'Action* [1893], 388) strebt.

Diesen Geheimnischarakter des Menschen entfaltet *de Lubac* im Rückgriff auf die Väter, die großen Scholastiker und die geistliche Tradition. Dass der Mensch Geheimnis ist, wird auch von der zeitgenössischen Theologie, Philosophie und Dichtung herausgestellt. *De Lubac* führt dazu als Zeugen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem *Karl Rahner* (1904–1984), *Hans Urs von Balthasar* (1906–1988), *Paul Ricœur* (1913–2005) und *Paul Claudel* (1868–1955) an. Von verschiedenen Blickwinkeln aus stimmen sie alle überein in der Aussage: «*Nec ego ipse capio totum, quod sum*» (*Le Mystère du Surnaturel*, 264).

Weil der Mensch Geheimnis ist, «ist eine Offenbarung für den Menschen notwendig, damit er deutlich sein letztes Ziel erkenne» (*ibd.*, 262), denn es gibt «Abgründe in unserer Natur, die sich erst dem Einbruch der Offenbarung auftun» (*ibd.*, 265). Je mehr sich der Mensch in das unbegreifliche Geheimnis Gottes versenkt, desto größere Klarheit gewinnt er über sich selbst und seine letzte Bestimmung. Erst durch die Verheißung der

Schau Gottes lernt er die wahre Dimension seines natürlichen Verlangens kennen: «Ausgehend von einer Tatsache der christlichen Offenbarung, der Verheißung der Schau von Angesicht als freier Gnade, werden die Bedingungen ihrer Möglichkeit gesucht, und im Licht dieser Verheißung die Erfahrungen und Induktionen ausgelegt, deren genaue Tragweite vorher nicht absehbar war. Somit ist das Urverlangen des Geistes weder Gegenstand der empirischen Psychologie noch überhaupt von rein rationalen Prämissen ableitbar. Die übernatürliche Neigung zum höchsten Gut, von der Franz von Sales spricht, zeigt sich dem Bewusstsein zunächst nur in der Gestalt eines allgemeinen Glücksverlangens, das sich im Gegenstand täuschen, ja sich an Niedrigstes verlieren kann» (*ebd.*, 266).

Das unbekannte Verlangen ist ein Zeichen der Würde des Menschen, weil es in ihm eine Tiefe gibt, die nur von Gott her erhellt werden kann. In diese Tiefe stößt der menschliche Verstand nicht mehr vor. Diese Tiefe wird nur erkannt durch den Heiligen Geist, «denn der Geist erforscht alles, sogar die Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10).

In *de Lubacs* Bestimmung des unbekanntes Verlangens bleibt der Geheimnischarakter des Dogmas der übernatürlichen Erhebung des Menschen zur Anschauung Gottes voll gewahrt: «Sogar die mit dem von Gott empfangenen Licht begabte, glaubende und hoffende Seele wird letztlich, in jeder Phase ihres intellektuellen wie geistlichen Lebens vor einem unerforschlichen Geheimnis? stehen gelassen: *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.*» (*Le Mystère du Surnaturel*, 272)

Nun zeigt sich auch in voller Schärfe, dass das natürliche Verlangen nach der Gottesschau von sich aus unwirksam ist und bleiben muss. Wenn ohne die Gnade die letzte Ausrichtung des natürlichen Verlangens unbekannt bleibt, dann muss dieses Verlangen notwendigerweise unwirksam sein, was aber nicht seine Absolutheit aufhebt. Wenn nämlich der Mensch auf Grund seiner Wesensstruktur als Geist absolutes Verlangen nach der Schau Gottes ist, dann wäre seine Existenz völlig sinnlos ohne die Bestimmung zu dieser Schau. Deswegen betrachtet *de Lubac* das natürliche Verlangen nach der Gottesschau ohne die effektive Bestimmung zu ihr als die Absurdität einer «*finalité sans fin*» (Ausrichtung ohne Richtziel) im 10. Kapitel von *Le Mystère du Surnaturel* (231-255).

*De Lubac* entfaltet seine Bestimmung des *desiderium naturale visionis Dei* in ständigem Kontakt mit *Thomas von Aquin*. Aus seiner Thomasinterpretation zu diesem Thema ergibt sich: Die Schau des göttlichen Wesens ist für die Vollendung der menschlichen Natur einerseits notwendig, andererseits aber nur als ungeschuldete Gabe Gottes zu erlangen. Für *de Lubac* treffen sich hier *Thomas von Aquin* und *Maurice Blondel*, denn auch für letzteren gilt, dass der Begriff des Übernatürlichen beinhaltet «*absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme*» (*L'Action* [1893], 388).

Dass die Fragen nach dem *desiderium naturale* und damit nach dem Verhältnis von Natur und Gnade auch nach *de Lubacs* wegweisenden Studien zu diesem Thema noch nicht endgültig beantwortet sind, zeigt sich an den erwähnten gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit seiner Position (vgl. dazu nur Anm. 2).

Bei allen Grenzen, die einem großen Werk auch einwohnen, geht es *de Lubac* in seinen Arbeiten zum Übernatürlichen aber letztlich um eine Grundfrage des Verhältnisses von Gott und Mensch. Mit seinen geschichtlichen Untersuchungen und seinen systematischen Wegweisungen hat er die Gnadenlehre und die theologische Anthropologie insgesamt wesentlich bereichert, denn er hat 1946 in *Surnaturel* und 1965 in *Le Mystère du Surnaturel* die Grundfragen aufgegriffen, die auch heute noch die Menschen beschäftigen. Diese Grundfragen sind gebündelt in einem Wort des *Theodotos*, das sich bei *Clemens von Alexandrien* (um 200 v. Chr.) in den *Auszügen aus Theodotos*, einer Sammlung von Aussprüchen verschiedener gnostischer Lehrer, findet: «Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?» (*Excerpta ex Theodoto* 78,2 [Sources Chrétiennes 23, 202]). Aus diesem Fragenspektrum beschäftigt sich *de Lubac* mit der Frage nach Sinn und Ziel des menschlichen Lebens.

### 3. Die anthropologische und gnadenhafte Verbindung zwischen Unruhe und natürlichem Verlangen in *de Lubacs* Schriften

Aus *de Lubacs* Schriften zum Übernatürlichen ergibt sich, dass es eine Allianz gibt zwischen natürlichem Verlangen und Unruhe. Das natürliche Verlangen nach der Gottesschau ist Keim der Unruhe, weil es dem Menschen deutlich macht, dass seine Unruhe letztlich nur in Gott zur Ruhe kommen kann. Dadurch sind seine Schriften zum Übernatürlichen nicht nur eine Bereicherung und eine Fundgrube für Fachtheologen, sondern zugleich eine Hilfe für alle Christen, die nach dem Sinn ihres Lebens fragen. Aus dem gläubigen Hören auf das Wort Gottes und aus dem damit verbundenen Traditionsschatz der Kirche will *de Lubac* dem heutigen Menschen das christliche Paradox des Menschen, «das die Heiden nicht kennen», nahe bringen: weder innerweltlich noch aus eigenen Kräften findet der Mensch als Geistgeschöpf seine letzte Vollendung. Allein Gott, sein Schöpfer, kann sie ihm schenken in Christus, seinem Erlöser. Doch im Menschen liegt ein natürliches Verlangen nach dieser letzten Vollendung, die in der Schau Gottes besteht.

*Augustinus* lässt sein «Riesenwerk» (*opus ingens*) über den Gottesstaat (*De Civitate Dei*) ausklingen mit unvergleichlich schönen und tiefen Ausführungen über die Gottesschau. Der Bischof von Hippo teilt dort die Welt-



geschichte in sieben Zeitalter (*aetates*) ein, deren erste sechs von Adam bis zum Abschiedswort des zum Vater auffahrenden auferstandenen Jesus reichen: «Nicht euch kommt es zu, Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater in der ihm eigenen Vollmacht festgelegt hat.» (*Apg* 1,7) Nach diesen sechs Zeitaltern der Arbeit, der Anstrengung und der Unruhe kommt das siebente Zeitalter: die Gegenwärtigsetzung des siebenten Tages, an dem Gott nach dem Sechstageswerk ausruht (vgl. *Gen* 2, 2f). Dazu heißt es: «Dieser siebente (Tag) ... wird unser Sabbat sein, dessen Ende nicht der Abend sein wird, sondern der Herrentag als achter Tag, der durch die Auferstehung Christi geheiligt ist, indem er nicht nur die ewige Ruhe des Geistes, sondern auch des Leibes vorausbildet. Dort werden wir Muße haben (*uacabimus*) und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, was wird am Ende ohne Ende sein? Denn was anderes ist unser Ziel als zum Reich zu gelangen, das kein Ende hat?» (*De Civitate Dei* XXII, 30 [CCL 48, 866]).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. *Predigten und Ansprachen April/Mai 2005* (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 168, 16).

<sup>2</sup> Hier kann nicht *de Lubacs* gesamtes Schrifttum auf dieses Thema hin untersucht werden. Vgl. dazu aus neuester Zeit Georges Chantaine, *Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar*, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 30 (2005) 106–120; Vitor Franco Gomez, *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac* (*Études Lubaciennes* 4), Paris 2005; Michael Figura, *Das Geheimnis des Übernatürlichen. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac*, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen*, Freiburg i. Br. 2005, 349–366; Étienne Guibert, *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac* (*Études Lubaciennes* 5), Paris 2006.

<sup>3</sup> Vgl. dazu ausführlicher Michael Figura, *Natur und Gnade bei Henri de Lubac*, in: Peter Reifenberg/Anton van Hooff (Hg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. FS für Walter Seidel*, Mainz 2001, 39–55, bes. 45 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Barbara Hallensleben, *Die Sehnsucht der Natur nach Gott. Was bleibt von Henri de Lubacs Werk «Surnaturel»?*, in: *Theologie und Glaube* 83 (1993) 131–147, bes. 131.

<sup>5</sup> *Le Mystère du Surnaturel*, in: *Recherches de Science Religieuse* 36(1949) 80–121.

<sup>6</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De Veritate* 22, 2, ad 2: «ipsium esse est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite».

<sup>7</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 62, 1, ad 3: «Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.»

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlicher Michael Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac* (*Horizonte, Neue Folge* 13), Einsiedeln 1979, 276–282.



GIUSEPPE REGGUZONI · MAILAND

## IM SONNENHIMMEL

*Franz von Assisi und Dominikus als Streiter Gottes in Dantes Divina Commedia*

«Es schuf, im Sohn beschauend mit der Liebe,  
die aus der Zwei in Ewigkeiten weist,  
die unsagbare Urkraft das Getriebe,  
so weit's im Geiste und im Raum sich dreht,  
in solcher Ordnung, dass sich alle weiden,  
die es beschau'n in seiner Majestät.»

(Par.X, 1-6)

So beginnen die Gesänge von der Sonne, mit einer veritablen Vorrede (der eine Ermahnung an den Leser folgt), die den Anfang einer neuen Abteilung der Dichtung markiert, und nicht einfach nur den Aufstieg zu einem höheren Himmel, dem der Weisen. Diese Gesänge beginnen nicht zufällig mit einem ausgeprägten trinitarischen Verweis, einem Verweis sozusagen auf die ontologische Ordnung, die das Modell für die Struktur der Dichtung abgibt, und dadurch auf die von der Vorsehung geleitete Ordnung der Welt hindeutet. Der gewichtige Anfang legitimiert sich aus der Neuheit, die der Aufstieg zur dritten himmlischen Dreizahl darstellt: Den Himmel der Venus übersteigend, gelangt Dante in den vierten Himmel der Sonne, der gleichzeitig der erste ist, der vollständig außerhalb des Schattenkegels der Erde liegt, der sich über die ersten drei Himmel warf. Der zehnte Gesang ist der erste von den Gesängen der Sonne, der durch eine lange Vorrede eingeleitet wird (Verse 1-27), aber zu großen Teilen insgesamt den Charakter einer Einführung hat, insofern auf die Vorrede zunächst eine lange Beschreibung dieses neuen Himmels folgt (Verse 28-90), und dann ein geschichtlicher Teil, in dem einer der seligen Weisen, nämlich Thomas von Aquin, sich von der ersten Krone der zwölf Seligen separiert, um dann die anderen seligen Weisen vorzustellen. Auch hier folgt in einem vollkommen triadischen

*GIUSEPPE REGGUZONI, Dr. phil., geb. 1959 in Busto Arsizio, Lehrer. Studien der Literaturwissenschaft, Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Mailand. Veröffentlichungen auf dem Feld der Ideengeschichte und der Theologie. Übersetzer zahlreicher geschichtlicher und theologischer Werke aus dem Deutschen. Mitglied der italienischen Redaktion von «Communio».*

Schema, bevor der Aufstieg in den vierten Himmel erfolgt, die Vorstellung von zwei anderen «Kronen» oder «Girlanden» (im Gesang XII einerseits, XIV andererseits).

Jede «Girlande» hat zwölf «Blüten», wobei es sich um drei «Girlanden» handelt. Diese Zahlen sind offensichtlich kein Zufall, sondern begleiten den Leser in den Bereich und die Harmonie einer tiefen Zahlensymbolik, die um das Geheimnis des Einen und Dreifaltigen Gottes kreist. Die Auswahl der seligen Weisen jeder Girlande wird zwar von einer gemeinsamen spekulativen Grundlage bestimmt, erscheint aber doch mehr an die Wahrnehmung und die durch Studium gewonnene Erfahrung des Autors gebunden als an abstrakte Schemata. Wenn es stimmt, dass die erste Krone diejenige der intellektuellen Geister ist, überrascht die Tatsache, dass in ihr Thomas gleichsam neben seinen Antagonisten Siger von Brabant gestellt wird, einen Philosophen, dem Averroismus vorgeworfen und deshalb die Leugnung der Unsterblichkeit der Individualesee unterstellt wird. Die Versuche der Dante-Philologie, die Gründe für eine solche paradoxe Annäherung und darüber hinaus für die Zuerkennung des ewigen Heils an Siger zu erhellen, werden, sofern sie sich auf einen strikt historisch-philosophischen Zugang beschränken (Nardi, aber auch Gilson)<sup>1</sup>, der im eigentlichen Sinn poetischen Entscheidung Dantes nicht gerecht, der, indem er Siger das Heil zuspricht, seine mühevollen, aber aufrichtigen Bemühung um die Wahrheit retten will, jenen «unerschöpflichen Durst», den Dante mehrmals als inneren Antrieb seiner Dichtung identifiziert. Dadurch wird die Gestalt des Siger zum Sinnbild für eine intellektuelle Unruhe, die «heilig» genannt werden kann, weil sie aufrichtig auf das Gute ausgerichtet ist<sup>2</sup>. Ein ähnliches Paradox findet sich auch in der zweiten Krone, wo Bonaventura, ein «voluntaristischer» Theologe, neben den «calavrese abbate Giovachino» gestellt wird, in polemischer Absetzung zu dem er seine Theologie der Geschichte entwarf. Die dritte Krone schließlich erscheint gleichsam als Zusammenfassung des Sonnenzyklus, und ihr Auftauchen wird von Dante mit einem Ausruf voller Staunen begrüßt: «Oh wahres Leuchten des Heiligen Hauches», was schon den alten Kommentatoren erlaubte, die drei Kronen erstens dem Vater, zweitens dem Sohn und drittens dem Heiligen Geist zuzuordnen. Der Tanz dieser drei Kronen, Harmonie des Lichts und mystische Ekstase, markiert den Abschluss der Reise durch den Sonnenhimmel und bereitet den Weg zum Himmel des Mars, durch den Blick Beatrices. So erstreckt sich der Himmel der Sonne über vier Gesänge, die ihrerseits in einer chiasmatischen Struktur aufgebaut sind: Belehrend die Gesänge X und XIV, erzählend die Gesänge XI und XII. Die chiasmatische Struktur wird schließlich durch die Tatsache augenfällig, dass die erzählende Stimme im Gesang XI Thomas von Aquin ist, im Gesang XII Bonaventura. Im Gesang XI singt Thomas das Lob des Heiligen Franz von Assisi und wendet sich gegen die degenerierten Domi-

nikaner; im Gesang XII besingt Bonaventura den Heiligen Dominikus und verurteilt die degenerierten Franziskaner. Das ist schon als solches von Bedeutung nicht nur für die um Vermittlung bemühte Haltung Dante Alighieris in bezug auf die scholastische Philosophie und Theologie<sup>3</sup>, sondern wieder einmal erweist sich, auch in der Art, wie er die Geschichte der Kirche seiner Zeit einer Relecture unterzieht, dass die Absicht der Dichtung eine «praktische» ist: Tatsächlich heißt es im dem Brief an Cangrande della Scala: «Genus vero phylosophiae sub quo hic in toto et parte peoceditur est morale negotium sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus incoeptum est totum». Das schließt ein, dass Spekulation stattfindet, aber begrenzt auf präzise Weise ihren Umfang: «Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis.» Deshalb stehen im Mittelpunkt der Himmelsgesänge die beiden erzählerischen Gesänge, die, wie noch zu zeigen sein wird, nicht nur als exempla, sondern als Reflexion über die Geschichte verstanden werden müssen, die für Dante wie für alle Menschen des Mittelalters immer und ausschließlich Heilsgeschichte ist.

Die beiden Geschichten werden über den erzählerischen Zugang hinaus (mit dem konsequenten Alternieren der Stimmen der Heiligen Thomas und Bonaventura) zusammengehalten durch zwei Bezüge zu der Rede, mit der Thomas sich selber und die seligen Geister der ersten Krone vorstellt:

«Ich war ein Lamm von jenen heiligen Herden,  
die Dominikus lässt zur Weide ziehn,  
wo die sich mästen, die nicht irre werden»  
(Par X, 94-96)

und:

«Der fünfte Glanz, an Licht vor allem reich,  
haucht solche Liebe aus, dass alle brennen  
nach Nachsicht über ihn im Erdenreich.  
Drin ist der Geist. So tief einst im Erkennen,  
dass, insofern vom Wahren Wahres stammt,  
kein zweiter kam, an Schauen ihm gleich zu nennen.»  
(Par X; 109-114)

Das «fünfte Licht» ist die Seele des Salomon, der Dante, in Übereinstimmung mit Hieronymus und gegen Augustin, das Heil zuspricht, und die er auf der Grundlage von 1 Kö 3,12 als unübertreffliches Modell für Weisheit beschreibt.

Es ist Thomas selbst, der die Zweifel ahnt, die den Geist Dantes umtrieben, indem er sein Verlangen wahrnimmt, den tiefsten Sinn dieser beiden Behauptungen zu erfassen:



«Du zweifelst jetzt und hältst es meine Pflicht,  
dass ich dich eingehend und klar bescheide,  
so dass in deinem Geist es werde licht.  
Als ich vorhin gesprochen von der Weide,  
«Wo sie sich mästen» und «Kein zweiter kann»!  
Hier ist es nötig, dass ich unterscheide.»  
(Par XI, 22–27).

Zwar ist das, was im Text folgt, um zu einer Erklärung der beiden rätselhaften Behauptungen zu kommen, nicht im strengen Sinn eine «distinctio» spekulativen Typs, aber in Übereinstimmung mit der Anlage des Werks gerade das Lob des Franz von Assisi mittels seiner dichterischen Biographie. Was aber mehr zählt, ist die Art und Weise, in der der heilige Thomas Leben und Modell des Heiligen Franz von Assisi einleitet, in engem Bezug zu Leben und Modell des Heiligen Dominikus von Guzman.

«Die Vorsicht, die die Welt lenkt wundersam,  
mit solchem Rat, daran erschaffenes Schauen,  
bevor zum Grund es kommt, wir blind und lahm.  
Hat, dass dem Freund sich möge anvertrauen,  
die Braut von ihm, der sich mit lautem Schrein  
mit ihr durchs benedeite Blut ließ trauen,  
und in sich fest und treuer möge sein,  
zwei Fürsten ihr bestellt zu ihrer Stütze,  
dass sie in dem und jenem Führer sei'n.  
Der eine war seraphisch ganz an Hitze,  
der andere war durch seiner Weisheit Schein  
ein Strahl von einem cherubinschen Blitze.  
Von einem sprach ich, denn man spricht von zweien,  
wenn einen, gleichviel wenn, man bringt zur Sprache,  
da ja ihr Werk im Ziel stimmt überein.»  
(Par XI, 28–42).

Am Anfang steht also «die Vorsicht, die die Welt lenkt wundersam», entsprechend einer Formulierung, die wörtlich die Anfänge der Gesänge I und X des Paradieses aufnimmt. Im Gesang X wird auch das Motiv der Braut aufgenommen: «Drauf, wie die Uhr uns ruft mit dem Getriebe zur Morgenzeit, wo Gottes Braut lobpreist den Bräutigam, dass er sie wieder liebe» (Par X, 140ff.). Aber das Motiv der Brautschaft, Symbol für die mit Christus vereinte Kirche, ist in direkter Ableitung aus dem Neuen Testament auch im Gesang XIII (Vers 42) präsent, als Einleitung zum Leben des Heiligen Dominikus, sowie in anderen Schriften Dantes. So spricht er im «Gastmahl» von der «sposa e secretaria Santa Ecclesia» (III, V, 5) oder in den Briefen: «mater piissima, sponsa Christi» (XI, 7). Die Vorsehung, also die

Kirche als Braut Christi, der sich mit ihr in seinem geweihten Blut vereinigt hat, ist zu ihm als ihrem Geliebten unterwegs; sie erweckt zwei Führer («due principi»), die ihr zur Seite stehen, den einen, um sie durch die Liebe in der Treue zu Christus zu bestärken, den anderen, um sie mit seiner Weisheit in ihrer Gewissheit zu stärken. So bedeutet, den einen zu feiern, auch den anderen zu feiern, vom Augenblick an, da ihre Werke auf ein einziges Ziel hin gerichtet sind, nämlich die Kirche in der Treue zu ihrem Bräutigam zu erhalten. Auffällig ist die episch-ritterhafte Prägung des Wortfeldes: die «zwei Führer» haben als zwei Gefährten die Aufgabe, die Braut zu eskortieren, sie im Leben zu begleiten, also für sie zu kämpfen. Unter anderem wird hier die Inspiration durch Bonaventura greifbar, die die gesamte Erzählung und das Lob des Werks des Franz von Assisi durchdringt, des «verum etiam evangelicae perfectionis professorem», also des Kämpfers für die Vollkommenheit gemäß dem Evangelium (*Legenda Maior*; 1,2<sup>4</sup>). Nicht zufällig begegnet in Gesang XII wieder der Ausdruck «Kämpfer», dieses Mal direkt aus dem Munde des Heiligen Bonaventura, in der kurzen Einleitung zum Leben des Heiligen Dominikus, überdies als Wiederaufnahme dessen, was im vorhergehenden Gesang über Thomas von Aquin gesagt wird: «Zwei Fürsten ihr bestellt zu ihrer Stütze, dass sie in dem und jenem Führer sei'n» (Verse 43–45). Es ist aufschlussreich, dass das «zelum» der beiden Fürsten in Beziehung gesetzt wird zum Glanz der himmlischen Hierarchien, und zwar nicht im Gegensatz, sondern als Ergänzung dazu: «Wie musste leuchtend sein aus eigenem Quell, was in der Sonne war, drin ich gegangen, des Lichts, nicht der Farbe wegen hell» (*Par X*, 37–39). Der Glanz des ersten spiegelt die Wesen der ersten Stufe der himmlischen Hierarchie wider, die der Seraphine (seraphisch bedeutet übrigens: glühend von Liebe oder übernatürlicher Liebe); der weisheitliche Glanz des zweiten entspricht der zweiten Stufe der himmlischen Hierarchie, der der Cherubim (Cherubim bedeutet: der Weisheit voll). Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um einen *excessus*, also um ein *excedere*, ein Überschreiten der Norm, oder besser noch darum, sich bis ins Innerste von der verwandelnden Kraft der trinitarischen Liebe ziehen zu lassen: «Der Name Seraphine belegt eindeutig ihre ewige und unaufhörliche Bewegung im Innern der göttlichen Dinge wie auch die Glut, die Schärfe und die unüberbietbare Energie dieser ständigen ewigen Bewegung, die sich jedem Begreifen entzieht, und die Fähigkeit, die niederen Dinge dem Höheren anzuverwandeln, und das auf unwiderstehliche Art, dadurch dass es sie erwärmt und verbrennt, um sie zu einer mit der eigenen vergleichbaren gelangen zu lassen (...). Dagegen verweist der Name Cherubine auf die Fähigkeit, die thearchische Schönheit in ihr ursprünglichen Mächtigkeit zu erkennen und zu betrachten, sich aus einer Tradition zu nähren, die weise macht, und im Übermaß die Ausgießung der empfangenen Weisheit mitzuteilen...».<sup>5</sup> Die beiden Adjektive

beschreiben demnach die spezifischen Kennzeichen – die Charismen! – der franziskanischen und dominikanischen Berufung. Sogar in der Beispielhaftigkeit der adjektivischen Zuordnung spiegelt die Dichtung Dantes eine Idee der christlichen Vollkommenheit wider, die die geschichtlich-anthropologische Dimension mit der Sakralität des Kosmos verbindet, wobei letzteres eine Konzeption darstellt, die ein barthianisches Missverständnis als hellenisierendes Erbe der mittelalterlichen Scholastik betrachtete. Aber die Scholastik selber vermochte sie sowohl im Strom der biblischen Überlieferung wie auch in der Anthropologie des *desiderium naturale* nach der *visio Dei* zu verankern. Nur wenn man den wesentlichen Wert in Rechnung stellt, den die übernatürliche *caritas* besitzt, lässt sich die wahre Bedeutung der Brautmetapher verstehen. Warum sollte denn Dante, nachdem er die Vorstellung von den «Mitsreitern» Christi als des Bräutigams ins Spiel gebracht hat, sich dafür entscheiden, die gesamte rühmende Erzählung des Lebens von Franz von Assisi in der Symbolik der Hochzeit mit der «Dame Armut» zu gestalten? Sicher treffen wir hier auf eine gewollte Ambivalenz der Brautmetapher: Einerseits ist die Kirche, andererseits die Armut die Braut. Franziskus vermählt sich mit der Armut und geleitet gerade dadurch die Kirche hin zu ihrem Bräutigam. Der Lobgesang auf Franziskus, der zu großen Teilen dem Muster der beiden «*Legendae*» des Bonaventura folgt, ist in sieben Stationen aufgeteilt: Geburt, Berufung und Entscheidung für die Armut, Ankunft der ersten Jünger und Gründung des Ordens, Bestätigung durch Papst Innozenz III., definitive Anerkennung durch Papst Honorius III., Predigt vor dem «hochmütigen Sultan» und letzte Bekräftigung von Seiten Gottes durch die Wundmale, Tod und Begräbnis in der Armut der nackten Erde. Warum diese extreme Hervorhebung der Armut? Worin besteht die Verbindung mit dem bräutlichen Thema, dem Geleit der Kirche hin zu Christus?

Eine erste Antwort ist allgemeiner Art: Es ist unerlässlich, dass die Kirche am Wesentlichen orientiert ist und deshalb auch im materiellen Sinn arm sein muss. Wie alle Kommentare zur «*Commedia*» nachweisen, finden sich dort unzählige Passagen, in denen Dante die Korruption des Klerus und der Hierarchie geißelt. Aber damit nicht genug: Es muss noch mehr im Spiel sein: Für Dante ist nämlich die Armut nicht ein Wert an sich (schließlich legt sich Bonaventura zum Abschluss des XII. Gesangs sowohl mit denen an, die die Härte der Regel abschwächen wollen wie mit denen, die sie zum Höchstwert erklären, besonders bei der «Partei» der Spiritualen). Gerade der Gesang XI hilft mit seiner Lobpreisung des Franziskus zum Verständnis dessen, was Armut für Dante meint. Sie ist ein Instrument, ein Hilfsmittel, um Christus und die Treue zu seinem Heilsplan stärker zu bekräftigen, «um den Geliebten zu sehen», wie es bei Dante heißt, um an seiner Seite zu sein und zu bleiben. Und hier erweist sich Dantes Lesart der Geschichte des

Franziskus als radikal christozentrisch (nicht zufällig wird der Name Christi in der nicht besonders langen Erzählung dreimal genannt); sie findet deshalb ihren Grund in einer heilsgeschichtlichen Perspektive, die weitgehend der Bonaventuras entspricht, wie sie sich von der *Legenda Maior* bis zu den *Collationes in Hexaameron* findet: «Die Vision des heiligen Franz, dem Christus der Gekreuzigte in Gestalt eines Seraphs erschien, hat den heiligen Bonaventura seit seiner eigenen Einkehr auf dem Alverna-Berg nicht mehr losgelassen. Dem meditierenden Geist des Theologen musste es in der Tat unzweifelhaft sein, dass hierin das Wesen des geheimnisvollen Erlebnisses sich andeutete: Die Erfassung Christi war hier auf der höchsten Stufe der Liebe, auf der Stufe der Seraphim erfolgt. Wie also die Stigmata den Poverello als den *angelus com signo Dei vivi* auswiesen, so zeigte die Seraphgestalt des ihm erscheinenden Herrn Franzens hierarchische Stellung und seine geschichtliche Stunde an; er musste danach der seraphischen Kirche der Endzeit angehören.»<sup>6</sup> Wenn sich Dante nach dem einhelligen Urteil der älteren und neueren Kommentatoren über die beiden *Legendae Bonaventuras* hinaus vor allem von den *Vitae* des Thomas von Celano und vom *Sacrum commercium beati Francisci cum Domina Paupertate* als literarischen Modellen inspirieren lässt, so kann man zweifellos von einer originellen Danteschen Lesart der franziskanischen Erfahrung sprechen, deren Begrifflichkeit nicht in die Nähe der Gruppe der Spiritualen gebracht werden kann (von der sich nicht nur Bonaventura, sondern auch die beiden *Vitae* des Celano und selbst das *Sacrum commercium* polemisch absetzen). Die älteren wie die jüngeren Kommentatoren bescheinigen übereinstimmend dem «Höchsten Dichter» eine ausgesprochen polemische Note in der Art und Weise, in der er die Heiligkeit ihrer Ursprünge der gegenwärtigen Dekadenz der beiden Orden entgegensetzt oder mindestens den dekadenten Elementen in ihnen (das ist im übrigen mit dem Vers im X Gesang gemeint: «Wo sie sich mästen, die nicht irre werden»). Wenn man sich deshalb das Ganze des Danteschen Weges vor Augen hält, lässt sich seine Kritik nicht auf eine moralistische Betrachtung reduzieren, als würde er einfach die Kirche wegen ihrer weltlichen Reichtümer anklagen. Der Aufruf Dantes zielt auf das Wesen der kirchlichen Berufung und wenn der Laie Dante so hart mit den Männern der Kirche ins Gericht geht (man vergleiche die zahlreichen Invektiven, die sich durch das gesamte Werk hindurchziehen, von den ersten Gesängen an, mit besonders harten Urteilen im «Inferno», wo es um simonistische und bestechliche Kirchenmänner geht), so rührt das aus dem Bewusstsein her, dass die Krise des Klerus unvermeidlich eine Krise der weltlichen und kirchlichen Gemeinschaft bedeutet, aufgrund der Mittlerrolle, die der katholische Glaube seinen Amtsträgern als objektive zuerkennt. Mindestens an zwei Stellen bezieht sich Dante ausdrücklich auf das biblische Wurzelboden entstammende Bild der verlassenen Herde:



Einmal mit der Metapher «Und wie die Schafe gehen immer weiter von ihm zu fernen Wiesen auf Besuch» (XI, 127-128), zum zweiten mit der Aussage «Zwei Kämpen gab der Braut er, wie man sagte, bei deren Tun und Sagen sich gedreht das abgewichene Volk, das schon verzagte» (XII, 44-45). In diesem Sinn zielt der Ruf zur Armut auf die Wiederherstellung des Wesentlichen in der providentiellen Sendung, die die Existenz der Kirche in der Geschichte begründet, als Ort, an dem sich das Heil zeigt und finden lässt. Diese von Bonaventura inspirierte Deutung der Geschichte ist auch die Erklärung für die tiefe Einheit der Gesänge XI und XII und darüber hinaus, wie schon gezeigt wurde, der vier Gesänge, die der Sonne gewidmet sind, da ja die Sendung des Franziskus und des Dominikus ein und dieselbe sind, wenn auch in der Unterschiedlichkeit ihrer Charismen. Hieraus ergibt sich auch die tiefgehende Harmonie der drei Kronen (die dritte bleibt die geheimnisvollste, und das vielleicht nicht zufällig, symbolisiert sie doch die verborgene Weisheit der Kirche), die so gut durch das Bild des erhabenen Tanzes dargestellt wird. Andererseits: Wenn im Zentrum der Deutung des Franziskus von Assisi, die Dante den Heiligen Thomas von Aquin vortragen lässt, die Armut steht, warum sollte man nicht über die franziskanischen Quellen hinausgehen und das wieder lesen, was Thomas von dieser Armut sagt? Seine Deutung ist ungewöhnlich und überraschend christozentrisch: Christus wollte aus mindestens vier Gründen arm sein: «Christus geziemte es, in dieser Welt ein armes Leben zu führen; und zwar *erstens*, weil das seinem Lehramt entsprach. [...] Die Prediger des Wortes Gottes müssen, um sich ganz der Predigt widmen zu können, der weltlichen Sorge völlig enthoben sein. Denen aber, die Reichtümer besitzen, ist das nicht möglich. Daher sprach der Herr zu seinen Aposteln, als er sie zum Predigen aussandte: «Nehmt weder Geld noch Silber mit!» (Mt 10,9). Und die Apostel selbst sagen: «Es ist nicht in der Ordnung, dass wir die Predigt des Wortes Gottes hintansetzen und den Tisch besorgen» (Apg 6,2). *Zweitens*: Wie er den leiblichen Tod erwählte, um uns das Leben des Geistes zu schenken, so nahm er auch die leibliche Armut auf sich, um uns geistig zu bereichern: «Ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus; um unseretwillen ist er arm geworden, damit wir durch seine Armut reich würden» (2 Kor 8,9). *Drittens*: Hätte er Reichtümer besessen, so würde man Habsucht für den Beweggrund seiner Predigt gehalten haben. Deshalb schreibt Hieronymus: Wenn die Jünger Reichtümer besessen hätten, «so würde es den Anschein erwecken, sie hätten nicht um des Heils der Menschen, sondern um des Gewinnes willen gepredigt.» Und das Gleiche gilt auch von Christus. *Viertens*: Die Macht seiner Gottheit sollte sich um so klarer offenbaren, je verächtlicher er in seiner Armut erschien.»<sup>7</sup>

All das bedeutet, dass die Armut der Gegenwart Christi dient; sie ist dazu da, um Christus besser der Welt näherbringen zu können, sie ist auch die

Bekräftigung, dass die Orden und religiösen Gemeinschaften dazu da sind, Christus sichtbarer und erfahrbarer zu machen, und nur dazu. Nicht zufällig ist das Thema der Armut, in polemischer Absicht, auch in der Lobrede des Bonaventura auf Dominikus präsent:

«Vom Stuhle dann, der milder einst gewartet,  
 der armen Guten, wovon er nicht Grund,  
 doch jener, der drauf thront und ist entartet,  
 erbat er nicht zu des Almosens Schwund,  
 nicht zum Gewinn von freigewordenen Pfründen,  
 zu Zehnten, quae pauperum Dei sunt,  
 Lizenz, doch wider eine Welt von Sünden  
 Zu kämpfen für die Saat, die daraus entstammt,  
 die vierundzwanzig Pflanzen, die sich winden.»  
 (Par XII, 88-96)

Am päpstlichen Thron, der einstmals gegenüber den gerechten Armen großzügiger war, nicht durch eigene Schuld, sondern durch die Schuld dessen der darauf sitzt und entartet, bat Dominikus nicht darum, an die Armen die Hälfte oder ein Drittel des Erforderlichen verteilen zu können, auch nicht kirchliche Güter oder den Zehnten, der dem Volk Gottes zusteht (an dieser Stelle zitiert Dante das Kanonische Recht!): Vielmehr erbittet er die Erlaubnis, in der Verteidigung des Glaubens gegen die Irrtümer der Welt streiten zu können. Der Sinn der Armut besteht darin, den Glauben der Kirche zu stützen (der ähnlich wie im Evangelium, mit einem Samenkorn verglichen wird).

Sowohl Franz von Assisi wie Dominikus von Guzman sind daher lebendige Zeugen des Eifers für das Haus des Herrn, der die großen religiösen Bewegungen des XIII. Jahrhunderts und auch den Laien Dante antrieb, ein Eifer, der gleichzeitig Ungeduld angesichts des Unrechts und des Verrats der ursprünglichen Sendung wie Wunsch nach Erneuerung war: «*Forma autem Ecclesiae nihil aliud est quam vita Christi.*»

*Die Übersetzung besorgte Ulrich Ruh*



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. B. Nardi, Il canto X del Paradiso, *Lectura Dantis Sic.*, Alcamo 1957; E. Gilson, *Dante et la philosophie*, 1939, S. 256-282, 301-306.

<sup>2</sup> Damit könnte Dante auch die weithin bestätigte Tradition einer Wiederannäherung zwischen Thomas und Siger aufgegriffen haben, die in eine Zustimmung des Letzteren an die Positionen des Ersteren mündete, wie sie in seinen letzten Werken augenscheinlich wurde (*De anima intellectiva* und die *Quaestiones super librum de Causis*). Vgl. dazu M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Florenz, Libreria Commissionaria Sansoni, S. 98-101: zur Wiederannäherung von Thomas und Siger F. van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Mailand, Vita e Pensiero 1972 (ursprüngliche Ausgabe Löwen/Paris 1966) S. 346-348. Zum Lob Sigers allgemein und zusammenfassend: I. Biffi, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, Mailand, Jaca Book, 1999, S. XXII-XXVI.

<sup>3</sup> Über den Befund, dass Dante sich nicht einer bestimmten Strömung der Scholastik zuordnen lässt, vgl. Biffi, *La poesia...*, S. XVIII-XXVIII, «Dante e Dante» (S. XXVIII) Übrigens wirkt Dantes «Konkordismus» nur dann störend, wenn man sich an der übertriebenen Schematisierung der Neuscholastik orientiert. Seit einigen Jahrzehnten hat man eine augustinische Matrix bei Thomas wahrgenommen (Chenu und De Lubac), vor allem ausgehend von der Anthropologie des *desiderium naturale*, ebenso ist eine Redimensionierung des Antithomismus Bonaventuras erfolgt (dazu: J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, edizione italiana a cura di Letterio Mauro, Firenze 1991, pp. 262-265, passim).

<sup>4</sup> Für die Originaltexte vgl., hier und im folgenden, *Legenda (Major) Sancti Francisci* und *Legenda Minor Sancti Francisci*, in: *Opera Omnia*, VIII, S. 504-564 und 565-579. *Opera Omnia* Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 11 Bde. (Ad Claras Aquas-Quaracchi, 1882-1902).

<sup>5</sup> Das Zitat stammt aus einer Hauptquellen der «Commedia», die auch für einen großen Teil der mittelalterlichen Kultur und Theologie maßgeblich ist: *De Celesti Hierarchia*, hier das Kpitel VII, zitiert nach Dionysius Areopagita, *Tutte le opere*, Mailand 1981. Zur Präsenz von *De Caelesti Hierarchia*, über die Präsenz des Dionysios unter den Weisen der ersten Krone (Par XII, 115-17), soll der Hinweis auf den Gesang XXVIII des «Paradiso» genügen, wo bei der Beschreibung der Ordnung und der Hierarchien des Himmels Dantes Anerkennung für den Beitrag des Dionysius steht: «So groß war einst des Dionys Begehren, die Ordnungen zu schauen, dass er begann, wie ich, sie benennen und zu lehren.» (130-132).

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959, 95.

<sup>7</sup> S.th, III, qu.40, a. 3.



LOTHAR HÄBERLE · KÖLN

## ANKER GEGEN DEN RELATIVISMUS

*Zu den Dialogen<sup>1</sup> von Joseph Kardinal Ratzinger mit Marcello Pera  
sowie mit Jürgen Habermas und Paolo Flores d'Arcais*

«Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von (ideologischen, LH) Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden», so lautete die Diagnose von Joseph Ratzinger als Kardinalsdekan zu Beginn des Konklave im April 2005. «Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich «vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen», als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.»<sup>2</sup> Mit diesem deutlichen, geradezu scharfen Diktum von der «Diktatur des Relativismus» zeigte Joseph Ratzinger dem zu wählenden Papst eine Aufgabe für die Kirche auf, die er nun als der Gewählte selbst anzugehen hat. Die Auseinandersetzung mit dem Thema Relativismus ist ihm seit langem vertraut: Schon in den 1990er Jahren hatte er den Relativismus als zentrales Problem für den Glauben gewertet.<sup>3</sup> In seinem Dialog mit dem Philosophen Marcello Pera stand der Relativismus im Mittelpunkt;<sup>4</sup> angesichts der Thematik dieses Beitrags wird dieser Dialog auch das Zentrum der nachfolgenden Ausführungen besetzen.

In Deutschland rief jedoch ein anderer Ratzinger-Dialog besonderes Interesse hervor: der mit Jürgen Habermas im Januar 2004. Dass zwei Personen in einem Gespräch aufeinander treffen, «deren Namen als Kürzel für eine ganze intellektuelle (und kulturell-geistige) Welt stehen»<sup>5</sup>, ist in Deutschland eher ungewöhnlich, hat in Italien jedoch mehr Tradition. So überrascht es nicht, dass neben Marcello Pera der Philosoph Paolo Flores d'Arcais<sup>6</sup> auch Italiener<sup>7</sup> ist. Gemeinsam ist allen drei Dialogpartnern des damaligen Kurienkardinals, dass sie sich selbst als Ungläubige bezeichnen<sup>8</sup>. Die drei Debatten kreisen um Themen, die eine gemeinsame Schnittmenge

*LOTHAR HÄBERLE, Jg. 1954; studierte Staatswissenschaften, Philosophie und Theologie; 1978 Diplom-Volkswirt, 1982 Dr.rer.pol. (Universität zu Köln). Mehrjährige Tätigkeit in der Politikberatung. Derzeit Tätigkeit am Lindenthal-Institut in Köln.*

aufweisen: die Bedeutung von Religion, besonders der christlichen<sup>9</sup>, sowohl für eine «geistige Welt» als auch für eine Gesellschaft, die oft von relativistischen Strömungen gezeichnet ist. In Teil I gilt es, die Vielschichtigkeit des Relativismus zu beleuchten, was er beeinflusst und wie er beeinflusst. Ist in den Demokratien westlicher Prägung letztlich alles verhandelbar oder sollte es – muß es – Rechtsfelder geben, in denen Unrecht (z.B. Unschuldige zu töten) nie Recht werden darf? Gibt es mithin einen Anker für das vom Relativismus hin- und hergeworfen «Boot des Denkens»? Wie christliche Religion dem Relativismus in Gesellschaft und Staat entgegen kann, ist die zentrale Frage dieses Beitrags: Dabei geht es in Teil II um methodische Ansatzpunkte hierzu, nämlich um ethische Bildung, um den Dialog, der auf verschiedenen Ebenen nach bestimmten, gerade nicht-relativistischen Kriterien zu führen ist, sowie um die Evangelisierung. Teil III behandelt drei inhaltliche Felder, auf denen es dem Relativismus zu entgegen gilt: Menschenwürde und Lebensrecht, Religionsfreiheit und Respekt vor (anderen) Religionen sowie den für jede Gesellschaft so wichtigen Bereich Ehe und Familie.

## I. DER RELATIVISMUS: EIN VIELSCHICHTIGES PHÄNOMEN

### 1. Zwei grundsätzliche Probleme des Relativismus

Auf zwei grundsätzliche Probleme des Relativismus sei zu Beginn hingewiesen. Zum einen hatte Ratzinger bereits 1984 und 1987 deutlich gemacht<sup>10</sup>: Verschiedenen Spielarten des Relativismus liegt ein *Erkenntnisproblem* zugrunde. Wenn nämlich *ausschließlich quantitativ* wahrnehmbare Tatsachen Gegenstand des Erkennens sind, wird eine einzige Erkennensweise absolut gesetzt und somit die Vernunft *verengt*, indem Werturteile und religiöse Überzeugungen ausschließlich dem Bereich des Subjektiven zugewiesen werden. (Inzwischen wendet sich auch Jürgen Habermas «gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft.»<sup>11</sup>) In seiner Regensburger Rede am 12. September 2006 griff Benedikt XVI. diesen Gedanken auf: Die Methode, nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie – also Falsifizierung durch Experimente – sich ergebende Form von Gewissheit als einzigen Maßstab von Wissenschaftlichkeit zu akzeptieren, verkürze den Radius von Wissenschaft und Vernunft. Zudem schließe die Methode als solche die Gottesfrage aus, indem sie sie als vor- oder unwissenschaftlich erscheinen lasse.<sup>12</sup> Im Ergebnis leugnet der ethische Relativismus die Fähigkeit des Menschen, wahre und universal gültige Aussagen über sich selbst zu machen,<sup>13</sup> damit seine eigene Würde zu erkennen und

hieraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen. – Zum anderen verstößt ein durchgehender, umfassender Relativismus gegen *logische Grundsätze* – «schon allein deshalb, weil dann auch der Standpunkt des Relativismus «relativ» wäre und damit noch unklarer würde, was er eigentlich beinhaltet»<sup>14</sup>. Denn wie ließe sich die Aussage «alles ist relativ» überhaupt treffen, ohne selbst der Relativität zu unterliegen?

## 2. Relativismus als Prinzip der Demokratie?

Viele werden heutzutage geneigt sein, Relativismus als Voraussetzung, geradezu als *das* Prinzip einer Demokratie anzusehen. Im Wettbewerb der Ideen und Konzepte, die verschiedene Parteien und Politiker vertreten, gäbe es kein «richtig» oder «falsch», allenfalls ein besser oder schlechter – oder zutreffender: ein «populärer» oder «weniger populär». Ist eine freiheitliche Gesellschaft nicht *immer* eine relativistische Gesellschaft?

Demokratie dient als Regierungsform der Machtverteilung und Machtkontrolle, bietet damit größtmögliche Gewähr *gegen* Willkür und Unterdrückung und zugleich *für* Möglichkeiten der Mitwirkung aller am politischen Willensbildungsprozess, somit auch für die Freiheit jedes Einzelnen. Wenn die Freiheit aller gesichert ist, dann ist das Ziel des Staates doch erreicht – so könnte man eine verbreitete Meinung beschreiben, die Demokratie und Parlamentarismus nur formal versteht: ausschließlich als System von Spielregeln zur Mehrheitsfindung. Demnach wäre der einzige Maßstab, nach dem Recht geschaffen werden kann, die Mehrheit der stimmberechtigten Bürger,<sup>15</sup> Recht somit das, was von den dazu befugten Organen (Parlament, Regierung etc.) als Recht gesetzt wird. Dass dabei die mit Mehrheit beschlossenen Ergebnisse inhaltlichen Kriterien wie bspw. der Sicherung der Menschenrechte oder dem «bonum commune» genügen, ist jedoch keineswegs sichergestellt. Wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts (und vorher etwa die der Französischen Revolution) dramatisch bewiesen hat, ist die Mehrheit verführbar und manipulierbar. Wenn jedoch die Mehrheit «immer Recht hat, dann muss das Recht mit Füßen getreten werden. Dann zählt im Grunde zuletzt die Macht des Stärkeren, der die Mehrheit für sich einzunehmen weiß.»<sup>16</sup>

Eine wertneutrale Verfassung zu etablieren, die nur das demokratische Verfahren selbst absichert<sup>17</sup> und die lediglich Rechtswege, aber keine Rechtsziele angibt, genügt demnach nicht. Auch wenn Verfassungen in verschiedenen Ländern unter unterschiedlichen historischen Bedingungen entstanden sind, weisen sie doch einige gemeinsame Elemente auf, zu denen der Schutz von Grundrechten der Bürger gehört.<sup>18</sup> Verfassungen sind nicht unabänderlich, Änderungen jedoch nur in Grenzen und unter Einhaltung bestimmter Verfahren möglich.<sup>19</sup> Das gilt auch für das deutsche Grund-

gesetz (GG).<sup>20</sup> Der Menschenwürdegehalt der Grundrechte (Art. 1 GG) stellt einen, wenn nicht gar den wesentlichen Bestandteil des Schutzguts der freiheitlich demokratischen Grundordnung dar.<sup>21</sup> Die Menschenwürde ist in mancher Hinsicht mehr als ein Grundrecht, sonst würde sie in der Abwägung mit anderen Grundrechten relativiert. Als «Grund der Grundrechte» verkörpert sie vielmehr «innerhalb der Rechtsordnung ein Moment des Absoluten»<sup>22</sup>: als Idee, die leuchtet und Orientierung gibt. Jedoch: *Nur als Idee* kann die Menschenwürde absolute Geltung beanspruchen, in ihrer Anwendung auf konkrete Sachverhalte oder Grundrechte hingegen verbleibt sie «im Bereich der Bedingtheiten und der Abwägbarkeiten, also des Relativen.»<sup>23</sup> Darüber hinaus erwecken verschiedene Interpretationen der letzten Jahre den Eindruck, dass das Vertrauensfundament des Gemeinwesens bebt,<sup>24</sup> denn: «Der Fluch des Relativismus hat die Interpretation der Menschenwürde eingeholt.»<sup>25</sup>

Sowohl die juristische Interpretationsfreiheit als auch die politische Freiheit gründet mitnichten in der relativistischen Idee, gemäß der alle Auffassungen über das Wohl des Menschen dieselbe Wahrheit oder denselben Wert besitzen.<sup>26</sup> Deshalb ist jeder Christ zwar einerseits gehalten, berechnete Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge anzuerkennen<sup>27</sup> und sogar wertzuschätzen, aber andererseits «sich von einer Auffassung des Pluralismus im Sinn eines moralischen Relativismus zu distanzieren, die für das demokratische Leben selbst schädlich ist. Dieses braucht wahre und solide Fundamente, das heißt ethische Prinzipien, die auf Grund ihrer Natur und ihrer Rolle als Grundlage des sozialen Lebens nicht «verhandelbar» sind.»<sup>28</sup> Moralische Imperative spiegeln sich im unverfälschten Gewissen eines *jeden* Menschen. So stellt etwa Lehmann fest, dass sich durch die Goldene Regel und die Zehn Gebote bis zu heutigen Menschenrechtserklärungen Elemente einer Ethik ziehen, die deutlich machen, was für das menschliche Zusammenleben immer schon wichtig war. «Diesen ethischen «Kern» gilt es ernst zu nehmen und vor allem auch nicht einem ethischen Relativismus zu opfern.»<sup>29</sup> Auch im politischen Bereich kommt man also mit einem «totalen» Relativismus nicht zu Rande: Man kann zwar in diesem Bereich «dem Relativismus ein gewisses Recht nicht absprechen. Das Problem beruht darauf, dass er sich selbst grenzenlos setzt.»<sup>30</sup>

### 3. Relativismus in der Philosophie

Relativismus ist auch in vielen anderen Bereichen anzutreffen, so etwa in der Philosophie vor allem in Form des Kontextualismus<sup>31</sup>: Je nachdem, in welchen Kontext eine Aussage, Erkenntnis oder Einsicht gestellt wird, verändert sich ihre Gültigkeit; sie ist nur im Rahmen eines bestimmten Kon-

textes oder von einem bestimmten Standpunkt aus zutreffend. «Zum Problem wird der Relativismus im Grunde erst dort, wo er von der (meist unausgesprochenen) Unterstellung begleitet wird, der Kontext könne nicht angegeben werden bzw. sei, falls er angegeben werden kann, nicht in einen anderen Kontext «zu übersetzen». (...) Vermeintliches Wissen wird zu einer bloßen Meinung (...); tradierte Überzeugungen erweisen sich als kulturell bedingt («Kühe sind heilige Wesen», aber nur für Inder und Nepalesen), Thesen oder Axiome sind nur in einem System gültig». Problematisch wird das dann, wenn der Kontext «zu kompliziert oder zu vag ist, um ihn genauer anzugeben bzw. mit anderen Kontexten in Bezug zu setzen.»<sup>32</sup>

In solchem Gedankengebäude verlieren natürlich auch Werte jede Grundlage, wie Pera ausführte: «Das Wahre, Gute und Schöne in einer Gemeinschaft ist es nur den Kriterien nach, mit denen sie innerhalb *dieser* Gemeinschaft definiert werden. Die Kriterien sind immer *infra-*, niemals *interkulturell*. Es existieren keine *Metakriterien*, die das Wahre an sich, das Schöne für alle, das allgemeine Gute festlegen könnten. Alle Kriterien, sagt man, sind *kontextuell*.»<sup>33</sup> Das bringt mit sich, dass ein Relativist keinen übersubjektiven Maßstab kennt, der es erlauben würde, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden oder zwischen einem intakten oder einem irregeleiteten Gewissen.<sup>34</sup>

Aber auch Pera hat hier ein Problem, wenn er schreibt: «An einem Punkt freilich gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen *Laici* und Gläubigen (...). Es geht um die *Hierarchie* der Werte. Die Gläubigen anerkennen sie, die *Laici* nicht (...). So sind für die Gläubigen die Werte Zwecke an sich in einer sie ordnenden Gesamtheit (faktisch von der Schrift und der autorisierten Auslegung geordnet), für die *Laici* sind sie Instrumentalzwecke, die selbst wieder Mittel für andere Zwecke sind; also existiert für sie kein einziger Zweck an sich, dem sich alle anderen zuordnen könnten. Daher sind für die *Laici* diese Instrumentalzwecke immer einer hierarchischen Güterabwägung ausgesetzt; einschließlich das Leben, das für die *Laici* ebenfalls ein Zweck ist, der Mittel zur Erlangung anderer Zwecke ist und gerade deshalb, weil er diesen anderen Zwecken dient, Wert besitzt.»<sup>35</sup> Erweist sich mit diesen Ausführungen nicht auch Peras Position letztlich als relativistisch? Wenn Instrumentalzwecke – das Leben eingeschlossen – *immer* einer Güterabwägung ausgesetzt sind, erscheinen *alle* Zwecke vom Kontext abhängig, mithin relativ. Gibt es dann noch etwas, das einen «absoluten» oder unveräußerbaren Wert hat?<sup>36</sup> Hier erscheint Peras Position widersprüchlich.

Den kritischen Punkt dieser Auseinandersetzung trifft ganz gut der Ausspruch: «Es ist ja doch *alles* relativ.» Einer Aussage, dass *vieles* relativ ist, könnte man nicht widersprechen – die Alltagserfahrung in vielen Bereichen zeigt das. Mehr noch: Eine derartige Relativität entspricht geradezu der

Argumentationsstruktur z.B. der Ökonomie. Aber auch für die Ökonomie wäre zu diskutieren, ob und ggf. *wo* es wirtschaftsethische *Grenzen* für eine Methode gibt, die dem kontextuellen Relativismus entspricht. Habermas jedenfalls macht deutlich, dass er ein weiteres Vordringen des Markt-Prinzips für problematisch hält: «Märkte (...) übernehmen zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen, die bisher normativ, also entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind. Dadurch werden nicht nur private Sphären in wachsendem Maße auf Mechanismen des erfolgsorientierten, an je eigenen Präferenzen orientierten Handelns umgepolt. Auch der Bereich, der öffentlichen Legitimationszwängen unterliegt, schrumpft.» Das führe zum «Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität.»<sup>37</sup>

#### 4. Relativismus in der Theologie

Seit langem ist der Relativismus auch in die christliche Theologie eingedrungen.<sup>38</sup> Die methodische Vorgehensweise entspricht z.B. der der Kontextualisten. Jesus von Nazareth wird dabei zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert, zu einem Modell oder einer Idealgestalt. Dass damit Kirche, Dogma, Moral und Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren, überrascht nicht.<sup>39</sup> Nicht ohne Ironie resümiert Pera, der ja selbst nicht gläubig ist: «Das also ist die Antwort, die der fachkundige Theologe dem ungebildeten Gläubigen gibt: eine Empfehlung zur Selbstzensur. Der an Christus Glaubende kann nicht mehr sagen, Christus sei *die* Wahrheit, denn das wäre dogmatisch und unhistorisch. Auch kann er nicht sagen, Christus sei die *einzig*e Wahrheit, weil das Fundamentalismus wäre.»<sup>40</sup>

Werden christliche Inhalte so ins Symbolische zurückgenommen, ist ihnen «keine höhere Wahrheit zuzusprechen als den Mythen der Religionsgeschichte (...). In diesem Sinn kann man dann – wie es scheint – fortfahren, ein Christ zu bleiben; man bedient sich weiterhin der Ausdrucksformen des Christentums, deren Anspruch freilich von Grund auf verändert ist: Was als Wahrheit verpflichtende Kraft und verlässliche Verheißung für den Menschen gewesen war, wird nun zu einer kulturellen Ausdrucksform des allgemeinen religiösen Empfindens»<sup>41</sup>. Ratzinger macht deutlich, dass und weshalb sich das Christentum spätestens seit der Areopagrede des hl. Paulus als wahre Religion, als *religio vera*, verstanden hat: Der christliche Glaube beruht auf Erkenntnis jenes Seins, das allem Existierenden zugrunde liegt, und verehrt den wirklichen Gott. «Im Christentum ist Aufklärung<sup>42</sup> Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler. Weil das Christentum sich als Sieg der Entmythologisierung, als Sieg der Erkenntnis und mit ihr der Wahrheit verstand, musste es sich als universal ansehen und zu allen Völkern gebracht werden, (...) nicht aus einer Art von

religiösem Imperialismus heraus, sondern als Wahrheit». <sup>43</sup> «Die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, bestand in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben; genau diese Synthese ist in dem Wort von der *religio vera* zusammenfassend ausgedrückt. Warum überzeugt diese Synthese heute nicht mehr?» <sup>44</sup> Vermutlich deshalb, weil relativistische Ansätze behaupten, die Wahrheit als solche nicht zu (er-)kennen und das göttliche Geheimnis nicht auf eine Gestalt oder einen Weg, der alle verpflichtet, festlegen zu können. <sup>45</sup>

Die pluralistische Theologie der Religionen, die in den 1990er Jahren starke Verbreitung fand und die ihre besondere Stoßkraft daher bezieht, dass sie sich mit den religiösen Intuitionen Indiens berührt, weist sehr verschiedene Spielarten auf, wodurch sie sich nicht auf eine Kurzformel bringen lässt. <sup>46</sup> Der interreligiöse Dialog wird «geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen «Konversion» und Mission. (...) Dialog müsse Austausch zwischen grundsätzlich gleichrangigen und daher gegeneinander relativen Positionen sein, mit dem Ziel, zu einem Maximum an Kooperation und Integration zwischen den verschiedenen Religionsgestalten zu gelangen. Die relativistische Auflösung der Christologie und erst recht der Ekklesiologie wird nun zu einem zentralen Gebot der Religion.» <sup>47</sup> Ratzinger zeigt für die Dogmatik wie für die Moral auf, dass die Theorie, «die Religionen (und inzwischen auch Agnostizismus und Atheismus) (seien) alle als gleichartig anzusehen» <sup>48</sup>, einem Denkfehler <sup>49</sup> unterliegt: Bei der Frage nach dem Gewissen und der *Wahrheitsfähigkeit* des Menschen sagt «Paulus nicht: Wenn Heiden sich an ihre Religion halten, ist es gut vor dem Gericht Gottes. Im Gegenteil, er verurteilt den Großteil der religiösen Praktiken jener Zeit. Er verweist auf eine andere Quelle – auf das, was allen ins Herz geschrieben ist, das eine Gute des einen Gottes. Hier stehen sich allerdings heute zwei konträre Gewissensbegriffe gegenüber, die freilich meist einfach ineinander geschoben werden. Für Paulus ist das Gewissen das Organ der Transparenz des einen Gottes in allen Menschen, die ein Mensch sind. In der Gegenwart hingegen erscheint das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjekts, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann. Das Gute als solches ist nicht wahrnehmbar. (...) So ist im neuzeitlichen Gewissensbegriff das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Maßstäbe, wie es umgekehrt für Paulus und die christliche Tradition die Gewähr für die Einheit des Menschen und die Vernehmbarkeit Gottes, für die gemeinsame Verbindlichkeit des einen und gleichen Guten gewesen war.» <sup>50</sup> Mit der Unterscheidung der zwei Gewissensbegriffe zeigt Ratzinger mithin eine entscheidende Weggabelung in der Theologie auf – mit erheblichen Folgen auch für die Anthropologie: Wenn im heutigen Denken das individualistische Subjekt selbst gut und böse setzt – also sein

eigener Gott wird –, hat es natürlich auch die Macht, seine eigenen Setzungen beliebig wieder zu ändern. Es dürfte nicht überraschen, dass das heutzutage weitreichende Folgen etwa für das Bindungsverhalten vieler mit sich bringt. Entsprechend besorgte zeigte sich 2005 Karl Lehmann<sup>51</sup>: «Die ‹Freiheit› der offenen Gesellschaften ist in Wirklichkeit zwiespältig, denn sie ist weitgehend eine Freiheit *von* Bindungen und nur in geringem Maße eine Freiheit *zu* Bindungen.»<sup>52</sup> Er verdeutlicht, dass die Kirche durch Anpassung an die «Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins (...) die Menschen nicht wirklich gewinnt (...), (weil sie) ihre Anziehungskraft auf die Menschen verliert.»<sup>53</sup>

Die *Folgen* der verschiedenen Relativismen in der Theologie für das *Wirken der Kirche* sind nicht zu übersehen: «Eine der schwerwiegendsten Ursachen des geringen Interesses für den Missionseinsatz», beklagte schon 1990 Papst Johannes Paul II., «ist jedoch eine Denkweise der *Gleichgültigkeit* (...; sie) ist durchdrungen von einem religiösen *Relativismus*, der zur Annahme führt, dass ‹eine Religion gleich viel gilt wie die andere›.»<sup>54</sup> An späterer Stelle: «Man sagt, es genüge, den Menschen zu helfen, mehr Mensch zu werden oder der eigenen Religion treuer zu sein; man sagt, es genüge, Gemeinschaften ins Leben zu rufen, die fähig seien, für Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Solidarität einzutreten. Aber man vergisst dabei, dass jeder Mensch das Recht hat, von der ‹guten Nachricht› Gottes zu hören, der sich in Christus offenbart und schenkt; so erst kann der Mensch seine eigene Berufung voll verwirklichen.»<sup>55</sup> Nur wer Christus *kennt*, kann ihn lieben und ihm nachfolgen. Das kann aber nur in Freiheit geschehen: Auch «die Mission bezwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. *Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf.* Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens.»<sup>56</sup> Benedikt XVI. erweiterte diesen Gedanken 2006 in München: Die heutzutage so wichtige Toleranz schließe die Ehrfurcht vor Gott ein und somit natürlich auch die Ehrfurcht vor dem, was anderen heilig ist. «Diese Ehrfurcht vor dem Heiligen der anderen setzt voraus, dass wir selbst die Ehrfurcht vor Gott wieder lernen. Diese Ehrfurcht kann in der westlichen Welt nur dann regeneriert werden, wenn der Glaube an Gott wieder wächst, wenn Gott für uns und in uns wieder gegenwärtig wird.» Daraus schlussfolgert er: «Wir verletzen nicht den Respekt vor anderen Religionen und Kulturen, die Ehrfurcht vor ihrem Glauben, wenn wir uns laut und eindeutig zu dem Gott bekennen, der der Gewalt sein Leiden entgegenstellt; der dem Bösen und seiner Macht gegenüber als Grenze und Überwindung sein Erbarmen aufrichtet.»<sup>57</sup>

### 5. Die «Tugend» des Relativismus: Toleranz

«Der Relativismus kennt letztlich nur eine Tugend: die Toleranz. Aber auch hierin ist er widersprüchlich. Gerade er kann so etwas wie Toleranz nicht begründen.» Denn: «Der Relativismus verneint den Wert gerade dessen, was Toleranz überhaupt erst begründet: Überzeugungen.»<sup>58</sup> Es ist mehr als nur eine «Schlaffheit» gegenüber der Wahrheit, die die verschiedenen Relativismus-Ansätze in der Philosophie, der Theologie, den Staatswissenschaften etc., so unterschiedlich sie im einzelnen sein mögen, eint. Zugrunde liegt «eine Art falscher Demut. (...) Man hält es für anmaßend zu behaupten, dass die eigene Überzeugung, und sei sie ein religiöser Glaube, uneingeschränkt zutrifft und deshalb ihr widersprechende Überzeugungen als unzutreffend abzulehnen sind. (...) Heute scheint *political correctness* zu gebieten, nach Wegen zu suchen, die (...) Toleranz begründen. Dabei wird übersehen, dass die Tugend der Toleranz kein Anlass ist, seine Überzeugungen zu relativieren; sie ist ja nichts anderes als die hilfreiche Duldung, möglicherweise sogar uneingeschränkte Respektierung andersartiger Anderer. Eine der wichtigsten pädagogischen Aufgaben der Gegenwart besteht vermutlich darin, zu einer Toleranz zu erziehen, die gerade *nicht* eine Relativierung der eigenen Überzeugungen nach sich zieht; gelingt dies nicht, ist die Tugend der Toleranz in Gefahr, sich in das Laster der Gleichgültigkeit zu verwandeln.»<sup>59</sup>

Diese Gefahr ist ernst zu nehmen; es handelt sich nicht mehr nur um eine *potentielle* Gefährdung, sondern inzwischen um eine Prägung weiter Teile verschiedener Gesellschaften des «Westens»<sup>60</sup>. Die verschiedenen Spielarten des Relativismus führen dazu, dass Pluralismus in Beliebigkeit umkippt: Alles, was über bloße Meinung hinausgeht, hat in der Öffentlichkeit keine Rolle zu spielen.<sup>61</sup> «Wer einen (Wahrheits-)Anspruch erhebt, stößt meist allein schon deswegen auf Widerstand, *weil* er überhaupt einen solchen erhebt.»<sup>62</sup> Jeder solle vielmehr das tun, wovon er denkt, es sei für ihn richtig und mache ihn glücklich. Tolerantes Reden und Verhalten ohne wirkliches Interesse am anderen aber ist keine Toleranz, sondern kaschiertes Desinteresse. Dabei wird eine wichtige Unterscheidung oft übersehen: Bei einer inhaltlichen Aussage geht es vielfach nicht darum, eine Person, Gruppe oder Gesellschaft abzulehnen, sondern darum, einen Sachverhalt zu benennen und – falls angebracht oder nötig – zu bewerten. Zugespitzt ist das formuliert in dem Diktum: «den Irrtum hassen, aber den Irrenden lieben». Diese beiden Ebenen gilt es auseinander zu halten.<sup>63</sup>

Die Konsequenzen des beschriebenen Klimas der Gleich-Gültigkeit sowie der «unbedingten Abneigung» gegenüber «allem Unbedingten» sind keineswegs harmlos, sondern erheblich:

a. Allgemein akzeptierte Werte werden mehr und mehr abgelehnt. Man kommt von der «Umwertung aller Werte» zunehmend zur «Austauschbarkeit aller Werte», wobei nicht zuletzt der Wert des einzelnen Menschen in die Relativierung eingeschlossen ist.<sup>64</sup>

b. Ein «Ein-für-allemal» oder «Nur Du und Du für immer» findet weder im Denken noch im Handeln Raum. Es profiliert sich immer mehr ein Menschen-Typ, dem gleichgültig wird, was mit dem anderen ist. «Seine Weigerung, für die anderen zu leben, zeigt sich nicht nur im Sich-nicht-Binden-Wollen (...), sondern bereits im Sich-nicht-verletzlich-machen-Wollen oder überhaupt in der «Angst, sich Beulen zu holen». Diese «Angst, sich Beulen zu holen», ja sich überhaupt in irgendeiner Weise aussetzen zu wollen (im Gegensatz hierzu: Liebe setzt sich aus, macht sich verletzlich, lässt sich sogar zum «Sündenbock» machen), führt zu einer Fülle von «Exkulpationsarrangements»<sup>65</sup>. Welche Konsequenzen diese Bindungsangst etwa für die Bereitschaft hat, Freundschaften einzugehen oder gar eine Ehe zu schließen und Kinder zu bekommen, liegt auf der Hand.

c. Falsche Rhetorik und psychologisch ausgeklügelte Strategien der «Bedarfslenkung» haben in diesem Klima relativ leichtes Spiel. So führt der herrschende Relativismus dazu, dass die eigenen Abwehrkräfte gegen die Manipulation der menschlichen Freiheit schwinden<sup>66</sup> und sich geradezu auflösen. «Ein *extremer Relativismus* (...) und die damit einhergehende Gleichgültigkeit bergen immer die Gefahr in sich, in eine totalitäre Herrschaft der Mächtigen umzuschlagen. Zu was das führen kann, wenn nur noch Meinungen herrschen, liegt eigentlich auf der Hand: «Das Fehlen starker alternativer Wertesysteme gibt denen, die Macht und Amtsgewalt ausüben, ein Monopol auf die Moral. Unkontrollierte säkulare Macht wird absolut. *Relative* Werte werden auf diese Weise zum Nährboden für absolute Ansprüche, und das bedeutet Vergötzung.»<sup>67</sup>

#### 6. *Political Correctness – ein Symptom des Relativismus*

Viele der Strukturelemente des Relativismus finden sich auch in einer Denk- und Sprechweise, die in der öffentlichen Diskussion in vielen Ländern des Westens gebraucht wird und die Pera an den Anfang seiner Ausführungen stellt: *Political Correctness*<sup>68</sup>. «Es handelt sich um eine Form der Selbstzensur und Selbstbeschränkung, die sich unter jenem Mantel versteckt, der sich gewöhnlich *Political Correctness* nennt. (...) Sobald man (...) Kulturen oder Zivilisationen in eine Rangordnung bringen oder auch nur nach dem Kriterium «besser – schlechter» einordnen will, siehe da, sofort schnappen Selbstzensur, Redeverbot und sprachliche Handschellen zu. (...) Alles, was

uns höflicherweise zu sagen gestattet ist, ist, dass die Kulturen oder die Zivilisationen *verschieden* sind. Diese Form sprachlicher «Umerziehung» klingt für mich inakzeptabel<sup>69</sup>, so Pera. Die kulturellen Ursachen haben nachhaltige, auch politische Auswirkungen: auf das Verhältnis des Westens zum Islam, das wiederum von der inneren Verfassung des Westens, vor allem Europas, bestimmt wird. Der theologische Relativismus erklärt, wieso sogar von Teilen der Kirche die Auseinandersetzung über die Anerkennung der christlichen Wurzeln im Europäischen Verfassungsentwurf teilweise kraftlos geführt wurde.<sup>70</sup> Während der «Westen» «zur Zielscheibe eines blutigen terroristischen Krieges geworden (ist), der vom islamischen Fundamentalismus erklärt und geführt wird», hat Europa schwerwiegende Identitäts- und Zukunftsprobleme und der Westen «Überdruß (...) an seinen eigenen Prinzipien und Werten»<sup>71</sup>. Auch der Rechtsgelehrte Joseph Weiler (ein praktizierender orthodoxer Jude) konstatiert erhebliche Identitätsprobleme Europas: Es sei «schlichtweg lächerlich», die aktuelle Verfassungsdiskussion zu führen, «ohne die zentrale Bedeutung des Christentums für diese Zivilisation anzuerkennen. (...) Europa verdrängt etwas von sich selbst, wenn bei der Diskussion über die eigene Identität die Worte «christlich» oder «Christentum» zum Tabu geworden sind.»<sup>72</sup> Pera nimmt jenen «Käfig von Unaufrichtigkeit und Heuchelei wahr, den die «politisch korrekte» Sprechweise bildet»<sup>73</sup>. Es ist die «lähmende Konsequenz dieser angeblichen politischen (oder intellektuellen, kulturellen, sprachlichen) Korrektheit», die Pera ablehnt.<sup>74</sup>

In seiner Antwort auf Peras Ausführungen merkt Ratzinger an: «In letzter Zeit fällt mir immer mehr auf, dass der Relativismus – je mehr er zur allgemein angenommenen Denkform wird – zur *Intoleranz* tendiert und in einen neuen *Dogmatismus* umschlägt. Die *Political Correctness*, auf deren allgegenwärtigen Druck Sie hinweisen, will die *Herrschaft* einer *allein gültigen* Weise des Denkens und Sprechens aufrichten. Ihr Relativismus erhebt sie scheinbar über alle die großen Einsichten des bisherigen Denkens; *nur so* darf man noch denken und reden, wenn man auf der Höhe der Gegenwart sein will. Während man das Stehen zu den überlieferten Werten und den sie tragenden Erkenntnissen als intolerant brandmarkt, wird der relativistische Standard zur Pflicht erhoben. Es scheint mir sehr wichtig, diesem Zwang einer neuen Pseudo-Aufklärung entgegenzutreten, der die Freiheit des Denkens und auch die Freiheit der Religion bedroht. (...) (Es gibt) Zeichen dafür, dass der Relativismus sich als eine Art neuer «Konfession» zu etablieren beginnt, die den religiösen Überzeugungen ihre Grenzen zieht und sie alle dem Über-Dogma des Relativismus zu unterwerfen sucht»<sup>75</sup>, erwartet Ratzinger. Die Frage stellt sich, *wer* diesen «relativistischen Standard» *setzt*, wer in der Öffentlichkeit die (sprachlichen) Tabu-Zonen etabliert<sup>76</sup> – und über die Öffentlichkeit auch Tabu-Zonen im Denken vieler Menschen.

Die Antwort kann wohl nur lauten: wer die Macht dazu hat. Gelegentlich macht man sogar vor gesetzgeberischen Maßnahmen nicht halt,<sup>77</sup> meist geht es aber um die Macht über die öffentliche Meinung und die Medien, die hierfür Schlüssel-Funktionen ausüben. Hier genügt es festzuhalten, dass es sich letztlich um eine *Machtfrage* handelt. Ratzingers Begriff von der «*Diktatur des Relativismus*»<sup>78</sup> erscheint mithin keineswegs übertrieben.

## II. METHODISCHE ANSATZPUNKTE ZUR ENTGEGNUNG AUF DEN RELATIVISMUS

In seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* streift Papst Benedikt XVI. den Gedanken der gegenseitigen Reinigung und Heilung von Vernunft und Glaube, von Vernunft und Religion<sup>79</sup> kurz<sup>80</sup>. Damit die praktische Vernunft recht funktionieren kann und dabei Gerechtigkeit verwirklichen hilft, «muß sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. (...) Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, d.h. von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist. (...) Sie will der Gewissensbildung in der Politik dienen. (...) (Deshalb) hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden.»<sup>81</sup> Mit dem «Obsiegen des Interesses und der Macht» sind einige Gefahren angesprochen, wie sie den oben beschriebenen Formen des Relativismus eigen sind. Wie, mit welchen Methoden kann ihnen entgegnet werden? Die gerade geforderte ethische Bildung, der Dialog sowie die Evangelisierung<sup>82</sup>, die alle auch zur Reinigung von Vernunft und Glaube beitragen könnten, liefern hier drei interessante Ansatzpunkte, in denen auch eine Verständigung über einige sensible Bereiche zumindest versucht werden müsste.

### 1. *Ethische Bildung*

Dialog und Evangelisierung setzen beide Bildung, speziell auch ethische Bildung, voraus. Jede tiefgreifende Erziehung erstrebt die Bildung der menschlichen Person nicht nur als Vorbereitung auf die Gemeinschaften, zu denen diese Person gehört und an deren Aufgaben und Weiterentwicklung sie als Erwachsener einmal Anteil erhalten soll, sondern auch bezogen auf das letzte Ziel des Menschen. Daraus ergibt sich die ethische Dimension der Bildung, die nicht allein zur Freiheit, sondern untrennbar mit dieser verbunden zugleich zur Verantwortung<sup>83</sup> für sich und andere erziehen muß und dabei immer auch «Herzensbildung»<sup>84</sup> und Gewissensbildung sein soll.

«Die Kinder und Heranwachsenden haben ein Recht darauf, angeleitet zu werden, die sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen und sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben.»<sup>85</sup> Hierbei sind zuerst einmal die jeweilige Familie gefordert, die auch bei der ethischen und religiösen Erziehung sowie bei der Vermittlung von Tugenden und Werten die Erstverantwortlichen zu sein haben<sup>86</sup>, sowie die Kirche etwa durch katechetische Unterweisung vielfältiger Art<sup>87</sup>, möglichst *nicht nur* als Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung bzw. Konfirmation sowie als Ehevorbereitung. Auch die Schulen – sowohl in privater, ggf. kirchlicher Trägerschaft als auch in staatlicher – tragen zu ethischer Bildung bei, etwa durch Unterrichtsfächer mit ethischem Bezug wie Philosophie, Literatur, Geschichte, Biologie etc., unmittelbar natürlich durch den Religionsunterricht, falls es ihn gibt und falls er eine klare kirchliche Orientierung aufweist. Ethische Bildung ist natürlich keineswegs auf Kindheit und Jugendzeit beschränkt; wie anderes Lernen auch muß sie lebenslang erfolgen.<sup>88</sup> So vorbereitet wird der Mensch u.a. auch fähig zur Teilnahme am Dialog und zur Evangelisierung, zum persönlichen Apostolat.

## 2. Dialog: vielschichtig, aber nicht relativistisch

Die drei Dialoge von Ratzinger mit den Philosophen Pera, Habermas und Flores d'Arcais zeigen, wie wichtig der Gedanken- und Argumentationsaustausch, das Gespräch, der Diskurs<sup>89</sup> ist; es erscheint lohnend, eine derartige Kommunikation fortzuführen. Besonders erhellend ist die Begründung, die Pera hierfür gibt: Für viele ethische Entscheidungen, «die uns das Leben auferlegt», hätten die Ungläubigen «keine Wissenschaft zur Verfügung. Das Wissen von Gut und Böse ließen wir dort, wovon wir vertrieben wurden bzw. uns entfernt haben. (...) Es gibt eine dramatische Herausforderung, die der Unterschied zwischen unseren schnell fortschreitenden wissenschaftlichen Errungenschaften und unseren nur langsam vorwärtskommenden moralischen Standards bewirkt.»<sup>90</sup> Hier ergibt sich ein interessantes Feld für den Dialog von Christen, speziell auch von Theologen, mit Philosophen und anderen Wissenschaftlern, besonders wenn sie sich zu den Ungläubigen zählen.<sup>91</sup>

Für diesen Dialog macht Ratzinger einen *methodischen* Vorschlag: «Der zu Ende geführte Versuch, die menschlichen Dinge unter gänzlicher Absehung von Gott zu gestalten, führt uns immer mehr an den Rand des Abgrunds – zur Abschaffung des Menschen hin. Sollten wir da nicht das Axiom der Aufklärer umkehren und sagen: Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe. (...) Das ist der Rat, den wir heute unseren ungläubigen Freunden geben werden. Da wird

niemand in seiner Freiheit beeinträchtigt, aber unser aller Dinge finden einen Anhalt und ein Maß, deren wir dringend bedürfen.»<sup>92</sup> – Eines der *Themen*, das Ratzinger im Dialog auch mit Ungläubigen gern angesprochen sehen möchte, bezieht sich auf die Menschenrechte – am besten ergänzt um die verwandten Themen der Menschenpflichten und der Grenzen des Menschen. «Ein solches Gespräch müsste heute interkulturell ausgelegt und angelegt werden», denn: «Interkulturalität erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann.»<sup>93</sup>

Die *Notwendigkeit* des Dialogs – speziell auch des *interreligiösen Dialogs* – besteht sowohl aus Sicht der Kirche<sup>94</sup> als auch aus Sicht der Gesellschaft<sup>95</sup>. Dabei weist der interreligiöse Dialog ganz verschiedene Formen auf.<sup>96</sup> – Besteht nicht gerade bei diesem selbst die Gefahr, dass er den Relativismus befördert statt diesem entgegenzuwirken? «Auch wenn das Wort Dialog in den letzten Jahrzehnten bis zur Unkenntlichkeit *vermutzt* wurde, so darf man es nicht vom Missbrauch her bestimmen. Dialog ist *niemals* eine harmlose Form des Sichöffnens auf die Welt hin oder gar eine Spielart *unreflektierter Anpassung*. (...) Er strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Missverständnis oder einem Streit wenigstens ein vorläufiges Ende macht», so Lehmann.<sup>97</sup>

Der interreligiöse Dialog – ein Teil des Evangelisierungsauftrags der Kirche, aber nicht selbst schon Mission – hat die Verständigung im Blick: Die Partner wollen einander besser kennen lernen, den anderen besser verstehen, mit Respekt vor dessen Freiheit, aber auch in Gehorsam gegenüber der Wahrheit.<sup>98</sup> Gerade das bedeutet für den Christen, davon überzeugt zu sein, dass es für jeden Menschen heilbringend und deshalb gut ist Gott kennen zu lernen, zu verstehen, dass in Jesus die Wahrheit erschienen ist und dass diese Wahrheit geteilt und erkannt werden muß. Gerade in der gegenwärtigen Krise der großen Kulturen ist es wichtig, dass sich die Christen den Fragen der anderen stellen,<sup>99</sup> um daraus zu lernen und in der Erkenntnis und Vermittlung der Wahrheit zu wachsen. – Neben dem Maßnehmen an der Wahrheit ist die Tugend der Demut *eine* wichtige Voraussetzung des interreligiösen Dialogs. Darüber hinaus sollten die Christen – ohne ihre Identität zu verlieren – bereit sein, von anderen die positiven Werte aus deren Traditionen kennen zu lernen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben und manchmal sogar zu einer Reinigung des eigenen Glaubensverständnisses zu gelangen.<sup>100</sup> Gleichwohl: «Die Parität, die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die *gleiche* personale *Würde* der Partner, *nicht* auf die *Lehrinhalte* und noch weniger auf *Jesus Christus*, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen.»<sup>101</sup> Diese Präzisierung stellt zugleich eine notwendige Bedingung dar, um jedem Relativismus entgegenzuwirken.<sup>102</sup>

Worüber ist der interreligiöse Dialog – neben bzw. *nach* der Wahrheitsfrage über den Glauben selbst<sup>103</sup> – sinnvollerweise noch zu führen? Über «säkularisierte Werte» wie Frieden, Menschenwürde, Förderung der Person, Gerechtigkeit, die vielen Religionen gemeinsam sind,<sup>104</sup> wenngleich über Begriffe wie «Person» vermutlich ein Konsens erst noch herzustellen wäre. Damit dieser Dialog jedem Relativismus entgegenwirkt, ist er etwa gegenüber den Muslimen auch darüber zu führen, was dem gemeinsamen «Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen»<sup>105</sup> *entgegensteht*. Solche Elemente gibt es, und gerade gegenüber dem Islam<sup>106</sup> sind es nicht wenige.<sup>107</sup> Hierzu zählt nicht zuletzt die Frage der Religionsfreiheit,<sup>108</sup> gerade auch in islamischen Ländern.<sup>109</sup>

### 3. Evangelisierung ... auch durch «schöpferische Minderheiten»

An den Dialog in den verschiedenen Formen und Foren schließt sich – als weiterer Teil des Evangelisierungsauftrags – auf der *persönlichen* Ebene das Apostolat, vor allem das Apostolat der *Laien* an. Besonders die Situation in säkularisierten Ländern stellt Chance und Notwendigkeit zugleich dar, dass speziell auch die gläubigen Laien selbst «entschiedener beginnen, das Evangelium zu verkünden und zu anderen Menschen von Gott zu reden, und zwar mit einem *demütigen Selbstbewußtsein*. Christliche Mission vollzieht sich heute vor allem auf dem Weg der «Mund-zu-Mund-Beatmung» (...). Die Neu-Evangelisierung steht oder fällt mit der Überzeugung der Glaubenden, dass der christliche Glaube ein großartiges Geschenk Gottes selbst ist, (...) das man nur verschenken und dazu einladen kann.»<sup>110</sup> In diesem Sinn hat Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi betont, die heutige säkularisierte Welt höre nicht auf Lehrer, sondern auf Zeugen, und auf Lehrer nur insofern, als sie zuerst als Zeugen wahrgenommen werden können.<sup>111</sup> Glaubenszeugen werden sich auszeichnen<sup>112</sup> a) durch *innere Ausstrahlung* – Verbundenheit mit Gott durch Gebet sowie (bei Katholiken und orthodoxen Christen) Sakramentenempfang –, b) durch das Bemühen um *Tugenden* (von der Liebe bis zu jenen Tugenden, die das Zusammenleben und die Freundschaftsfähigkeit fördern) und c) durch das *orientierende Gespräch* über Fragen des Glaubens und dessen Vollzug am Arbeitsplatz, in der Familie, in den sozialen Beziehungen: Wie man auch in einer säkularisierten Gesellschaft und unter oft hohem Arbeitsdruck den Glauben und das alltägliche Leben in eine freudig gelebte Einheit bringen und im Alltag apostolisch wirken kann, ist *mehr* als nur eine praktische Frage nach irgendwelchen Handlungsanleitungen. Es ist eine Frage authentischer Christus-Nachfolge, eine Frage des Strebens nach «Heiligkeit».<sup>113</sup>

«Heute ist es von höchster Dringlichkeit», so Ratzinger, «ein *christliches Lebensmodell* zu zeigen, das eine lebbare Alternative zu den immer leerer werdenden Vergnügungen der Freizeitgesellschaft bietet (...). Natürlich ist das Leben aus den großen Werten der christlichen Überlieferung anspruchsvoller als das Dahinleben in den Gewohnheiten der Zeit, die freilich auch immer kostspieliger werden.»<sup>114</sup> Ratzinger erwähnt hier als «Kosten» die Drogenproblematik, man könnte auch die starke Zunahme psychischer Krankheiten anführen<sup>115</sup>. «Das christliche Lebensmodell muß als ein Leben in der wirklichen ›Weite‹ und ihrer Freiheit sichtbar werden, die die *Bindung der Liebe* nicht als Abhängigkeit und Einengung, sondern als Eröffnung der *Größe des Lebens* erfährt.»<sup>116</sup>

Wer kann dieses «christliche Lebensmodell» im Sinne eines für andere, auch Nichtchristen, attraktiven Zeugnisses gut leben? Die Frage, wer es leben *soll*, ist bereits beantwortet: Mit seinem Konzept der «allgemeinen Berufung zur Heiligkeit» macht das II. Vatikanische Konzil deutlich<sup>117</sup>, dass *jeder* Christ, also auch jeder *Laie*, aufgrund der Taufe<sup>118</sup> zur Heiligkeit berufen ist. Das Panorama in der Kirche zeigt, dass bisher noch nicht besonders viele darum wissen und dies zu erreichen wünschen. Und selbst von diesen ist noch lange nicht jeder *in der Lage*, dieser anspruchsvollen Zielsetzung nachkommen zu können.<sup>119</sup> Damit die «innere Dynamik zum Ausdruck kommt, die ihr (der Berufung zur Heiligkeit, LH) eigen ist»<sup>120</sup>, gilt es, nach christlichen «schöpferischen Minderheiten»<sup>121</sup> Ausschau zu halten, «die dieses Lebensmodell wagen, es überzeugend darstellen und damit den Mut zu diesem Lebensmodell geben können.»<sup>122</sup>

In seiner Antwort auf *Peras* Vorschlag einer «*nichtkonfessionellen christlichen Zivilreligion*», für die Christen und Ungläubige als «schöpferische Minderheiten» in einem gesellschaftlichen Erneuerungsprozess zugunsten wichtiger Werte und Prinzipien wie Menschenwürde, Ehe und Familie sowie Achtung vor der Religion *zusammenwirken* sollten,<sup>123</sup> geht Ratzinger vor allem darauf ein – und nur das interessiert hier –, *wie* es zu einer christlichen Zivilreligion kommen kann, die Gemeinschaften tragende Werte verkörpert. «Lebendiges kann nur von Lebendigem kommen. An diesem Punkt sehe ich die Bedeutung der kreativen Minderheiten angesiedelt.»<sup>124</sup> Diese «schenken durch ihre Überzeugungskraft und durch die Freude, die in ihnen lebt, auch anderen Einsicht, wirken ins Ganze hinein.»<sup>125</sup> Ratzinger sieht vier Kriterien<sup>126</sup>, die diese «kreativen Minderheiten» auszeichnen: a) Sie haben in der Begegnung mit Christus die kostbare Perle (vgl. Mt 13, 45 f.) gefunden, die dem ganzen Leben Wert gibt, und sie leben daraus auch überzeugend für andere. «Ohne solche Quellkräfte bildet sich nichts.» b) Solche überzeugten Minderheiten sind ansteckend: Es bilden sich «Kreise des Berührtseins von solchen Gemeinschaften», wenn deren Überzeugungskraft stark genug ist und sie als «Sauerteig» (Mt 13, 33) über den engen

Bereich der Minderheit selbst hinaus ins Ganze hineinwirkt. c) Diese Minderheiten leben in der Kirche als Ganzer, aus dem Glauben an deren göttlichen Ursprung, und wissen sich auch für sie mitverantwortlich. Die Minderheiten «machen diese große Gemeinschaft (Kirche) wieder lebendig, aber sie entzünden sich zugleich an der Lebenskraft, die in ihr verborgen ist». d) *Laici* und *Cattolici*, Suchende und Glaubende müssen in neuer Offenheit aufeinander zugehen, denn «auch Gläubige hören nicht auf, Suchende zu sein, und wer sucht, ist ein von der Wahrheit Ergriffener.» Die *Laici* sind oft «Menschen, die leidenschaftlich nach der Wahrheit Ausschau halten, die unter der Wahrheitsnot des Menschen leiden». In einer solchen Offenheit füreinander und «Überschreitung der Grenzen, der verhärteten Klassifikationen, kann sich – so Gott will – eine *christliche Zivilreligion* bilden, die nicht eine künstliche Konstruktion des vermeintlich allen Zumutbaren ist, sondern lebendige Anteilnahme an der großen spirituellen Tradition des Christentums, in der diese Werte vergegenwärtigt und zu neuer Lebenskraft gebracht werden», so die Erwartung Ratzingers.

Wer sind diese Minderheiten? In der Gesamtheit aller Gläubigen gibt es Einzelpersonen, kleine Gruppen<sup>127</sup> und Institutionen, auf die zumindest einige dieser Kriterien zutreffen und die im obigen Sinne Zeugen sind und apostolisch wirken. Sie gilt es weiter zu fördern und zu bilden, denn mit großer Weitsicht hat das II. Vatikanische Konzil einen Ansatzpunkt formuliert, der in seiner herausragenden Bedeutung – in der Wirtschaft würde man von *strategischer Dimension* sprechen – wohl noch weitgehend der Umsetzung bedarf: «Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann.»<sup>128</sup> Mit diesem «nur durch sie» hat das Konzil den Laien ein *Alleinstellungsmerkmal* gegeben: Am Arbeitsplatz, in Vereinen, Parteien und Gewerkschaften und oft auch in der Nachbarschaft können meist nur Laien apostolisch wirken, weil nur sie dort mit Menschen in Kontakt treten, die anderenfalls keine Berührung mit dem Glauben hätten.

### III. DREI INHALTLICHE ANKER GEGEN DEN RELATIVISMUS

Auch Flores d'Arcais teilt die Auffassung, dass es Werte gibt, die keine Mehrheit außer Kraft zu setzen das Recht hat; jedoch: «Das Problem besteht darin festzustellen, worüber die Mehrheit nicht entscheiden darf.»<sup>129</sup> Im Verlauf des Gesprächs mit Ratzinger wird deutlich, dass Flores jede naturrechtliche Begründung von Menschenrechten ablehnt, weil dieser Anspruch «zu einer Missachtung des Pluralismus»<sup>130</sup> führe: «Gerade weil wir nicht auf sie verzichten wollen für unser Zusammenleben und wissen, dass sie nur auf *unseren* eigenen Schultern ruhen, gerade deshalb müssen wir sie

unnachgiebig Tag für Tag verteidigen. Denn wir wissen, dass *wir* für diese Werte die volle Verantwortung tragen.»<sup>131</sup> *Wer* «wir» sind und *wie* «wir» das tun wollen, verrät Flores jedoch nicht. Ratzinger dagegen: «Ob wir sie nun als christlich bezeichnen wollen oder nicht, diese natürlichen Rechte des Menschen sind die Grundlage unserer aufgeklärten Kultur, die aus dem Christentum erwachsen ist. Aber sie sind eben zugleich wirklich allgemein menschliche Werte, das größte Erbe unserer Kultur, das wir mit ganzem Herzen und mit unserer ganzen Vernunft verteidigen müssen.»<sup>132</sup> Bei diesen natürlichen Rechten des Menschen, die die Grundlage oder den Anker einer Kultur, eines Einzelstaates oder etwa der Europäischen Union gegen die Stürme und Wellen des Relativismus bilden, sehen sowohl Ratzinger als auch Pera die folgenden drei, die hier nur mit wenigen Pinselstrichen skizziert werden können, als zentral und unverzichtbar an.<sup>133</sup>

### 1. Menschenwürde und Lebensrecht

Auch Flores d'Arcais anerkennt Menschen- bzw. Bürgerrechte, zu denen er das Tötungsverbot, allerdings nur mit Einschränkungen, zählt.<sup>134</sup> Mithin gibt es auch für ihn ein «*minimum morale*», das auch von vielen (politischen) Philosophen unterschiedlichen Zuschnitts<sup>135</sup> akzeptiert wird, darunter von Pera explizit<sup>136</sup> und von Habermas zumindest implizit<sup>137</sup>. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde sollte *der* Anker nicht nur ethischer, sondern auch politischer Ordnungen sein, an dem nicht gerüttelt wird.<sup>138</sup> «Nur wenn der Mensch dem Menschen heilig und unantastbar ist, können wir einander vertrauen und miteinander in Frieden leben. (...) Nur wenn wir hier ein Absolutum sehen, das *über* allen Güterabwägungen steht, handeln wir wirklich ethisch und nicht kalkulatorisch. Unantastbarkeit der Menschenwürde – das bedeutet dann auch, dass diese Würde für *jeden* gilt (...). Auch der leidende, der behinderte, der ungeborene Mensch ist Mensch.»<sup>139</sup> Die Menschenwürde hat ihren Gehalt genau darin: in der Natur des Menschen. Der Kernbestand der Menschenwürdegarantie lässt sich auch mit «der vom Bundesverfassungsgericht gegebenen Definition ‹Dasein um seiner selbst willen› umschreiben.»<sup>140</sup>

Das Lebensrecht als ein zentraler Eckstein der Menschenrechte<sup>141</sup> hat sich auch außerhalb des philosophischen Diskurses weitgehend durchgesetzt und u.a. Eingang gefunden nicht nur in den Katalog von Grundrechten im deutschen Grundgesetz<sup>142</sup>, sondern u.a. auch<sup>143</sup> in die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» der UNO von 1948<sup>144</sup>: «Aus der natürlichen *Freiheit und Würde* aller Menschen (Art. 1, LH) ergibt sich ‹das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person› (Art. 3), aus der natürlichen *Gleichheit* aller Menschen (ebenfalls Art. 1, LH) das Verbot der Diskriminierung – aus Gründen der Rasse, des Geschlechts, der Religion usw. (Art. 2).»<sup>145</sup>

## 2. Religionsfreiheit – nicht relativistisch

Ein zweiter Eckstein der Menschenrechte bezieht sich auf die Achtung vor der Religion und die Religionsfreiheit, die Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt und vor dem, was dem anderen heilig ist. Im religiösen Bereich darf von der politischen Gewalt kein Zwang ausgeübt werden; auch die Staaten müssen diese Freiheit ihrer Bürger respektieren.<sup>146</sup> Die «Verachtung Gottes» jedoch und ein «Zynismus, der die Verspottung des Heiligen als Freiheitsrecht ansieht», steht jeder Toleranz entgegen, die sowohl «die Ehrfurcht vor Gott» als auch «die Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist»<sup>147</sup>, einschließt. Dieser Respekt ist auch demjenigen *zumutbar*, der selbst nicht an Gott zu glauben sich in der Lage sieht. «Wo diese Ehrfurcht zerbrochen wird, geht in einer Gesellschaft Wesentliches zugrunde.»<sup>148</sup> Das gilt nicht nur gegenüber dem Glauben Israels oder den Überzeugungen des Islam, sondern *auch* gegenüber dem, was *Christen* heilig ist. In einigen westlichen Gesellschaften ist *das* ein ernstes Problem geworden. Hierfür macht Pera als Ursache *relativistisches* Denken aus: «Der Relativismus hat unsere christlichen Abwehrkräfte geschwächt und unseren Hang zur Aufgabe vorbereitet. Denn er macht uns glauben, es gebe nichts, wofür es sich zu kämpfen und etwas zu riskieren lohnt»<sup>149</sup>, so der atheistische Philosoph. Den *Dekalog* als für die Gesellschaften gemeinsame Plattform anzusehen, akzeptiert auch Pera, jedoch nicht als «aus der Transzendenz durch göttliches Geschenk *gegeben*» wie für die Gläubigen, sondern für die *Laici* nur «aus menschlicher Bemühung *konstruiert*»<sup>150</sup>. Ratzinger hebt hervor, dass der Dekalog nicht ein Sonderbesitz der Christen oder der Juden sei, sondern höchster Ausdruck moralischer Vernunft, der sich als solcher weithin auch mit der Weisheit der anderen großen Kulturen treffe. «Am Dekalog wieder Maß zu nehmen, könnte gerade für die Heilung der Vernunft (...) wesentlich sein. Hier wird nun auch deutlich, was der Glaube zur rechten Politik beitragen kann: Er ersetzt nicht die Vernunft, aber er kann zur Evidenz der wesentlichen Werte beitragen.»<sup>151</sup>

## 3. Ehe und Familie: gegen relativistische Tendenzen besser fundieren

Der dritte Eckstein umfasst «Ehe und Familie (ein biologischer und naturgegebener Begriff)»<sup>152</sup>. Die monogame Ehe ist sowohl grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Mann und Frau – «auch und gerade weil die damit vorgezeichnete Form von Treue und von Verzicht immer wieder neu leidvoll errungen werden»<sup>153</sup> muß – als auch Kernzelle staatlicher Gemeinschaftsbildung und des sozialen Aufbaus.<sup>154</sup> Seitens des Staates gilt es, gemäß dem Subsidiaritätsprinzip<sup>155</sup> diese Kernzelle durch entsprechende Rahmensetzung rechtlich so zu schützen und finanziell so auszustatten, dass

sie weitgehend selbständig leben und sich entfalten kann. Ganz wesentlich gehört dazu, auf allen Ebenen von Staat und Gesellschaft Familien das Signal zu geben: *Kinder* sind sehr willkommen. In vielen Gesellschaften steht dieses Ampelsignal – trotz manchen Bemühens einer staatlichen Familienpolitik, die zumindest in Deutschland<sup>156</sup> bisher nur *wenig* dem Subsidiaritätsprinzip folgt<sup>157</sup> – noch lange nicht auf grün, oft nicht einmal auf gelb. Auch die Auswirkungen der durch die anhaltend niedrigen Kinderzahlen aufgetretenen demographischen Probleme<sup>158</sup> haben bisher nur bewirkt, dass zumindest *einige* Fragen öffentlich diskutiert geworden sind, jedoch viele Themen – vor allem die jenseits von Euro und Cent – gar nicht oder zumindest nicht problemgerecht angegangen wurden und werden. «Es gibt eine seltsame Unlust an der Zukunft. Kinder, die Zukunft sind, werden als Bedrohung der Gegenwart angesehen; sie nehmen uns etwas von unserem Leben weg, so meint man. Sie werden weithin nicht als Hoffnung, sondern als Grenze der Gegenwart empfunden.»<sup>159</sup> Dass der Wunsch nach Kindern – oder zumindest die Offenheit für Kinder – mit Religion und Glauben positiv korreliert, lässt sich sowohl philosophisch<sup>160</sup> als auch im demoskopischen Befund<sup>161</sup> aufzeigen.

Die heutige *Gefährdung* von Ehe und Familie<sup>162</sup> geschieht auf zwei Ebenen: a) im Lebensvollzug durch hohe Scheidungszahlen (Aushöhlung der Unauflöslichkeit der Ehe) einerseits und das sich ausbreitende Zusammenleben von Mann und Frau *ohne Trauschein* andererseits<sup>163</sup>; und b) auf der Ebene eines *Leitbildes*: Es müsste bezeichnen, was von Gesellschaft und Staat für gut gehalten und deshalb besonders geschützt und gefördert wird und was nicht. Aber bei einigen gesellschaftlichen Kräften und Parteien (in Deutschland) hat man den Eindruck, dass sie ein solches Leitbild zu vermeiden suchen oder – falls das nicht geht – die Frage danach beantworten mit: «*Alles*, was es in der Gesellschaft gibt, finden wir gleich gut, gleich schützenswert, gleich förderungswürdig.» Solchem relativistischen Denken, das eine vage «Toleranz» mit gedanklicher Stringenz verwechselt, ist es wohl auch geschuldet, dass in mehreren Staaten dem Verlangen «homosexueller Lebensgemeinschaften» nach einer der Ehe möglichst gleichgestellten Rechtsform z.T. – und dann sogar weitgehend – entsprochen wurde. «Mit dieser Tendenz», so Ratzinger, «tritt man aus der *gesamten* moralischen *Geschichte* der *Menschheit* heraus, die bei aller Verschiedenheit der Rechtsformen der Ehe doch immer wusste, dass diese ihrem Wesen nach das besondere Miteinander von Mann und Frau ist, das sich auf Kinder hin und so auf die Familie hin öffnet. Hier geht es nicht um Diskriminierung, sondern um die Frage, was der Mensch als Mann und Frau ist und wie das Miteinander von Mann und Frau recht geformt werden kann.»<sup>164</sup> Derartige grundsätzliche Fragen gilt es adäquat zu beantworten, um die Fundamente von Ehe und Familie zu stärken, sie wieder tragfähiger zu machen.

*Schlussbemerkungen*

a. Mehr und entschiedener als bisher sollte daran gearbeitet werden, *relativistisches Denken* in allen Bereichen als solches zu kennzeichnen, seine Schwächen aufzuzeigen und auf die aus ihm erwachsenden Gefahren hinzuweisen. Nur mit dem Anker – dem ständigen Bezug auf die «Natur des Menschen»<sup>165</sup> – wird «das kleine Boot des Denkens (auch) vieler Christen», von dem Ratzinger sprach,<sup>166</sup> den nötigen Halt finden. Das wird auch dazu beitragen, die Folgen vieler gesellschaftlicher Fehlentwicklungen klarer zu sehen und sie argumentativ mit der nötigen Präzision anzugehen.<sup>167</sup> Schließlich geht das Denken ja dem Handeln voraus – zumindest sollte es das.

b. Die Anregung von Joseph Ratzinger, durch *überzeugte, kreative und christliche Minderheiten* die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft – von beiden also – voranzubringen, gilt es noch besser umzusetzen. Diese Minderheiten werden überwiegend aus Laien bestehen. Sie gut und umfassend aus- und weiterzubilden, ist natürlich nicht nur, sicher aber *auch* Aufgabe der Kirche. Nur so werden sie zu dem meist kapillaren Apostolat in ihren Lebens- und Arbeitsbereichen beitragen und dort ggf. relativistischem Denken entgegenwirken können durch ihr Zeugnis und ihr Wort.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Dialoge selbst – unter ihnen vor allem der zwischen Ratzinger und Pera – sollen ausführlich zu Wort kommen, um gedankliche Tiefe wie sprachliche Eigenheiten besser auszuloten.

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, Predigt des Dekans des Kardinalskollegiums bei der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice* am 18.04.2005 zur Eröffnung des Konklave.

<sup>3</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: *Communio* 25 (1996), S. 360.

<sup>4</sup> Der Dialog zwischen Ratzinger und dem damaligen Präsidenten des italienischen Senats, dem Philosophen Marcello Pera, fand in Form eines Briefwechsels statt. Beide ausführlichen Briefe sind zusammen mit je einem Grundsatzreferat veröffentlicht in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005.

<sup>5</sup> Florian Schuller, Vorwort, zu: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg u.a. 2005, S. 11. Die Diskussion selbst, die sich den beiden Vorträgen anschloss, ist leider nicht dokumentiert.

<sup>6</sup> Das Gespräch mit dem Herausgeber der italienischen Zeitschrift *MicroMega* ist als Gesprächsprotokoll festgehalten und liegt nach 6 Jahren übersetzt vor: Paolo Flores d'Arcais, Joseph Ratzinger, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006, S. 19 ff.

<sup>7</sup> Politisch sind beide Italiener unterschiedlichen Lagern zuzurechnen: Flores d'Arcais gilt als «linksintellektuell» (vgl. Florian Schuller, Vorwort (N 5 = mit N wird im folgenden die Nummer der Endnote angegeben, in der der Titel vollständig zitiert ist), S. 8), Pera gehört zum «liberalen Flügel» der Forza Italia, so der Klappentext von Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln*, (N 4).

<sup>8</sup> Habermas versteht sich wohl auch selbst als «religiös Unmusikalischer» (Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, S. 30). Bzgl. Flores d'Arcais: Der Moderator des Dialogs bezeichnete ihn als Atheisten (Gibt es Gott? (N 6) S. 19). Und Pera sieht sich selbst als der Familie der «Laici» zugehörig, wobei er «Laico» im Sinne eines Nichtgläubigen versteht. Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln (N 4), S. 104.

<sup>9</sup> Da im folgenden nur wenige katholische Spezifika behandelt werden, sollten auch Christen anderer Konfessionen den hier aufgezeigten Positionen prinzipiell folgen können.

<sup>10</sup> Vgl. (den zuerst 1984 veröffentlichten Beitrag) Joseph Ratzinger, Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?, in: ders., Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, S. 187–189 und besonders (die 1987 gehaltene Eichstätter Hochschulrede) ders., Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte, in: ders.: Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln, Freiburg 1991, S. 22–26.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, S. 147. Vgl. auch ders., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung v. 10./11.02.2007, S. 30. Diese bemerkenswerte Position, die offensichtlich bisher wenig bekannt ist, verdient eine eigene Auseinandersetzung in anderem Kontext.

<sup>12</sup> Vgl. Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, Vorlesung in der Universität Regensburg vom 12.09.2006. Vgl. auch ausführlich Janne Haaland Matlary, Veruntreute Menschenrechte. Droht eine Diktatur des Relativismus?, Augsburg 2006, S. 182 ff. und 196 ff.

<sup>13</sup> Vgl. auch Robert Spaemann, Der gefährliche Irrtum des ethischen Relativismus, in: L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe v. 07.02.2003, S. 12.

<sup>14</sup> Nikolaus Lobkowitz, Die falsche Demut des unzureichenden Wissens. Über den Relativismus, in: *Communio* 30 (2001), S. 211.

<sup>15</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, in: *Communio* 21 (1992), S. 505. In diesem Beitrag setzt sich der Autor mit den Positionen von Richard Rorty wie auch von Hans Kelsen kritisch auseinander.

<sup>16</sup> Ebd., S. 506.

<sup>17</sup> Vgl. Paul Kirchhof, Die Identität der Verfassung, in: Josef Isensee und Paul Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band II, 3. Aufl., Heidelberg 2004 (im folgenden zitiert als: HStR <sup>3</sup>II (2004)), § 21 Randnummern (Rn.) 89 und 95 f.; Ernst-Wolfgang Böckenförde, Demokratie als Verfassungsprinzip, in: HStR <sup>3</sup>II (2004) § 24 Rn. 76.

<sup>18</sup> Vgl. Dieter Grimm, Ursprung und Wandel der Verfassung, in: HStR <sup>3</sup>I (2003), § 1 Rn. 11–15, 30–36 sowie 58.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., Rn. 43 und 50.

<sup>20</sup> Art. 79 Abs. 3 GG untersagt jede Änderung des GG, durch die u.a. die in Art. 1 (Menschenwürde-Garantie) und Art. 20 (u.a. demokratischer und sozialer Bundesstaat) niedergelegten Grundsätze berührt würden. «Als Vorbedingung seiner Wehrhaftigkeit entzieht das GG diese verfassungsrechtlichen Grundstrukturen jeder politischen Disposition, formuliert einen entsprechenden Geltungsanspruch auch gegenüber demokratischen Mehrheiten und garantiert mit dem Bestand der Verfassung selbst deren substantielle Identität.» Hans-Jürgen Papier, Wolfgang Durner, Streitbare Demokratie, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 128 (2003), S. 348. Vgl. auch Hans Hugo Klein, Verfassungstreue und Schutz der Verfassung, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 37 (1979), S. 63. Klein spricht von einem «Ring von Schutzvorkehrungen, den das GG um den in Art. 79 Abs. 3 definierten Verfassungskern errichtet hat» (ebd., S. 67).

<sup>21</sup> Vgl. Hans Hugo Klein, Verfassungstreue (N 20), S. 68.

<sup>22</sup> Josef Isensee, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 131 (2006), S. 209.

- <sup>23</sup> Ebd., S. 217 Zur ausführlichen Begründung dieses Urteils vgl. ebd., S. 187-199 und 209-217.
- <sup>24</sup> Zu verschiedenen – im Ergebnis relativistischen – Interpretationsansätzen vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 10/2004, S. 1216 ff., insbesondere S. 1218 ff.
- <sup>25</sup> Josef Isensee, Menschenwürde (N 22), S. 199.
- <sup>26</sup> Siehe Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24.11.2002, Nr. 3.
- <sup>27</sup> Siehe II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution Gaudium et spes, Nr. 75.
- <sup>28</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note (N 26), Nr. 3. Vgl. auch Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa vom 28.06.2003, Nr. 9 sowie ausführlich (speziell auf den Lebensschutz bezogen): ders., Enzyklika Evangelium vitae vom 25.03.1995, Nr. 68-73, besonders Nr. 70.
- <sup>29</sup> Karl Lehmann, Mut zum Umdenken. Klare Positionen in schwieriger Zeit, Freiburg u.a. <sup>2</sup>2003, S. 35.
- <sup>30</sup> Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (N 3), S. 360 f.
- <sup>31</sup> Hierzu ausführlich: Marcello Pera, Der Relativismus, das Christentum und der Westen, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln (N 4), S. 20 ff. Zu einer anderen philosophischen Spielart des Relativismus, dem Dekonstruktivismus, vgl. ebd., S. 25-32.
- <sup>32</sup> Nikolaus Lobkowicz, Die falsche Demut (N 14), S. 207.
- <sup>33</sup> Marcello Pera, Der Relativismus (N 31), S. 22 (Hervorhebungen im Original).
- <sup>34</sup> Vgl. Robert Spaemann, Der gefährliche Irrtum des ethischen Relativismus, (N 13).
- <sup>35</sup> Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln (N 4), S. 105 f. (Hervorhebungen im Original).
- <sup>36</sup> Ratzinger dazu: «Die Menschenrechte unterliegen nicht ihrerseits dem Pluralismus- und dem Toleranzgebot, sie sind der Inhalt der Toleranz und der Freiheit. Den anderen seines Rechtes zu berauben kann niemals Inhalt der Freiheit sein. Das bedeutet, dass ein Grundbestand an Wahrheit, nämlich an sittlicher Wahrheit, gerade für die Demokratie unverzichtbar zu sein scheint. Wir sprechen dabei heute lieber von Werten als von Wahrheit, um nicht mit dem Toleranzgedanken und dem demokratischen Relativismus in Konflikt zu geraten. Aber der eben gestellten Frage kann man durch diese terminologische Verschiebung nicht ausweichen, denn die Werte beziehen ihre Unantastbarkeit daraus, dass sie wahr sind und wahren Forderungen des menschlichen Wesens entsprechen.» Joseph Ratzinger, Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte (N 15), S. 501; vgl. auch Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor vom 06.08.1993, Nr. 33 f.
- <sup>37</sup> Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (N 5), S. 26 f. Vgl. auch: ders., Glauben und Wissen (N 8), S. 23.
- <sup>38</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Jesus vom 06.08.2000, u.a. Nr. 4 und 5. «Um dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen, muss vor allem der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt werden.» (Ebd., Nr. 5).
- <sup>39</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (N 3), S. 361 ff. sowie auch Marcello Pera, Der Relativismus (N 31), S. 33 ff. – Auf die Moral bezogen bekräftigt Johannes Paul II. u.a., dass es *in sich* schlechte Handlungen gibt, die unabhängig von ihrem Kontext, ihren Konsequenzen etc. schlecht bleiben (Johannes Paul II., Veritatis splendor (N 36), Nr. 74 f. und 79-83).
- <sup>40</sup> Marcello Pera, Der Relativismus (N 31), S. 36 (Hervorhebung im Original); vgl. auch Johannes Paul II., Enzyklika Fides et ratio vom 14.09.1998, Nr. 98.
- <sup>41</sup> Joseph Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: Paolo Flores d'Arcais, Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? (N 6), S. 8. Auch wenn Ratzinger in diesem Zusammenhang sich nicht explizit auf den Relativismus bezieht, gehören diese Äußerungen doch auch in diesen Kontext.
- <sup>42</sup> Damit ist die Philosophie des Altertums gemeint, nicht die Aufklärung etwa des 18. Jahrhunderts.
- <sup>43</sup> Ebd., S. 9.

<sup>44</sup> Ebd., S. 13 (Hervorhebung im Original).

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>46</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (N 3), S. 361. Ausführlicher gerade zu indischen Ansätzen: ders., Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur, in: ders., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg u.a.<sup>2</sup> 2003, S. 69. Vgl. auch Horst Bürkle, «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs, in: *Communio* 35 (2006), S. 576–582 sowie ausführlich: Karl-Heinz Menke, Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie, in: *Communio* 36 (2007), S. 114–137.

<sup>47</sup> Joseph Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute (N 3), S. 362; vgl. auch Manfred Spieker, «Gehet hinaus in alle Welt». Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs, in: *Communio* 35 (2006), S. 270 ff.

<sup>48</sup> Joseph Ratzinger, Glaube, Wahrheit und Kultur – Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika «Fides et ratio», in: ders., Glaube – Wahrheit – Toleranz (N 46), S. 164 f.

<sup>49</sup> Eigentlich liegt ein dreifacher Denkfehler vor, dessen zwei weitere Aspekte sind: 1) Es gibt «tatsächlich (...) degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden (...). Auch Religionen, denen man sittliche Größe und das Unterwegssein zur Wahrheit zuerkennen muß, können streckenweise erkranken.» (Ebd., S. 165) «Mit der Vergleichgültigung der Inhalte und der Idee, dass alle Religionen unterschiedlich und eigentlich doch gleich seien, kommt man nicht weiter. Der Relativismus ist gefährlich, ganz konkret (...). Die Absage an die Wahrheit heilt den Menschen nicht.» (Ebd., S. 165) – 2) Auch bei der Heilsfrage – «was der Himmel ist und wie er auf die Erde kommt» – muß sich «die jenseitige Rettung (...) abzeichnen in einer Lebensform, die den Menschen hier «menschlich» und damit gottgemäß macht. (...) Dazu (gehören) Maßstäbe rechten Lebens, die nicht beliebig relativiert werden können. (...) Das Heil liegt nicht in den Religionen als solchen, sondern es hängt mit ihnen zusammen, sofern und soweit sie den Menschen auf das eine Gute, auf die Suche nach Gott, nach Wahrheit und Liebe bringen.» (Ebd., S. 166).

<sup>50</sup> Ebd., S. 166 f. «Dass es zu allen Zeiten «heilige Heiden» gegeben hat und gibt, liegt daran, dass überall und in allen Zeiten (...) der Spruch des «Herzens» vernehmbar war, (...) (und dass es) uns so möglich ist, das bloß Subjektive zu überschreiten, aufeinander und auf Gott hin.» (Ebd., S. 167).

<sup>51</sup> Karl Lehmann, Neue Zeichen der Zeit – Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute, in: ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg u.a. 2006, S. 521 ff.

<sup>52</sup> Ebd., S. 521 f. (Hervorhebungen durch LH).

<sup>53</sup> Ebd., S. 523 f.

<sup>54</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* vom 7.12.1990, Nr. 36 (Hervorhebungen durch LH). Walter Kasper (Das Dekret über den Ökumenismus, in: *Communio* 34 (2005), S. 608 f.) zeigt auf, dass das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils gerade einen «alles banalisierenden Irenismus und Relativismus» meidet (S. 609).

<sup>55</sup> Johannes Paul II., *Redemptoris Missio* (N 54), Nr. 46.

<sup>56</sup> Ebd., Nr. 39 (Hervorhebungen im Original).

<sup>57</sup> Benedikt XVI., Predigt am 10.09.2006 in München-Riem.

<sup>58</sup> Robert Spaemann, Der gefährliche Irrtum des ethischen Relativismus (N 13).

<sup>59</sup> Nikolaus Lobkowicz, Die falsche Demut (N 14), S. 209 (Hervorhebung im Original); vgl. auch Robert Spaemann, Der gefährliche Irrtum des ethischen Relativismus (N 13).

<sup>60</sup> Zum raumübergreifenden Kulturbegriff «Westen» vgl. Udo Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, S. 2 ff.

<sup>61</sup> In diesem Kontext benutzt Hans Thomas den Begriff des «Hyperpluralismus» zur Bezeichnung einer «Pluralismus-Ideologie», die sich über den gesellschaftlichen Pluralismus «gestülpt» habe und «gewissermaßen den Pluralismus selbst zum (ggf. einzig allgemeinen) Bekenntnisinhalt (erhebt). Der Hyperpluralismus plädiert für soviel Meinungsfreiheit wie möglich.» Hans Thomas, *Verwirrung um den «Pluralismus»*. Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie, in: *Communio* 27 (1998), S. 52.

<sup>62</sup> Berndt J. Claret, «Stachel im Fleisch» einer gleichgültigen Welt. Zur Berufung der Christen in der gegenwärtigen Zeitsituation, in: *Communio* 25 (1996), S. 57 f. (Hervorhebung durch LH).

<sup>63</sup> Vgl. auch II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes* (N 27), Nr. 28.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu Berndt J. Claret, «Stachel im Fleisch einer gleichgültigen Welt» (N 62), S. 58.

<sup>65</sup> Ebd., S. 61 (Hervorhebung im Original).

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S. 58.

<sup>67</sup> Ebd., S. 59 (Hervorhebungen durch LH). Das Zitat stammt (siehe ebd., Fußnote 15) von I. Greenberg.

<sup>68</sup> Marcello Pera, *Der Relativismus* (N 31), S. 13 ff. – Auch Lobkowitz setzt den Relativismus mit diesem Begriff in Verbindung (vgl. Nikolaus Lobkowitz, *Die falsche Demut* (N 14), S. 209).

<sup>69</sup> Ebd., S. 13–15 (Hervorhebungen im Original).

<sup>70</sup> Zum EU-Verfassungsentwurf vgl. auch ders., *Brief an Joseph Ratzinger* (N 35), S. 87 ff.

<sup>71</sup> Ders., *Der Relativismus* (N 31), S. 15.

<sup>72</sup> Joseph H.H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg–München 2004, S. 19.

<sup>73</sup> Marcello Pera, *Brief an Joseph Ratzinger* (N 35), S. 92.

<sup>74</sup> Ders., *Der Relativismus* (N 31), S. 15 f.

<sup>75</sup> Joseph Ratzinger, *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? Reflexionen im Anschluß an den Vorschlag von Senatspräsident Pera*, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln* (N 4), S. 137 f. (Hervorhebungen durch LH).

<sup>76</sup> In diesen Kontext stellte der lange in Zürich Philosophie und Politische Theorie lehrende Hermann Lübke den «Historikerstreit», bei dem in den 1980er Jahren «bekanntlich die Leugnung der «Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenverfolgung» zum streitauflösenden Kern der Sache erhoben» wurde (Hermann Lübke, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual*, Berlin 2001, S. 92). «Der Vorgang ist derart erstaunlich, dass man nach einer Erklärung verlangt. Die Erklärung liegt in der 1980 noch aktuellen Absicht, das von Teilen der westeuropäischen Links-Intellektuellen verhängte Verbot des Anti-Kommunismus wirksam zu erhalten» (ebd., S. 93, siehe auch S. 90–98). — Zur europäischen Reaktion auf die Herausforderungen des Islamismus finden sich aufschlussreiche, wenngleich gelegentlich einseitige Beispiele in der Streitschrift von Henryk M. Broder (*Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken*, Berlin 2006).

<sup>77</sup> Dazu gehört die *konträre* Behandlung des Genozids an den Armeniern 1915–17 durch zwei Staaten, die in der EU sind oder in sie wollen: Während in der Türkei die Erwähnung dieses Ereignisses unter Strafe steht, ist in Frankreich ein Gesetz in Vorbereitung, das die Leugnung dieses Völkermords zu bestrafen beinhaltet (vgl. o.V., *Paris billigt Genozid-Gesetz*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 13.10.2006, S. 33 und o.V., *Erdogan kritisiert Frankreich scharf*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 11.10.2006, S. 6).

<sup>78</sup> Joseph Ratzinger, *Predigt am 18.4.05* (N 2).

<sup>79</sup> Vgl. auch Joseph Ratzinger, *Verändern oder erhalten? Politische Visionen und Praxis der Politik*, in: ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg u.a. 2005, S. 22–27. – Eine ähnliche Position findet sich beim Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, Wolfgang Huber (*Glaube und Vernunft*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 31.10.2006, S. 10): «Eine nicht durch den Glauben aufgeklärte Vernunft bleibt unerfahren und unaufgeklärt, weil sie sich keine Rechenschaft über ihre Grenzen ablegt. Sie verkennt ihren Charakter als endliche Vernunft (...). Ein nicht durch die Vernunft aufgehellter Glaube aber trägt die Gefahr in sich, barbarisch und gewalttätig zu werden. Statt dessen ist es nötig, die wechselseitige Verwiesenheit von Vernunft und Glaube immer wieder neu zu entfalten.»

<sup>80</sup> Breiten Raum nahm dieses Thema ein im Dialog zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger (dies., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (N 5)). Dieses Thema sowie den Dialog selbst genauer auszuleuchten, muß aus Platzgründen einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben.

<sup>81</sup> Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est* vom 25.12.2005, Nr. 28 a).

<sup>82</sup> Sowohl der Dialog als auch die Evangelisierung knüpfen an Überlegungen in Kapitel 4. von Teil I an.

<sup>83</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Freiheit und Wahrheit*, in: *Communio* 24 (1995), S. 537 f.

<sup>84</sup> Diesen Ausdruck benutzt auch Karl Lehmann, Mut zum Umdenken (N 29), S. 92 f.

<sup>85</sup> II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*, Nr. 1.

<sup>86</sup> Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2223 und ff.

<sup>87</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Gravissimum educationis* (N 85), Nr. 4. – Verbesserungen beim schulischen Religionsunterricht sowie bei der katholischen Erwachsenenbildung hält Benedikt XVI. derzeit für ein «ganz zentrales» Thema in Deutschland (Benedikt XVI., Ansprache an die erste Gruppe deutscher Bischöfe anlässlich ihres «ad limina»-Besuches vom 10.11.2006).

<sup>88</sup> Zu einigen Konsequenzen für die Werte- und Glaubensvermittlung siehe Hans Joas, Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, in: ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg u.a. 2004, S. 32 ff., insbes. 48 f.

<sup>89</sup> «Ein Diskurs versucht über die Berechtigung eines problematisierten Geltungsanspruchs eine positive Entscheidung herbeizuführen. Ein Diskurs setzt auch voraus, dass ein Wahrheitsanspruch in Frage gestellt ist und dass eine gemeinsame, wirklich kooperative Wahrheitsuche in einer zwanglosen und uneingeschränkten Kommunikation der Verständigung dient.» Karl Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute, in: ders., Zuversicht aus dem Glauben (N 51), S. 212.

<sup>90</sup> Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 111 f.

<sup>91</sup> Joas erhofft sich davon, «weit über einen kleinsten gemeinsamen Nenner hinaus sich in wechselseitiger Belehrung auf Werte zu verständigen. (...) Der Raum für diesen Dialog muß in der Politik, am Rande der Politik (wie in kirchlichen Foren) und im Bildungswesen gesichert werden.» Hans Joas, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in: ders., Braucht der Mensch Religion? (N 88), S. 128–

<sup>92</sup> Joseph Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln (N 4), S. 82 (Hervorhebungen im Original).

<sup>93</sup> Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (N 5), S. 51, 53.

<sup>94</sup> Vgl. Karl Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation (N 89), S. 205 ff., u.a. mit einer langen Aufzählung von Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils zur Notwendigkeit des Dialogs (ebd., S. 205).

<sup>95</sup> Diese Notwendigkeit ergibt sich in Deutschland etwa aufgrund der großen Zahl von Agnostikern und Atheisten (rund ein Drittel der Gesamtbevölkerung) sowie der Aufgabe, mehr als drei Millionen Muslime in die Gesellschaft zu integrieren. Vgl. Manfred Spieker, «Gehet hinaus in alle Welt» (N 47), S. 269.

<sup>96</sup> Meist findet er als «Dialog zwischen theologischen *Experten*» statt, darüber hinaus aber auch von «einfachen» Gläubigen als «Dialog der *religiösen Erfahrung*» (vom Gespräch über das Gebet oder die Suche nach Gott bis hin zu den Friedensgebeten, bei denen sich jeder gemäß seiner eigenen Tradition dem Gebet widmet und *nicht* in einem *gemeinsamen* Gebet zu einem «synkretistischen höheren Wesen»), als «Dialog des *Lebens*» (über Fragen des Zusammenlebens mit Menschen anderer Konfessionen und Religionen, Heiligung des Alltags, Anteilnahme am Leben dieser anderen Menschen etc.) oder als «Dialog des *Handelns*» (Verbesserung der Lebenslage der anderen, Schutz der Menschenrechte, Förderung von Gerechtigkeit und Frieden etc.). Vgl. ebd., S. 275 f.

<sup>97</sup> Karl Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation (N 89), S. 212 (Hervorhebungen durch LH).

<sup>98</sup> Vgl. Manfred Spieker, «Gehet hinaus in alle Welt» (N 47), S. 273 sowie Horst Bürkle, «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen» (N 46), S. 574: «Nur wenn der die Wahrheit erschließende Logos mit im Spiel ist», werde dem Dialog der Religionen, der ja «Dia-logischen» Charakter haben soll, «seine Unverbindlichkeit genommen».

<sup>99</sup> Vgl. Statement von Joseph Ratzinger in: Paolo Flores d'Arcais, Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? (N 6), S. 20 f.

<sup>100</sup> Vgl. Manfred Spieker, «Gehet hinaus in alle Welt» (N 47), S. 275. Darüber hinaus ist auch zu unterscheiden zwischen dem *Glauben* der Kirche einerseits und dem durchaus von Sünde behaf-

teten *Handeln* von Christen andererseits (vgl. ebd., S. 277); diese faktischen Fehler anzuerkennen ist auch eine Frage der Demut. In diesem Sinne auch Wolfgang Huber, Glaube und Vernunft (N 79).

<sup>101</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Jesus (N 38), Nr. 22 (Hervorhebungen durch LH).

<sup>102</sup> Eine bemerkenswerte Einschätzung aus ökumenischen Gesprächen: Dialogpartner mit einem *klaren Profil* haben eine größere Chance wahrer Verständigung als die mit unklarem Profil, auch wenn der Dialog selbst streckenweise hart ist (vgl. Karl Lehmann, Vom Dialog als Form (N 89), S. 215).

<sup>103</sup> «Nach» ist hier durchaus auch im Sinne von «nachgeordnet» gemeint. Ähnlich ist auch Lehmann zu verstehen: «Es wäre geradezu paradox, wenn der interreligiöse Dialog sich um alles kümmern würde, was zwischen Himmel und Erde ist, aber nicht um die Suche nach Wahrheit und die Erfüllung dieses Suchens im Glauben an Gott.» Ders., Das Christentum – eine Religion unter anderen? – Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, in: ders., Zuversicht aus dem Glauben (N 51), S. 427.

<sup>104</sup> Vgl. Marcello Pera, Der Relativismus (N 31), S. 41.

<sup>105</sup> II. Vatikanisches Konzil, Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Nr. 3.

<sup>106</sup> Benedikt XVI. hat wiederholt die Notwendigkeit zu einem Dialog mit dem Islam unterstrichen, so etwa in seiner Ansprache an deutsche Bischöfe am 10.11.2006 (N 87): So sollten für Gespräche mit Muslimen gerade «an Orten mit zahlreicher muslimischer Bevölkerung» entsprechend gebildete kompetente «katholische Ansprechpartner zur Verfügung stehen». – Als Reaktion auf die Gewalttaten in mehreren islamischen Ländern – ausgelöst durch ein Zitat in der Vorlesung von Benedikt XVI. in der Universität Regensburg am 12.09.2006 – haben 38 islamische Führer in einem offenen Brief an Benedikt XVI. vom 12.10.2006 («Wir teilen Ihren Wunsch nach einem offenen und aufrichtigen Dialog», in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.10.2006, S. 6) vor allem die friedliebende und sogar in Glaubenssachen auf Zwang verzichtende Seite des Islam betont. Jedoch: «Die Behauptung, dass ein gewaltfreier Islam der «eigentliche» Islam sei, steht im globalen Maßstab derzeit gegen die Behauptung derer, die sich auf den Koran berufen, wenn sie Frauen knechten oder Bomben zünden», so zugespitzt Christian Geyer (Deckel drauf? Religion und Reform: Nach dem offenen Brief der 38 islamischen Autoritäten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.10.2006, S. 43). Vgl. auch zu dieser Ambivalenz des Islam Gudrun Krämer, Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen Diskurs, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt/Main 2005, S. 469 ff. sowie Hans-Peter Raddatz, Glaube – Vernunft – Gewalt. Benedikt XVI. und das Dilemma des Islamdialogs, in: Die Neue Ordnung 60 (2006), S. 324 ff., insbesondere 328–336.

<sup>107</sup> Vgl. Manfred Spieker, «Gehet hinaus in alle Welt» (N 47), S. 276 Eine sehr erhellende Auflistung einiger dieser Elemente – mit Angabe der entsprechenden Suren aus dem Koran – findet sich in den Fußnoten ebd., S. 276 f. In großer Ehrlichkeit wurden von der Organisation islamischer Staaten in der 1990 verabschiedeten «Erklärung der Menschenrechte im Islam» u.a. die Menschenrechte der Scharia *untergeordnet* (vgl. Karl Graf Ballestrem, Katholische Kirche und Menschenrechte, in: *Communio* 35 (2006), S. 187).

<sup>108</sup> Vgl. Karl Lehmann, Das Christentum – eine Religion unter anderen? (N 103), S. 425 f. sowie ausführlich: II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, u.a. Nr. 4: «Auch haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren.»

<sup>109</sup> Vgl. auch die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz «Für einen aufrichtigen Dialog zwischen Christentum und Islam» von September 2006, Nr. 3.

<sup>110</sup> Kurt Koch, Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas, in: *Communio* 32 (2003), S. 127 f.

<sup>111</sup> Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 08.12.1975, Nr. 41 und 76 sowie auch Nr. 21, 46 und 70.

<sup>112</sup> Einige der nachfolgenden Elemente finden sich auch bei Karl Lehmann, Umkehr zum Leben für alle – Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens, in: ders., Zuversicht aus dem Glauben (N 51), S. 476 ff. sowie 490 ff.

<sup>113</sup> Vgl. auch Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa* (N 28), Nr. 49.

<sup>114</sup> Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 135 (Hervorhebungen durch LH).

<sup>115</sup> Begründeten psychische Erkrankungen 1985 erst zu rd. 11 Prozent neue Frühverrentungen, stieg dieser Anteil bis 2004 auf rd. 31 Prozent – mit schnell wachsender Tendenz (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.07.2006, S. 19).

<sup>116</sup> Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 135 (Hervorhebungen durch LH).

<sup>117</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 39–42.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., Nr. 31 sowie Kurt Koch, Kontemplativ mitten in der Welt. Die Wiederentdeckung des Taufpriestertums beim seligen Josemaría Escrivá, in: César Ortiz (Hrsg.), Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt, Köln 2002, S. 312 ff., 319 ff.

<sup>119</sup> «Numerisch betrachtet sind die Christen im größeren Teil Europas noch die Mehrheit (...). Aber auch die noch bestehenden Mehrheiten sind müde geworden und haben keine Strahlkraft.» (Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 129). Köcher bemerkt in einer sozialwissenschaftlichen Studie: «Nur die aktiv beteiligte Minderheit erlebt in der Kirche (...) eine Auseinandersetzung mit Sinnfragen, Gottesdienste.» (Renate Köcher, Die neue Anziehungskraft der Religion. Wachsendes Interesse an Glaube und Kirche, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12.04.2006, S. 5).

<sup>120</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* vom 06.01.2001, Nr. 30; darin ruft er auf, das V. Kapitel der Konzilskonstitution *Lumen gentium*, das der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit gewidmet ist, neu zu entdecken.

<sup>121</sup> Zu diesem Begriff von Arnold Toynbee vgl. u.a. Joseph Ratzinger, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs (N 79), S. 77–80.

<sup>122</sup> Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 135.

<sup>123</sup> Vgl. Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 100 ff. Zu einigen anderen Elementen in Peras Vorschlag vgl. ebd., S. 102 f. Vorsichtig kritische Anmerkungen Ratzingers zu Peras Ausführungen zur «Zivilreligion» bei Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 117 ff. Zu einigen Kritikpunkten am Konzept «Zivilreligion» *allgemein*, wie es u.a. von Robert Bellah entwickelt wurde und mit Peras Vorschlag offensichtlich einige Gemeinsamkeiten aufweist, vgl. u.a. Paul Nolte, Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt, in: ders., Generation Reform. Jenseits der blockierten Republik, München 2004, S. 237 f.

<sup>124</sup> Joseph Ratzinger, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? (N 75), S. 129.

<sup>125</sup> Ebd., S. 130.

<sup>126</sup> Zum folgenden vgl. ebd., S. 130–133.

<sup>127</sup> «Auf der anderen Seite stehen (gegen die Anpassungen an moderne Lebensstandards, LH) Aufbrüche neuer Intensität des Glaubens, die sich innerhalb der Kirche in religiösen Bewegungen, außerhalb davon in freikirchlichen Formen zeigen.» Joseph Ratzinger, Glauben im Kontext heutiger Philosophie. Ein Gespräch mit dem Philosophen Vittorio Possenti, in: *Communio* 31 (2002), S. 268.

<sup>128</sup> II. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 33.

<sup>129</sup> Statement von Paolo Flores d'Arcais in: ders., Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? (N 6), S. 56 f.

<sup>130</sup> Ebd., S. 61.

<sup>131</sup> Ebd., S. 65 (Hervorhebungen durch LH).

<sup>132</sup> Statement von Joseph Ratzinger in: Paolo Flores d'Arcais, Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? (N 6), S. 63.

<sup>133</sup> Vgl. ders., Europas Identität (N 121), S. 84 ff. sowie Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 100 ff.

<sup>134</sup> Denn ein Verbot der Abtreibung zählt er nicht dazu – mehr noch: er hält ein solches sogar für «unmoralisch». Vgl. Statement von Flores d'Arcais, in: ders., Joseph Ratzinger, Gibt es Gott? (N 6), S. 59 ff. – Zur Position Ratzingers vgl. ebd., S. 61 f.

<sup>135</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte (N 15), S. 505 ff., besonders S. 509 f. Die Spannweite dieser unterschiedlichen Philosophien sieht er von Jacques Maritain bis Karl Popper reichen, wobei «wir bei Popper vor dem gerade noch ausreichenden Minimum (von Vertrauen zur vernünftigen Evidenz der moralischen Wahrheit des Christlichen und seines Menschenbildes, LH) stehen, um den Sturz in den Positivismus» – und Relativismus, ließe sich hinzufügen – «abzufangen» (ebd., S. 510).

<sup>136</sup> Vgl. Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 100, 105 f. und 108 f. Zwischen Peras Positionen zur Abtreibung und zur Genforschung scheint es einen gewissen Widerspruch zu geben. Er lässt sich nachvollziehen im Blick auf Peras Auffassung von der (permanenten) Güterabwägung, die oben (vgl. Kapitel 3. in Teil I) – gerade auch in ihrer Widersprüchlichkeit – diskutiert wurde.

<sup>137</sup> Bezugspunkte sind hierfür vor allem Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (N 8) sowie ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (N 37).

<sup>138</sup> Siehe auch oben (Kapitel 2. im Teil I). Böckenförde zeigt auf, dass der Versuch einiger Staatsrechtler, den Embryonenschutz von der Menschenwürdegarantie nach Art. 1 Abs. 1 GG auf den der Güterabwägung unterliegenden Lebensschutz nach Art. 2 Abs. 2 GG zu verlagern, «eine ergebnisbestimmte Zweckkonstruktion (ist), um dem Unabdingbarkeitscharakter, der der Menschenwürdegarantie eigen ist, zu entkommen». Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar? (N 24), S. 1222.

<sup>139</sup> Joseph Ratzinger, Gemeinsame Identität und gemeinsames Wollen. Chancen und Gefahren für Europa, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs (N 79), S. 95 f. (Hervorhebungen durch LH).

<sup>140</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar? (N 24), S. 1225. Der eigentliche Streitpunkt um die Relativierung der Menschenwürde: «ob und inwieweit diese Garantie neben geborenen Menschen auch dem noch ungeborenen Menschenleben zukommt» (ebd., S. 1225). Wenn das «Dasein um seiner selbst willen» nicht inhaltsleere Deklamation werden solle, müsse die Zeitspanne von der Befruchtung an gleichermaßen einbezogen werden, denn «die Würde, die ein fertiges Wesen auszeichnet, lässt sich nicht von dessen eigener Geschichte trennen, muss sie vielmehr mit umfassen.» (Ebd., S. 1226).

<sup>141</sup> Ein guter Überblick über einige Dimensionen des Lebensrecht – besonders Embryonenforschung und Abtreibung – und deren Gefährdungen durch relativistische Standpunkte findet sich bei Eberhard Schockenhoff, Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde. Zur ethischen Dimension aktueller gesellschaftlicher Konflikte, in: *Communio* 32 (2003), S. 165 ff. Zu verschiedenen Aspekten des Lebensschutzes vgl. Karl Lehmann, Mut zum Umdenken (N 29), S. 62 ff., 74, 78 ff., 88 f. Zur deutschen Abtreibungssituation: «Spätere Zeiten schütteln manchmal den Kopf über die Blindheiten der Vorzeit. (...) Sollten wir nicht selbstkritisch auf der Hut sein, wo heute blinde Flecken (in unserem gesellschaftlichen Bewusstsein, LH) sind? Ich bin überzeugt, dass hier ein blinder Fleck ist, der ständig zugedeckt wird.» (Ebd., S. 81 f. (Hervorhebungen durch LH)).

<sup>142</sup> Vgl. Josef Isensee, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten (N 22), S. 173 ff., 199 ff.

<sup>143</sup> Weitere völkerrechtliche Menschenwürdeklauseln finden sich bei Peter Häberle, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: *HStR*, <sup>3</sup>II (2004) § 22, Rn. 1.

<sup>144</sup> Janne Haaland Matlary (Veruntreute Menschenrechte (N 12), S. 61-79) zeigt auf, wie diverse Akteure der internationalen Politik (besonders einige Nichtregierungsorganisationen, die sie «Normunternehmer» nennt) – ausgehend von dieser Menschenrechts-Erklärung – UNO-Foren für ihre Interessen nutzen, so etwa zur Legitimierung der «homosexuellen Familie» oder zur Etablierung der Abtreibung als Menschenrecht.

<sup>145</sup> Karl Graf Ballestrin, Katholische Kirche und Menschenrechte (N 107), S. 183 (Hervorhebungen im Original). So viel wie wohl kein Papst vor ihm hat Johannes Paul II. über Menschenrechte geschrieben (vgl. ebd., S. 200 f. (Fußnoten 12 und 26)), zudem hat er u.a. 1995 vor den Vereinten Nationen darüber gesprochen.

<sup>146</sup> Vgl. Nikolaus Lobkowicz, Religionsfreiheit ohne Schranken? Über Dignitatis Humanae, in: *Communio* 34 (2005), S. 624 f. Es geht also um das fehlende Recht des Staates, hierin Vorschriften zu machen, jedoch keineswegs um ein vermeintliches Recht des Einzelnen, sich «seine Religion» oder «seine Wahrheit» auszusuchen.

<sup>147</sup> Benedikt XVI., Predigt in München-Riem am 10.09.2006.

<sup>148</sup> Joseph Ratzinger, Europas Identität (N 121), S. 87.

<sup>149</sup> Marcello Pera, Der Relativismus (N 31), S. 48 f.

<sup>150</sup> Ders., Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 104 (Hervorhebungen im Original).

<sup>151</sup> Joseph Ratzinger, Verändern oder erhalten? (N 79), S. 26 f. Vgl. auch ders., Freiheit und Wahrheit (N 83), S. 539.

<sup>152</sup> Marcello Pera, Brief an Joseph Ratzinger (N 35), S. 100.

<sup>153</sup> Joseph Ratzinger, Europas Identität (N 121), S. 86.

<sup>154</sup> Vgl. auch Udo Di Fabio, Die Kultur der Freiheit (N 60), S. 140–163.

<sup>155</sup> Definiert wurde es 1931 von Pius XI. (Enzyklika *Quadragesimo anno* vom 15.05.1931, Nr. 78–80). Es gebietet dem Staat, nicht an sich zu ziehen, was untergeordnete Einheiten oder einzelne Bürger selbst regeln können, und in allem staatlichen Handeln auf die Stärkung der Eigenkräfte der kleineren Einheiten und der Bürger zu achten, also besonders auch der Familien. Vgl. Manfred Spieker, Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat, in: *Communio* 24 (1995), S. 317.

<sup>156</sup> Zu *einigen* kritischen Punkten – bspw. bleibt das Wohl des Kindes oder die Bildung des Humanvermögens der *zukünftigen* Generation *außerhalb* des Blickfeldes staatlicher Familienpolitik – und weiterreichenden Vorschlägen (wie z.B. das Kinderwahlrecht): ders., Frauen, Familie und Beruf, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.05.2006, S. 7.

<sup>157</sup> In diesem Sinne kann man auch Di Fabio verstehen: «Eine freiheitliche Ordnung kann die Förderung der Familie nur in freiheitsgerechter Form erlauben.» (Udo Di Fabio, Die Kultur der Freiheit (N 60), S. 149).

<sup>158</sup> Vgl. Herwig Birg, Die ausgefallene Generation. Was die Demographie über unsere Zukunft sagt, München 2005.

<sup>159</sup> Joseph Ratzinger, Europas Identität (N 121), S. 78.

<sup>160</sup> Diese Unlust an der Zukunft, nämlich Kinder zu bekommen, stellt Rémi Brague in den Mittelpunkt eines anregenden philosophischen Essays und verbindet diese Unlust mit der Frage nach dem Unglauben. Nur wenige Mosaiksteine von diesem Text seien hier freigelegt: «Der moderne Lebensstil führt zum Tode, zu einem friedlichen Tod durch Absterben. Folglich ist die Moderne des Todes. Ist das ein Einwand gegen sie? Keineswegs. Der Tod ist nämlich gerade das, was die Moderne will. Dass sie zum Tode führt, ist nicht ein Scheitern, sondern ihr höchster Triumphzug. (...) Der Unglaube hat keine Zukunft. Er hat keine Zukunft, weil er keine Zukunft haben will. Warum? (...) Für Camus war das Problem des Selbstmordes eine Frage an das Individuum. Für uns richtet es sich an die Menschheit insgesamt, die im Absterben begriffen ist. (...) (Da der Selbstmord) aller Wahrscheinlichkeit nach (...) ziemlich unangenehm ist, (...) gibt es einen Ausweg: Man kann auch den Tod anderen, d.h. der Gattung zuschieben. Das geschieht, wenn man sich verweigert, das Leben weiterzugeben. (...) Das ist eine bequeme, ja elegante Lösung. (...) Was man dabei begeht, ist *clean*. Die Leiche, der Tatort, ja die Tat selbst sind unsichtbar. Da man meistens unbewusst handelt, kann man sich dazu auch die möglichen Gewissensbisse ersparen.» Brague endet perspektivisch: «Anstatt zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *haben* wird, wäre es besser, schon einmal zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *schaffen* kann.» Rémi Brague, Hat Unglaube eine Zukunft? in: *Communio* 31 (2002), S. 368 ff., insbesondere S. 377–379 (Hervorhebungen im Original).

<sup>161</sup> Das Institut für Demoskopie Allensbach hat 2006 z.B. ermittelt, dass es nur für 42 Prozent der unter 30jährigen *Nichtreligiösen*, jedoch für 61 Prozent der gleichaltrigen *Religiösen* wichtig ist Kinder zu haben. Vgl. Renate Köcher, Die neue Anziehungskraft der Religion (N 119), S. 5 (Tabelle).

<sup>162</sup> Vgl. hierzu auch Benedikt XVI., Ansprache vom 22.12.2006 an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang (5. und 6. Absatz).



<sup>163</sup> Schockenhoff zeigt auf, warum die «weitgehende gesellschaftliche Akzeptanz nichtehelicher Lebensgemeinschaften geradezu als Rückfall hinter eine durch die humane Vernunft markierte Zivilisationsschwelle» gesehen werden kann: u.a. werde die Verantwortung der Partner füreinander dem Belieben der Partner anheim gestellt. Das trage auch zu einer «Entsolidarisierung der Geschlechter» bei (Eberhard Schockenhoff, *Demokratie, Biopolitik und Menschenwürde* (N 141), S. 173 f.).

<sup>164</sup> Joseph Ratzinger, *Europas Identität* (N 121), S. 86 f. (Hervorhebungen durch LH).

<sup>165</sup> Die Kritik am «Natur»-Begriff (im Kontext des «Naturrechts») in Rechnung stellend – vgl. ders., *Was die Welt zusammenhält* (N 93), S. 50-52 –, sei «Natur des Menschen» hier verstanden als «der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten» und «dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu *finden*, aber nicht zu *erfinden* sind» (ebd., S. 51 (Hervorhebungen durch LH)).

<sup>166</sup> Ders., Predigt vom 18.04.2005 (N 2).

<sup>167</sup> «Man glaube nicht, Philosophien seien nur Luxus für Eingeweihte, den man nur in Universitäten genießt. Sie sind mächtige Instrumente, um wirkungsvolle Ideen eindringen zu lassen und zu verbreiten, und Vehikel für einflussreiche Meinungen.» Marcello Pera, *Der Relativismus* (N 31), S. 44.





MICHAEL NOVAK · WASHINGTON D.C.

## EINSAME ATHEISTEN

Die Wachsamkeit des amerikanischen Nachrichten-Magazins «Time» gilt den neuesten Trends. Soeben wurden die Journalisten wieder fündig und feiern die vielen Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt deren Verfasser Atheisten sind. Dazu gehören «Letter to a Christian Nation» von Sam Harris, «Breaking the Spell» von Daniel C. Dennett und «The God Delusion» von Richard Dawkins.<sup>1</sup> Die Verfasser haben drei Dinge im Visier: Sie wollen dazu beitragen, dass der Glaube an die biblischen Wahrheiten möglichst schnell verschwindet, besonders in Amerika; sie wollen Anhänger für einen rationalen Atheismus gewinnen und die Moral der Atheisten heben. Das soll teilweise dadurch geschehen, dass bestimmte Gruppen von Atheisten unterstützt werden. Ihr größtes Anliegen ist jedoch, um es mit Harris auszudrücken, «die geistigen und moralischen Ansprüche des Christentums zu vernichten».

Aus allen drei Büchern spricht auch Verachtung für die jüdische Religion. Dawkins sieht darin «einen Stammeskult für einen einzigen, äußerst unangenehmen Gott, der krankhaft besessen von sexuellen Restriktionen, vom Geruch verkohlten Fleisches, von seiner eigenen Überlegenheit über andere Götter und von der Einzigartigkeit des von ihm erwählten Wüstenstammes». Den Gott des Alten Testament nennt Dawkins einen «psychotischen Delinquenten».

Das heißt jedoch nicht, dass sie Bewunderer des Islam wären. Vielmehr benutzen sie den Islam als Waffe, um auf Christentum und Judentum einzuprügeln. Harris sagt zu den Christen: «Nichtgläubige wie ich stehen an eurer Seite, sprachlos angesichts der muslimischen Horden, die ganzen Nationen singend den Tod verkünden. Aber wir stehen euch genauso sprachlos gegenüber – weil ihr die greifbare Realität verleugnet. Wir sind fassungslos angesichts des Leidens, das ihr im Dienste eurer religiöser Mythen schafft und wegen eurer Treue zu einem imaginären Gott.» In Wahrheit haben alle drei Autoren die Absicht, die Überlegenheit des Atheismus zu preisen – zumindest die des rationalen Atheismus, den Professoren wie sie selbst vertreten.

*MICHAEL NOVAK, geb. 1933, ist ein amerikanischer Philosoph und Diplomat; er lehrt u.a. am American Enterprise Institute (Washington D.C.).*

Der Atheismus hat durchaus seine guten Seiten. Der heilige Thomas von Aquin kannte den bewundernswerten Moralkodex, den Aristoteles in seiner nikomachischen Ethik entworfen hatte, als er schrieb, dass, um gut zu sein, es – in wenigsten einem wichtigen Sinne – nicht notwendig sei, biblischen Glauben zu besitzen. Aristoteles zeigte einen Weg auf, der die Menschheit zur Blüte führen könnte, sowohl für die Gesellschaft wie auch für den Einzelnen (um «gut» in einem anderen wichtigen Sinn zu sein, nämlich «wiedergeboren» oder «errettet» erfordert natürlich mehr, als Aristoteles vorhersehen konnte). Außerdem waren Atheisten – oder zumindest Heiden, die die Bibel nicht kannten – fähig, so wundervolle Bauwerke wie den Parthenon, die ägyptischen Pyramiden und die Paläste von Babylon zu erbauen; große Literatur zu schaffen und auf vielen Gebieten – wie Astronomie, Arithmetik, Medizin und Landwirtschaft – wichtige Forschungsarbeit zu erbringen. Schließlich waren Atheisten – oder zumindest Andersgläubige – doch auch immer ein Ansporn für das biblische Selbstverständnis, indem sie Fragen stellten, Zweifel anmeldeten oder durch beleidigende oder sogar respektvolle Meinungsäußerungen zu geistiger Auseinandersetzung antrieben. Viele unter den frühen Kirchenvätern (Origenes, Clemens von Alexandrien und der heilige Augustinus selbst, entstammten der geistigen Elite der Heiden, bevor sie zum christlichen Glauben fanden. Meist blieben sie auch später im engen Dialog mit diesen Ungläubigen – der Umgang mit diesen half ihnen dabei, ihren eigenen Glauben besser zu verstehen.

In meinen frühen Arbeiten beschäftigte ich mich vorrangig mit dem Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen, dem intellektuellen Horizont des Absurden (wie Camus, Sartre und viele andere es nannten) und dem des biblischen Glaubens, zum Beispiel in meinen Büchern «Belief and Unbelief» und «The Experience of Nothingness». Aus diesem Grund hatte ich vor, diese Bücher über den Atheismus zu mögen. Ich habe viel über Atheisten und Gläubige von Jürgen Habermas, dem wohl bekanntesten Atheisten Europas, gelernt. Doch Habermas schreibt mit allem Respekt über Gläubige, er betrachtet sie als gleichberechtigte Partner in einem wichtigen Dialog. Die respektvolle Beachtung der gegenseitigen Würde, so Habermas, ist entscheidend für einen vernünftigen Umgang der Menschen miteinander.

Leider ist es entsetzlich schwierig, auf dem Niveau von Harris, Dennett und Dawkins zu diskutieren. Alle drei sehen in der Religion eine so große Bedrohung, dass sie zu einem Dialog kaum imstande sind. Sie haben sich Voltaires «Ecrasez l'infâme!» auf die Fahnen geschrieben, mit denen sie in den Kampf ziehen. Dennoch behaupten alle drei, dass Atheisten grundsätzlich «alles in Frage stellen» und sich selbst einer «schonungslosen, fast schon weitschweifigen Selbstkritik unterwerfen». Doch in ihren Büchern ist auch nicht ein Hauch davon zu spüren, dass einer von ihnen jemals an der Richtigkeit des eigenen Atheismus gezweifelt hätte. Überaus wichtige Fragen

glänzen durch Abwesenheit: Warum sind sie selbst bezüglich ihres Themas wissenschaftlich so gleichgültig? Was ist mit den entsetzlichen Gräueltaten, die im 20. Jahrhundert im Namen des «wissenschaftlichen Atheismus» begannen wurden? Wie ist die rastlose und sprunghafte Unzufriedenheit zu erklären, die alle atheistischen säkulären Bewegungen der letzten 100 Jahre gekennzeichnet hat? Warum ist der Einfluss auf die Bevölkerung so gering? An amerikanischen Universitäten dominiert im Augenblick ein atheistischer Zeitgeist. Doch lässt sich eine große Zahl von Studenten davon nicht beeinflussen. Sie halten sich die Nase zu und ertragen den Zustand einfach. Warum überzeugt der Atheismus nur so wenige? Das wollen unsere Autoren wohl nicht wissen.

Ich hatte mir vorgenommen, besonders das Buch von Richard Dawkins zu mögen. Ich hatte gehört, dass er ein vielseitiger und umfassend gebildeter Kopf sei und dass er mit der Musikalität und dem Geist eines eleganten literarischen Stilisten schreibe. Seine Anhänger feiern ihn als das Vorbild eines vernunftbestimmten Menschen. Dawkins bekennt sich ausdrücklich zu den «Brights», einem gesellschaftlichen Zusammenschluss «heller Köpfe», die eine streng naturalistische Weltanschauung vertreten. Er und seine Gesinnungsgenossen unterscheiden sich von der breiten Masse durch ihren «gesunden» und «kraftvollen» Geist. Die armen Gläubigen – so beklagt er offen – sind im Gegensatz dazu in Verblendung gefangen, blind und geistig abgestorben. Er macht nicht den kleinsten Versuch, etwas von ihnen zu verstehen.

Dawkins hat in der Öffentlichkeit einen noch schlechteren Ruf. Für den Rundfunksender BBC veranstaltete er eine zweiteilige Sendung über Religion mit dem Titel «Die Wurzel allen Übels?» Er sagt jetzt, dass er mit dem Titel, den nicht er, sondern die Produzenten sich ausgedacht hätten, nicht einverstanden sei. Doch er machte die Sendung mit eben diesem Titel. Er stellte gläubigen Menschen folgende Frage: «Stellen Sie sich, mit John Lennon, eine Welt ohne Religion vor.» Würden dann nicht Gewalt und Entstellungen, die durch die Religion in das menschliche Miteinander getragen werden, verschwinden? Es könnte immerhin originell sein, wenn Dawkins eine solche These als erster aufstellte. Doch in Großbritannien ist eine solche Sichtweise weit verbreitet. Nach einer neuen Umfrage teilen 70 Prozent der Briten – beeinflusst von Pop-Stars und Wissenschaftlern in gleicher Weise – genau diese Ansicht.

Überall in der westlichen Welt bietet sich das gleiche Bild: Ob Wissenschaftler oder Pop-Star – niemand nimmt sich mehr die Zeit, heutige religiösen Erfahrungen im Licht derjenigen zu betrachten, die auf großartige oder heroische Weise Zeugnis für ihren Glauben abgelegt haben. Noch nie vor unserer Zeit hat es beispielsweise so viele Millionen Menschen biblischen Glaubens gegeben, die in Konzentrationslager interniert, gefoltert und er-

mordet wurden, wie unter den Regimen der jüngsten Vergangenheit, die sich selbst als atheistisch bezeichneten. Es wäre wunderbar gewesen, wenn wenigstens einer unserer Autoren seine Vorstellung von Religion an dem mühevoll gewonnenen biblischen Glauben des ursprünglich atheistischen Wissenschaftlers Anatoly Schtscharanski gemessen hätte. Dieser Mann, der später unter dem Namen Nathan Scharanski bekannt wurde, musste neun Jahre in einem sowjetischen Gulag zubringen, nur, weil er die Rechte sowjetischer jüdischer Staatsbürger verteidigt hatte. Schtscharanski hat seine Leiden in einer brillanten Autobiografie mit dem Titel «Fear No Evil» geschildert. Ich glaube, ich habe nie von einem moralisch so aufrechten Menschen gelesen, der entschlossen war, als freier Mann zu leben. Uner-schrocken, wie er war, zeigte er den KGB-Leuten, in deren Gewalt er sich befand, seine volle moralische Verachtung. Schtscharanski überstand einen fürchterlichen Tag nach dem anderen, ohne ausreichende Nahrung, ohne Sicht auf Himmel und Sonne. Unzählige Male wurde er bestraft, nach einer Methode, die an die wissenschaftlichen Experimente des Verhaltensforschers Skinner anknüpfte. Man versuchte, im Guten und im Bösen sein Verhalten zu «korrigieren». Dies ging über Jahre. Durch Konditionierung sollte sein Widerstand gebrochen werden. Man lockte ihn mit belanglosen Versprechen genauso wie mit Isolationsfolter, so dass ihm jede menschliche Unterstützung versagt blieb.

Umso erstaunlicher, dass seine Erfahrungen als Gefangener Schtscharanski zu Dimensionen des Verstehens führte, die weit über alles das hinausgingen, was er in seinem früheren Leben als Wissenschaftler erreicht hatte. Um zu überleben, musste er sich dafür öffnen, viel mehr zu begreifen, als für die wissenschaftliche Arbeit erforderlich ist. Er sollte immer wieder gezwungen werden, seinen Namen unter unwahre Erklärungen zu setzen: «Wer wird das je erfahren? Was für einen Unterschied wird es machen? Es ist eine solche Kleinigkeit, und danach werden die Dinge für dich und für uns besser laufen, es wird gut für die Gesellschaft sein.» Einer von Schtscharanskis Leidensgenossen, ein Mann von hohen moralischen Ansprüchen, verfiel der Selbsttäuschung: Er glaubte, es sei besser, bei unbedeutenden Dingen die Unwahrheit zu unterschreiben, wenn er dafür eher frei käme, um dann außerhalb des Lagers für die Menschenrechte eintreten zu können. Schtscharanski beobachtete andere, die versuchten, ihren Mut nicht sinken zu lassen, indem sie hofften – sie hofften auf bessere Behandlung, auf frühzeitige Entlassung – bis sie so geschwächt vor lauter falschen Hoffnungen waren, dass sie doch zu Komplizen ihrer Peiniger wurden. Schtscharanski fand, dass er eine Quelle der Einsicht brauchte, die tiefer war als alles, was er bisher gekannt hatte.

Äußerst selten erreichten ihn in jenen Tagen Briefe und Botschaften seiner geliebten und tapferen Ehefrau, seiner Freunde und anderer Dissi-

dentem. Doch diese Botschaften hätten ihn auch schwächen können oder gar in betrügerischer Absicht verfasst worden seien. Befangen in Zweifel und Seelenqualen fiel die hebräische Ausgabe der Psalmen in seine Hände, und er machte die Bekanntschaft mit König David. Der Realismus des Königs traf ihn über Jahrhunderte hinweg direkt ins Herz und stärkte seine Widerstandskraft ganz entscheidend. Er verstand, dass sich aus der Gemeinschaft Kraft schöpfen lässt – einmal in der Teilnahme an traditionellen Ritualen, zum anderen, indem man die Leiden, Mühen und Kämpfe der eigenen Vorfahren und ihre mühsam erworbenen Weisheiten als Beistand und Stütze für das eigene Leben annimmt.

Ohne es zu wissen, erteilte ein Zellengenosse (der möglicherweise für den KGB arbeitete) Schtscharanski eine weitere Lektion in Sachen «Zusammenschluss der Seelen». Einer der von Schtscharanski am meisten bewunderten Helden der Wissenschaft war schon immer Galileo Galilei gewesen. Sein Zellengenosse erzählte ihm nun, dass andere Gefangene sich das «Leben für alle leichter gemacht» hätten, indem sie einfach «harmlose» Papiere unterschrieben hätten, die niemand draußen jemals zu Gesicht bekäme. Er erwähnte, dass man sogar Galilei überredet hätte, bestimmte Erklärungen zu seinen eigenen Irrtümern zu unterschreiben, was er tat, um den ganzen Schlamassel hinter sich zu lassen. Diese Worte trafen Schtscharanski wie ein Blitzschlag. Vor seinem geistigen Auge erlebte er den Zusammenschluss mit allen Seelen in der Geschichte – mit denen, die der Wahrheit treu geblieben waren, und mit denen, die sie verleugnet hatten. Galileis Verrat 400 Jahre zuvor wurde jetzt dazu genutzt, um Schtscharanski zu verführen, so wie jede geistige Bankrotterklärung eines Gulag-Häftlings dazu benutzt wurde, ihm zu beweisen, dass anhaltender Widerstand sinnlos sei. Blitzartig erkennt Schtscharanski die Macht der inneren Wahrhaftigkeit über die Jahrhunderte hinweg, eine Art elektronischer Gürtel der Treue, der alle Gegenden der Welt und alle Zeiten zusammenbindet, wenn Herzen der Wahrheit die Treue halten. Schtscharanski wollte als ein Mitglied dieser Gemeinschaft wiedergeboren werden. Er änderte damals seinen Namen in Nathan Scharanski, wobei er mit seinem Vornamen auf die biblische Gemeinschaft anspielte, der er sich für immer anschließen wollte.

Scharanski wurde, noch im Gulag, zu einem Gläubigen, für den die Vorschriften des Judentums zunehmend wichtiger wurden. Einmal schaffte er es sogar, dass sein Aufseher im Lager zusammen mit ihm die Menorah anzündete, was wohl ein komisches Schauspiel ergeben hat. Scharanski schreibt direkt über Gott nur wenig, doch es liegt außerhalb allen Zweifels, dass er nunmehr seine frühere, an der Wissenschaft orientierte Geisteshaltung als etwas zutiefst Mangelhaftes begriff. Diese war durchaus edelmütig, soweit sie in ihrer Begrenztheit reichte, und er sagte sich nie von ihr los, doch unter den extremen Bedingungen des Gulag erwies sie sich als

nicht ausreichend. Er schämte sich für seinen früheren Agnostizismus und seine Arroganz gegenüber der «organisierten Religion». Die Gemeinschaft, die die Psalmen König Davids über so viele Jahrhunderte bewahrt hatte, bot ihm Seelengemeinschaft und belebte seinen Willen zum Widerstand an einem entscheidenden Punkt während seiner langen Haft.

Aus diesem Grund war es für mich eine riesige Enttäuschung, dass Dennett, Harris und ganz besonders Dawkins mit keinem Wort auf die Erfahrungen mit Bekehrungserlebnissen und Glaubenstreue eingehen, die uns durch die Lektüre der umfangreichen KZ- und Gefängnisliteratur unserer Tage so vertraut ist. Noch schlimmer finde ich, dass nicht einer von ihnen die eigenen schwachen, konfusen und oberflächlichen Ideen von Gott einmal ernsthaft überprüft hätte. Ihre normale Geisteshaltung lässt sich als anthropomorph bezeichnen: Wenn sie über Gott nachdenken, stellen sie sich ein menschliches Wesen mit den dazu gehörigen Unvollkommen vor. Wenn sie die Bibel lesen, nehmen sie alles wortwörtlich wie der ungebildetste, buchstabengetreue Fundamentalist. Sie ergötzen sich daran, bei dieser Wort-für-Wort-Lektüre Widersprüche und Unmögliches zu finden. Doch ihr Spott verdankt seine Wirkung allein der Tatsache, dass sie die literarische Form der entsprechenden Bibelpassagen missdeuten: Sie sehen nicht, ob diese allegorisch, metaphorisch oder poetisch angelegt sind. Viele Stellen sind auch bewusst vieldeutig formuliert, um einer betäubten Seele Trost zu spenden. Im Bibeltext findet sich kaum eine Stelle, an der behauptet wird, hier gehe es um wissenschaftlich erwiesene Tatsachen oder genaue Geschichtsdokumentation.

Unsere drei Autoren rühmen, wie das wissenschaftliche Verständnis unserer Welt im Laufe der Zeit gewachsen ist und wie auch moralisches Denken und Handeln in gewisser Hinsicht zunimmt und dringender wird. Dabei schenken sie der Art und Weise, wie das religiöse Verständnis ebenfalls wächst und sich entfaltet, keinerlei Beachtung. So scheinen sie den brillanten Beitrag von John Henry Newman, einem britischen Theologen und späteren Kardinal unter dem Titel «Essay on the Development of Christian Doctrine» nicht zu kennen. Es scheint ihnen kaum bewusst zu sein, dass die biblischen Religionen von Anfang an in einem fortgesetzten – und allseitig bereichernden – Dialog mit den skeptischen Vertretern säkularer Weltanschauungen gestanden haben. Man kann Fortschritte des religiösen Verständnisses von einem Teil der biblischen Zeitabschnitte zum nächsten erkennen, und die Verfasser der Heiligen Schrift weisen selbst darauf hin.

Unsere drei Autoren scheinen durch ihre eigene Abneigung gegenüber der Religion ein wenig betriebsblind zu sein. Sogar seine guten Freunde, so schreibt Dawkins, fragen ihn, was ihn treibt, dass er gläubigen Menschen gegenüber derart «feindselig» ist. Warum schaffst du es nicht, so fragen sie, bei all deiner Intelligenz, deine überwältigenden Argumente gegenüber den

Gläubigen ganz ruhig vorzubringen? Dawkins Antwort darauf ist folgerichtig: «Ich bin ein Feind fundamentalistischer Religion, denn sie verdirbt die wissenschaftliche Sichtweise ... Die fundamentalistische Religion ist ganz versessen darauf die wissenschaftliche Erziehung von zigtausenden unerschuldiger, wohlmeinender, aufgeschlossener junger Geister zu ruinieren. Bei einer nicht-fundamentalistischer, «sensiblen» Religion mag das anders sein. Doch es bereitet dem Fundamentalismus einen sicheren Nährboden, wenn man Kindern von klein auf beibringt, dass es eine Tugend ist, zu glauben, ohne jemals Fragen zu stellen. Dawkins lehnt es ab, Teil der öffentlichen «Verschwörung» zu sein, die – wie er meint – der Religion Respekt zueignet, obwohl diese Verachtung verdient hätte.

Seine Klage über das «Nichtinfragestellen» von Glauben scheint mir etwas merkwürdig. Viele von uns sind überzeugt, dass der Ursprung der Religion in dem grenzenlosen Drang des Menschen, Fragen zu stellen, begründet ist – dies ist unsere erste Erfahrung mit dem Unendlichen. Alles Endliche, auf das wir treffen, kann hinterfragt werden, was letztlich jedoch nicht befriedigt. Diese Erfahrung ist es, die Verstand und Seele des Menschen immer weiter treibt. Sie gibt einen Vorgeschmack darauf, was jenseits von Zeit und Raum ist. «Unruhig ist unser Herz» weiß der heilige Augustinus. In Millionen und Abermillionen von Suchenden haben diese Worte große Resonanz gefunden. An den Glauben keine Fragen stellen? Die Schriften der mittelalterlichen Religionsphilosophen stecken voller Fragen, voller Disputationen und tatsächlich drehten sich wichtige Ereignisse in der Geschichte allein um deren Lösung. Viele Fragen wurden von kritischen, nichtgläubigen Rechtsgelehrten, Philosophen und anderen Wissenschaftlern an den mittelalterlichen Universitäten gestellt, andere Fragen stammten von den arabischen Gelehrten, deren Werke damals gerade über die europäischen Universitäten hereingebrochen waren; wieder andere Fragestellungen kamen von Maimonides und anderen jüdischen Gelehrten. Viele Fragen verdanken wir den größten heidnischen Denkern der vorausgegangenen Jahrhunderte. Fragen sind seit Jahrtausenden das Herz und die Seele des Judentums und des Christentums.

Sicherlich glaubte Dawkins, dass er es mit seinen Argumenten schafft, einige religiöse Menschen zu Atheisten zu «bekehren». Er beschreibt seine Zielgruppe als «geistig offene Menschen, die in ihrer Kindheit nicht zu hinterhältig indoktriniert worden sind oder die aus anderen Gründen den Glauben nicht «gepackt» haben oder deren angeborene Intelligenz stark genug ist, um «Religion zu überwinden». Dawkins beschenkt diese Art von Gläubigen mit einem Ultimatum: Entweder sollen sie sich ihm anschließen und «sich von Laster der Religion ganz und gar befreien» oder bei den engstirnigen Typen bleiben, die unfähig sind, den «Gotteswahn» zu überwinden (so der deutsche Titel seines Buches).

Einleitend beschreibt Dawkins neue Hoffnungen: «Wenn dieses Buch entsprechend meinen Absichten funktioniert, dann werden an eine Religion gebundene Leser, die es öffnen, zu Atheisten geworden sein, wenn sie es wieder schließen.» Mich hat tatsächlich überrascht, dass Dawkins solch einen Bekehrungseifer an den Tag legt. Was mich aber noch mehr überrascht, ist, dass alle drei Autoren behaupten, die Wissenschaft sei das A und O des rationalen Denkens, aber selbst überhaupt nicht wissenschaftlich schreiben. Im Gegenteil: Die Bücher argumentieren rein dialektisch – von einem festen Standpunkt aus wenden sie sich an Leser, die einen anderen Standpunkt haben. Sicherlich ist es dem noblen Wirken der Vernunft zu danken, wenn es Menschen gelingt, respektvoll mit denen zu diskutieren, deren Vorstellungen von den eigenen drastisch abweichen. Beide Seiten können von einem Austausch in der Regel profitieren, was zur Vertiefung des gegenseitigen Respekts führen kann. Unsere Autoren haben sich der dialektischen, nicht der wissenschaftlichen Methode verschrieben, doch kann man kaum behaupten, dass sie dabei den Respekt vor denen, an die sie sich richten, wahren. Dazu Dawkins: «Natürlich sind in der Wolle gefärbte Glaubensköpfe immun gegenüber Argumenten. Ihr Widerstand wurde in jahrelanger Indoktrination während ihrer Kindheit aufgebaut ... Unter den effektiveren «immunologischen» Ratschlägen befindet sich auch die unheilvolle Warnung, ein Buch wie dieses aufzuschlagen, weil es sicherlich ein Werk des Satans ist.» Hier schmeichelt Dawkins sich selbst. Ein rechter Teufel hätte wohl eine raffiniertere Methode gefunden, um seine Leser in die Hölle zu bringen.

Am meisten hat mich bei Dawkins Buch überrascht, dass er ganz aus der Defensive heraus argumentiert. Er beschreibt Atheisten, speziell in Amerika, als Menschen, die unter Einsamkeit leiden, die öffentlich respektlos behandelt werden, die geistig isoliert sind und ein niedriges Selbstwertgefühl haben. In einem Abschnitt berichtet er von dem Brief eines jungen amerikanischen Medizinstudenten, der sich kurze Zeit vorher vom christlichen Glauben gelöst hatte und nunmehr Atheist ist. Ein Medizinstudent? Sicherlich sind viele Ärzte und Wissenschaftler in seiner Umgebung ebenfalls Atheisten. Der Student schreibt: «Ich möchte meine Ansichten nicht mit anderen Menschen in meiner Nähe teilen, denn ich habe Angst ... dass sie mit Abscheu reagieren ... Ich schreibe Ihnen, weil ich hoffe, dass Sie mit mir übereinstimmen und meine Frustration teilen.» In einem Anhang, den Dawkins freundlicherweise für die nicht unterstützten Seelen hinzugefügt, stellt er Listen von Organisationen zusammen, in denen einsame Atheisten Gemeinschaft und Trost finden können. Er opfert eine Menge Seiten, um die Moral seiner Community zu heben – wie viele doch dazu gehörten, wie gescheit sie doch alle seien und wie vergleichsweise abscheulich doch die anderen sind.



*Kultur der Vernunft aufbauen*

Ich habe keine Zweifel daran, dass Christen viel Böses getan haben und dass ihre schändlichen Taten im Buch der Menschheitsgeschichte viele Seiten füllen. Doch wenn man fair sein will, so verdankt die Welt dem Judentum und dem Christentum einiges, was zu den Errungenschaften der heidnischen Griechen und Römer, der arabischen Länder (vor Mohammed), der Germanen, Franken und Kelten, der Wikinger und Angelsachsen hinzu kam. Man ist erstaunt, dass Dawkins kein Wort der Anerkennung für die vielen Neuerungen findet: Kranken-, Waisenhäuser und Domschulen in den frühen Jahrhunderten, Universitäten nicht viel später, einige der schönsten Kunstwerke – der Musik, Architektur, Malerei und Dichtkunst – Schätze im Erbe der Menschheit.

Und warum übersieht er die harte Arbeit an Begriffen wie «Person», «Gemeinschaft», «Civitas», «Einverständnis», «Tyrannei» und «Selbstbegrenzung des Staates» («Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist»), durch die so großartige Schöpfungen wie die Magna Charta gelangen. Die wenigen Seiten in Dawkins Buch über die Gründung des von ihm so geliebten Oxford sind in ihrem Spott über die damalige Geistlichkeit sehr undankbar. Und wenn Oxford ihn enttäuscht, warum ist er nicht dankbar für die Gründung einer jeden anderen alten und berühmten Universität in Europa (und in Nord- und Südamerika)?

Dawkins verliert kein Wort über die großen religiösen Gemeinschaften, die zu dem alleinigen Zweck gegründet wurden, Schulen für die kostenlose Erziehung der Armen bereitzustellen. Kein Wort über die Tausende von Mönchen, die ihre Arbeitskraft der delikaten und erschöpfenden Abschrift der großen Manuskripte der Vergangenheit opferten, die sie oft liebevoll und verschwenderisch illustrierten – in den langen Jahrhunderten vor der Erfindung des Buchdrucks. Nichts zur Gründung der Bibliothek des Vatikans und ihrer Bedeutung für die Entstehung fast eines Dutzends moderner Wissenschaften. Kein Wort über die gelehrten Priester und Gläubigen, denen wir so viele entscheidende Entdeckungen in Wissenschaft, Medizin und Technik verdanken. Ein Wort des Lobes oder auch zwei zu diesen Errungenschaften hätte Dawkins gewaltige Liste von Anschuldigungen nicht weniger langweilig, doch etwas weniger unfair gemacht.

Ich will nicht zu weit gehen. In der Religion gab es immer und gibt es auch heute noch toxische Elemente, die durch das Wort, den Logos, Beschränkung erfahren müssen. Das Christentum hat von Anfang an Logos und biblische Tradition vereint. «Am Anfang war das Wort» (Joh 1,1). Wenn man die Auswirkung von Juden- und Christentum auf die Weltgeschichte fair beurteilt, wird man feststellen, dass eine Menge auf der Haben-seite ins Buch der Geschichte einzutragen ist. Über Jahre hinweg gehörten

für mich bestimmte Passagen in Alfred North Whiteheads Büchern «Science and the Modern World» und «Adventures of Ideas» zu meiner Lieblingslektüre.<sup>2</sup> Whitehead, von Hause aus Mathematiker und Philosoph, stellt klar, dass die Methoden der modernen Wissenschaften ohne den Jahrtausende währenden Schutz durch Juden- und Christentum undenkbar wären. Die Gläubigen gingen davon aus, dass der Schöpfer aller Dinge alle Dinge verstünde, ihre allgemeinen Gesetzmäßigkeiten genauso wie ihre zufälligen Erscheinungen. Diese Überzeugung war die Grundlage, dass sich die Menschen Jahrhunderte lang und mit äußerster Disziplin mit der großen Aufgabe abmühten, alle Dinge rational zu erfassen. Wenn alle Dinge, so schreibt Whitehead, für den Schöpfer verständlich sind, so sollten sie auch von denen verstanden werden können, die nach seinem Bild geschaffen wurden und die in seiner Nachahmung weiter ihrer Berufung folgen, alles, was Gott geschaffen hat, auch zu verstehen. Darüber hinaus haben beide Religionen ganzen Kulturen ihre spezifischen intellektuellen und ethischen Einstellungen und Gewohnheiten aufgeprägt. Erst durch die enge Verbindung mit den Lehren der alten klassischen Traditionen entwickelte sich die moderne Wissenschaft in Einklang mit den erforderlichen moralischen Kategorien: Ehrlichkeit, harte Arbeit, Ausdauer im Angesicht von Schwierigkeiten, die Achtung vor glücklichen Zufällen und plötzlicher Einsicht, und die Entschlossenheit, jede einmal aufgestellte Hypothese zu überprüfen. Was wäre die moderne Wissenschaft ohne den Glauben, dass alle Dinge intelligibel sind, auch die zufälligen, einzigartigen und unwiederholbaren Vorgänge? Und wie stünde es um die Wissenschaft, wenn nicht innere Einstellungen wie Ehrlichkeit, Hartnäckigkeit in der Forschung und unermüdliches Nachfragen kulturell fest verankert wären? Whitehead weist immer wieder auf dieses wunderbare geistige Erbe hin, er ist hierfür sehr viel dankbarer als Dawkins. In seinem Buch «Wissenschaft und moderne Welt» von 1925 schrieb er: «Meine Erklärung lautet: Der Glaube in die Möglichkeit des wissenschaftlichen Erkennens, der zeitlich vor der Entwicklung einer modernen Wissenschaftstheorie lag, ist eine unbewusste Herleitung aus der mittelalterlichen Theologie.»

Die tiefe Überzeugung, dass der Schöpfer jedes einzelne Element innerhalb des menschlichen Erfahrungsbereichs durch und durch kennt – von der Zahl der Haare auf dem eigenen Kopf bis zur einsamen Lilie auf dem Felde – hat der modernen Wissenschaft den Weg geebnet. Alle Dinge und Erscheinungen innerhalb des Bereichs sind verstehbar untereinander verknüpft und durch mehrwertige Logik zu erfassen. Die seltsamen und verschachtelten Bereiche der Realität sind – eifriges, diszipliniertes und gemeinschaftliches Bemühen vorausgesetzt – grundsätzlich vom menschlichen Verstand zu durchdringen. Wenn die Menschen nach dem Bild des Schöpfers geschaffen sind, wie es in den ersten Kapiteln der Genesis berichtet

wird, liegt es sicherlich auch im Bereich ihrer Fähigkeiten, zu fragen, Einsicht zu gewinnen und im Verständnis der Werke Gottes voranzukommen. Auf dem großen Fresko von Michelangelo an der Decke der Sixtinischen Kapelle – die Berührung der Finger Gottes und Adams – ist die mauvefarbene Wolke hinter dem Kopf des Schöpfers in der Gestalt eines menschlichen Gehirns gemalt. *Imago Dei* – so ist es.

Hätte Professor Dawkins wenigstens ansatzweise den Anschein von Fairness zu erwecken versucht, so hätte er bei der Kritik an den Christen doch erheblich vorsichtiger vorgehen müssen. Allerdings hat einiges, was er zu bestimmten Taten und Denkweisen von Christen sagt, durchaus Biss. Das Christentum ist nicht dazu prädestiniert, allen Menschen die Fähigkeit zur Sünde zu nehmen. Allein Christ zu sein, bedeutet nicht, dass man per se von der scheußlichen Sündhaftigkeit aller Menschen ausgenommen wäre. Die Geschichte hält dazu abscheuerregende Beispiele bereit. Sünde, Unvernunft, Betrug – Juden und Christen ist nichts Menschliches fremd.

Ich wünschte nur zu sehr, ich könnte schreiben, dass Daniel Dennett und Sam Harris offener und respektvoller gewesen wären als Dawkins; doch auch ihre Bücher sind Enttäuschungen. Der Brief, von dem Harris behauptet, er sei der Brief an eine christliche Nation, ist in Wirklichkeit nicht im Geringsten an der Christenheit interessiert – in keinem Bereich. Er offenbart eine gewaltige Unkenntnis und schreibt im Grunde einen Liebesbrief an sich selbst, und zwar, weil er sich den dummen Leuten, mit denen er lebt, überlegen fühlt. Dennetts Vorstellungen von Vernunft und Wissenschaft sind so eng, dass man das Gefühl hat, in eine Falle geraten zu sein, vergleichbar etwa den Anfangsjahren des englischen Philosophen A.J. Ayer. Wir können nur hoffen, dass eines Tages eine tapfere und liebevolle Seele ihn an die Hand nimmt und aus der Isolation seiner Höhle herausführt. Seine Hauptthese, dass Religion ein «natürliches Phänomen» sei, war schon zu der Zeit uralte, als der heilige Augustinus der Frage nachging, welchen Einfluss das Christentum auf die klassische Religion der Römer hatte. Natürlich ist Dennetts Idee des «Natürlichen» nicht groß genug, um die heldenhafte Treue eines Nathan Scharanski auch nur ansatzweise zu verstehen. Oder die zeitlose befreiende Kraft der ergreifenden Psalmen König Davids.

Um an dieser Stelle weiterzukommen, muss zweierlei dargestellt werden: Einmal die Art und Weise, wie junge aufgeschlossene Menschen an den amerikanischen Universitäten vom Atheismus abgestoßen werden, obwohl er die *lingua franca* in fast allen Klassen und akademischen Diskussionen ist. Auf der anderen Seite werde ich versuchen darzustellen, was es denn tatsächlich mit diesem Christentum auf sich hat, dass Dennett, Harris und Dawkins so abscheulich, böse, gefährlich und Ekel erregend finden. Doch auch wenn die Autoren ihm den Respekt versagen, schafft es das Christentum irgendwie ja doch, etwa ein Drittel der Weltbevölkerung (mehr als

zwei Milliarden Menschen) an sich zu binden. Die Zahl von Gläubigen nimmt im Christentum auch heute noch am stärksten unter allen Religionen zu. Es scheint mir wichtig, diese Anziehungskraft der christlichen Lehre zu erklären, bevor ich zu den einzelnen Kritikpunkten komme.

### *Wirkliches Christentum*

In einem Gasthaus in der kleinen Stadt Bressanone (Brixen) in Nord-Italien gibt es ein vor mehreren Jahrhunderten gemaltes Fresko, auf dem hauptsächlich eine Art Elefant zu sehen ist. Der Maler hatte offensichtlich noch nie einen Elefanten zu Gesicht bekommen. Aber irgendjemand hatte ihm erzählt, wie Elefanten aussehen, und der Maler hatte versucht, das auf der Wand darzustellen. Er malte ein großes, schweres Pferd mit ungewöhnlich schlapp herab hängenden Ohren, mit einer Nase, die beträchtlich länger ist als die Nase eines normalen Pferdes – aber doch immer noch die lange Nase eines Pferdes.

Wir mussten über dieses Fresko lachen. Ähnlich wird es dem christlichen Leser gehen, wenn er das primitive Fresko in Augenschein nimmt, das von Dawkins, Dennett und Harris zum Thema Christentum gemalt wurde. Sie liegen Kilometer daneben und haben vom wahren Glauben nichts mitbekommen.

Man erfährt den wahren Glauben nicht schon dadurch, dass man in eine christliche Familie hinein geboren wird. Es genügt bei weitem nicht, einige langweilige Rituale zu exerzieren und am kirchlichen Unterricht teilzunehmen – in Amerika besucht man dazu die «Sonntagsschule». Den Kindern, die dies ohne besondere Aufmerksamkeit und ohne sich ernsthaft Fragen zu stellen tun, werden solche Besuche wenig nützen. Man muss das Christentum zur eigenen Sache machen. Es gibt keine «Geworfenheit», man wird nicht durch Geburt oder Erziehung zum Christen. Der Glaube, der nicht durch Prüfung und ernstes Fragen wächst, ist so wie Gras auf magerem Boden; morgens noch frisch, am Nachmittag welk und am Abend abgestorben. Unsere Autoren versuchen wohl das am schwächsten verwurzelte Gras zusammen zu harken.

Deshalb scheint es sinnvoll – und nötig – einige Aspekte des christlichen Glaubens zu skizzieren, denen unsere drei Atheisten allem Anschein nach keine Aufmerksamkeit gewidmet haben. Jeder Christ (jeder Katholik) sieht das natürlich anders, doch spontan sehe ich vier Fragen, auf die der christliche Glaube interessante und überraschende Antworten bereit hält.

*Erstens: Theologie des Absurden:* Wir beginnen mit dem blutigen Kreuz von Golgatha. An diesem Balken stirbt der Sohn Gottes. Das Kreuz ist das Symbol des Widerspruchs, des Absurden. Wenn wir Christen vom Schöpfungsakt sprechen, so denken wir nicht an einen perfektionistischen Urheber des

Ganzen, sondern wir stellen uns Gott vor, wie er Geschöpfe aus Fleisch und Blut mit all ihrer linkischen Steifheit, ihren Deformationen, ihrer Mangelhaftigkeit und ihrer Begrenztheit schafft. Die Welt seiner Schöpfung ist zerrissen von Absurditäten und Widersprüchen, aussterbenden Arten und dem wimmelnden, blühenden, summenden Durcheinander von Zufall und Chance. Er wählt einen kleinen, schwierigen Stamm in einem armen, rückständigen und unterentwickelten Teil der Welt (sicherlich enorm begabt, aber nicht prestige-trächtig, berühmt, mächtig oder – oberflächlich gesehen – einflussreich). Dann, als der Schöpfer seinen Sohn sendet, damit er Fleisch werde, finden der Sohn und seine Anhänger ihren Platz unter den Armen, den Ungebildeten, den Niedrigen und Vergessenen.

Doch dann folgt Blasphemie auf Blasphemie, und der Sohn Gottes wird verurteilt wie ein normaler Verbrecher. Man zwingt ihn, auf die schändlichste Art zu sterben, die die Menschen zu jener Zeit kannten. Erst wird er öffentlich verhöhnt, geißelt und dann muss er am Kreuz hängen, wo ihn jeder beleidigen kann, bis die Aasgeier kommen, um nach seinen Augen zu picken.

Dieser Schöpfer sieht die Schattenseiten der Welt. Doch er ist bereit, die zu stärken, die leiden und die unter dem Gewicht des Absurden stöhnen. Er sagt ihnen, dass sie, auch wenn sie immer wieder von großer Angst gepackt werden, keinen Grund haben, sich zu fürchten. Gott ist ein guter Gott, er hat seine eigenen Absichten, und es ist kein Fehler, auf seine Freundlichkeit zu vertrauen. Gott schuf uns nicht so, dass wir rational und leidenschaftslos auf eine vernünftige Welt blicken könnten – etwa wie der New Yorker Banker nach einem glänzenden Lunch in seinem Club, wenn er in seinem Lieblingssessel in der Bibliothek versunken ist, dort, wo eine wohlriechende Zigarre noch erlaubt ist und wo er in aller Ruhe die Morgenzeitungen lesen kann. Stattdessen gibt es Krieg, Exil, Folter, Ungerechtigkeit. Man muss das Leben als Prüfung ansehen, als eine Zeit der Leiden. Ein Jammertal. Ein Tal des Todes. Auch wer von Reichtum, Luxus und Überfluss umgeben ist, kann plötzlich dem Krebs zum Opfer fallen, kann scheitern oder völlig vereinsamen oder oft auch nur unter Langeweile leiden.

Das ist nicht das Land der fröhlichen Plauderei, der perfekten Welt von Voltaires Romanfigur Candide. Der Atheismus ist hauptsächlich für Menschen, die keine großen Sorgen haben und die in einer vernünftigen Welt leben, da. Für die, die mit unerträglichen Schmerzen, in Leid und Kummer leben, schien das Christentum immer schon im ganzen betrachtet besser zu helfen, nicht weil es «Trost» bietet, sondern weil es gerade das nicht tut. Für Christen ist das Kreuz unausweichlich, und jeder Christ muss darauf vorbereitet sein, es auf sich zu nehmen. Ich selbst habe tief religiöse Menschen gekannt, die ohne Trost sterben mussten, von einem schmerzlichen Verlust getroffen, ihre Gefühle für Gott waren erloschen. Doch auch wenn man

keinen Trost findet, heißt das nicht, dass man ohne Glauben ist. Der Glaube ist im Wesentlichen ein stiller Akt der Liebe, auch im Elend: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe».

Wie der Evolutionsforscher Stephen Jay Gould denken unsere drei Autoren, sie könnten den Gottesbeweis aus der Zweckmäßigkeit widerlegen, in dem sie zeigen, wie armselig so viele Teile der menschlichen Anatomie gestaltet sind, wie viele Arten von Beginn der Zeit an zugrunde gegangen sind (ungefähr 99 Prozent) und wie viele Phasen in der natürlichen Selektion riskant und anscheinend ohne Grund erfolgen. Sie wollen zeigen: Wenn es einen Schöpfer gibt, der seine Schöpfung absichtlich so geformt hat wie sie ist, so war er ein unfähiger Schöpfer, oder, genauer, es gibt zu viele Beweise für das Fehlen des schöpferischen Gestaltungswillens. Was für eine Art Hummel-Püppchen glauben sie, ist Gott? Unser Gott ist der Gott des Absurden, der Nacht, des Leidens und des stillen Friedens.

*Zweitens: Die Last der Sünde.* Ich habe einige Jahre gebraucht, doch so langsam verstehe ich, dass, genau wie einigen Menschen das Ohr für Musik fehlt, so gibt es andere (wie Friedrich Hayek es ausdrückte) denen «das Ohr für Gott» fehlt. Es gibt auch Leute, die keinen «Bedarf» für Gott haben. Sie fühlen in sich kein rundes Loch, in das Gott hinein passen würde. Außerdem scheint der Atheismus die segensreiche Folge zu haben, dass er jedes Gefühl für die Strafe Gottes vernichtet. Er verhindert jede Empfindung, dass man durch sein Handeln einen göttlichen Freund beleidigen könnte oder dass man gewahr wird, Schuld auf sich geladen zu haben. «Sünde» scheint ein Überbleibsel aus einem vergangenen Zeitalter zu sein. *Beati voi!* möchte ich den Atheisten zurufen. *Ihr Glücklichen!*

«Im Herzen des Christentums steht der Sünder»; dieser Satz stammt von einem wahrhaft großen Christen. Manchmal tun wir bewusst Dinge, von denen wir wissen, dass wir sie nicht hätten tun sollen und manchmal tun wir die Dinge, von denen wir wissen, dass wir sie tun müssen, eben nicht. Uns ist bewusst, dass wir gegen unser eigenes Gewissen sündigen – wir tun vorsätzlich das, von dem wir wissen, dass es falsch ist. Entweder geschieht dies aus Schwäche oder aus einem machtvollen Wunsch heraus, den wir nicht unter unserer Kontrolle haben. Manchmal plagen uns Gewissensbisse so heftig, dass es schmerzt – doch was getan ist, ist getan, und nichts, was wir jetzt tun könnten, wird diese Schuld von uns nehmen. Und manchmal wiegt diese Schuld so schwer, dass man sich schämt.

Es ist diese alltägliche, tatsächlich universelle Erfahrung, auf die Jesus, wie vor ihm Johannes der Täufer, seine Zuhörerschaft auffordert, zu bereuen, Buße zu tun und nicht wieder zu sündigen. (Obwohl die Wahrscheinlichkeit, erneut zu sündigen, groß ist – wie jemand mit einem lädierten Knie weiß, dass ihn dieses nur zu schnell wieder im Stich lassen könnte.)



Christentum hat mit moralischer Arroganz nichts zu tun. Es geht vielmehr um moralischen Realismus und moralische Demut. Wenn man einem selbstgerechten Menschen, der andere verurteilt, ohne sich seiner eigenen Sünden bewusst zu sein, begegnet, wird dies niemals ein bewusster Christ sein, sondern ein selbstgefälliger Besserwisser mit christlichem Deckmäntelchen. In der Tat war es ein großer Umsturz in der Geschichte der Menschheit, als der jüdische und christliche Gott sich als der Gott zu erkennen gab, der direkt in das Gewissen der Menschen sieht, und der sich von äußerlich guten Taten nicht verblenden lässt. (Die heidnischen Philosophen in Griechenland und Rom konnten ihre Götter ernst nehmen oder auch nicht. Sie hatten oft keine Bedenken, bei religiösen Zeremonien Frömmigkeit zur Schau zu stellen, weil ihr Gewissen offensichtlich nicht belastet wurde, dass es ihnen damit oft nicht allzu ernst war.) Die in der Bibel gezollte Haltung vor dem Gewissen würdigt und ehrt innere Akte der Reflexion, der Hingabe und der Entscheidung. Die ganze gesteigerte Aufmerksamkeit, die zuvor dem äußeren Verhalten gegolten hatte, wurde nun umgeleitet und gilt der inneren Gewissensentscheidung. Wahrhaftigkeit und Demut werden dadurch zu zentralen, hoch geschätzten Qualitäten. Möglicherweise war die innere Gewissensverpflichtung gegenüber dem Schöpfer der Grund für die Errungenschaft der Religionsfreiheit – keine Macht der Welt sollte es wagen, in diese erste Pflicht gegenüber Gott einzugreifen. Sie steht über allen anderen Verpflichtungen – gegenüber der Gesellschaft, dem Staat, der Familie und anderen Institutionen (so schon der dritte Präsident Amerikas, Thomas Jefferson, in seinem «Statut der religiösen Freiheit», aus dem Jahr 1785).

*Drittens: Der goldene Faden der Menschheitsgeschichte.* Ob der Befreiung der Juden vom Seleukidenreich (die zu Hanukkah gefeiert wird), der Befreiung von Ägypten (am Passahfest) und von Babylon (gefeiert in der Dichtung der Propheten Israels) gedacht wird – es ist immer die Freiheit selbst, die zum Hauptthema des jüdischen Testaments wird. Jede Geschichte in diesem Testament beschäftigt sich mit dem menschlichen Willen und den Entscheidungen, die dort getroffen werden (ob verborgen oder offen). In sofern ist für die Religion der Bibel die Freiheit der goldene Faden, der durch die Menschheitsgeschichte führt. Diese Vorstellung von Freiheit wird im Inneren des Menschen, in den geheimen Winkeln seiner Seele, Wirklichkeit, aber auch in den Institutionen der Welt, in ganzen Gesellschaften und in der Politik. In keiner anderen Weltreligion ist die Freiheit der Gewissensentscheidung ein derart zentraler Punkt im religiösen Leben wie im Christentum und im Judentum. Im Islam herrscht beispielsweise die Vorstellung des göttlichen Willens vor, der jenseits von Natur und Logik existiert. Was immer Allah will, wird geschehen, unabhängig von Ursachen und Gründen. Juden und Christen denken von Gott als Logos, Licht, Quelle aller Gesetze

und der Erkenntnisse. Dieser grundsätzliche Unterschied in der Auffassung von Gott ändert auch die grundsätzliche Auffassung vom Menschen, die der jeweiligen Religion zu Eigen ist: Verstehen wollen oder sich unterwerfen.

*Viertens: Freundschaft.* Wenn man sich jemals in seinem Leben gefragt hat, warum Gott diesen unermesslichen, stillen, tatsächlich unendlichen Kosmos geschaffen hat, wird man die beste Antwort in einem einzigen Wort finden: «Freundschaft». Nach der Heiligen Schrift, wenn man sie vernünftig liest, hat der Schöpfer den Menschen weniger spirituell als die Engel, aber vielschichtiger als die Tiere gemacht. Er stattete die Menschen mit genug Bewusstsein und Reflexionsfähigkeit aus, damit sie darüber staunen können, was er geschaffen hat, um ihm dafür zu danken. Doch noch mehr: Er schuf Menschen, um ihnen seine göttliche Freundschaft und Begleitung anzubieten, und die Menschen besitzen die Freiheit, dieses Angebot anzunehmen oder nicht. Ohne Freiheit kann es keine Freundschaft geben.

Freundschaft ist nicht nur die Antwort der Bibel, wenn es um die Beziehung zwischen Gott und den Menschen geht, es ist auch ein guter Weg für die Zukunft unseres Landes und für die Welt. Wir sollten alles dafür tun. Ausgehend von dieser Vision der Freundschaft haben Judentum und Christentum der Welt einen Maßstab vermittelt, an dem sich Fortschritt und Niedergang messen lassen. William Penn, der Gründer der Kolonie Pennsylvania, nannte seine Hauptstadt «Philadelphia» (Freundschaft) und machte die Religionsfreiheit zum obersten Prinzip. Sogar die Atheisten der Französischen Revolution bezeichneten «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» als ihre grundlegenden Prinzipien – diese Begriffe stammen nicht von den Griechen oder Römern, sondern aus der Bibel. Eine weltumspannende Zivilisation, die sich durch gegenseitige Freundschaft auszeichnet, könnte ein machtvoller Magnet sein und eine realistische Aufgabe. Freundschaft verlangt keine Uniformität. Im Gegenteil, ihr fundamentales Erfordernis ist gegenseitiger Respekt, das Gute für den Anderen zu wollen und sein Anderssein zu akzeptieren. Daraus entsteht der Wunsch, auf vernünftige Art und Weise über grundsätzliche Unterschiede, was Standpunkt, Hoffnung und Verantwortlichkeit betrifft, zu sprechen.

#### *Einige Unterschiede zwischen Christentum und Atheismus*

Ich kann mir vorstellen, dass das christliche Weltbild, das ich hier mit wenigen Strichen skizziert habe, Atheisten wie Dawkins, Dennett und Harris widersinnig und verdreht erscheint. Sie mögen sich vergeblich nach empirischem Beweisen umsehen, die anzuerkennen sie in der Lage wären. Einen Beweis dafür, dass meine Darstellung von Gott und den Menschen auch nur den geringsten Bezug zur Realität, wie sie sie kennen, besitzen könnte,

werden sie sicherlich nicht wahrnehmen. Wahrscheinlich ist es für einen ernsthaften Christen nicht allzu schwierig, sich auf die Sichtweise eines Atheisten einzustellen und die Welt mit anderen Augen zu betrachten. Die oben skizzierten vier Prinzipien – Freundschaft, Freiheit, die Vergebung der Sünden und das Akzeptieren des Absurden – schließen den Blickwinkel der Atheisten nicht aus. Tatsache ist, dass man aus den Schriften der Atheisten, von Satre, Camus, Silone, Moravia, Dewey, Seneca, Aristoteles und Tausenden anderer viel über diese vier Prinzipien lernen kann. Es scheint, dass das Christentum eher in der Lage ist, den Atheisten wohlwollend gegenüber zu stehen und seine Positionen zu erklären als umgekehrt die Atheisten das schaffen.

Die drei besprochenen Bücher zeigen zumindest eins: Wie schwer es ist, heutzutage als Atheist (mit wissenschaftlichem Anspruch) etwas Verständnis für die christliche Wahrnehmung der Realität aufzubringen. Über zwei Milliarden Menschen auf der Erde (etwa einer von drei Menschen) sind Christen – die Unfähigkeit der Atheisten von heute, so vielen Zeitgenossen freundliche Gefühle zu zeigen, wo doch für das Leben des Einzelnen eine nur kurze Zeitspanne vorgesehen ist, scheint ein schweres menschliches Handicap.

Noch einmal: Für einen ernsthaften Christen ist es nicht schwierig, den Standpunkt der Evolutionsbiologie einzunehmen und ihre Methoden und Regeln anzuwenden. Tausende gläubiger Studenten schaffen das Jahr für Jahr. Man muss nur die eigene Aufmerksamkeit begrenzen und die Methoden anwenden, die in den jeweiligen Wissenschaften als beweiskräftig gelten. Man muss die entsprechenden Konzepte und wichtigen Axiome bewältigen. Man muss seinen Standpunkt auf die wissenschaftliche Fragestellung begrenzen (es hat keinen Sinn, Fragen zu stellen, die über die eindeutigen Grenzen hinausgehen, die die jeweilige Forschungsdisziplin selbst vorgibt). Wenn man mit diesen Grenzen leben kann, umso besser.

Die Kunst, Mitgefühl für seine Mitmenschen zu entwickeln, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Versuch, wie die alten Griechen zu denken, oder für Katholiken, sich in einen Baptisten, einen Lutheraner hinein zu versetzen oder für einen Presbyterianer, vorübergehend in die Haut eines Katholiken zu schlüpfen. Die merkwürdige Art, wie Dawkin, Dennett und Harris die Welt verstehen, muss der sensible Gläubige ebenfalls erst einmal verstehen lernen. Ich kann mir nicht vorstellen, dass man an der Universität Harvard studiert oder in Stanford oder anderen Universitäten einen Lehrauftrag erfüllt, ohne zu lernen, wie man innerhalb der Vorstellungswelt, mit den Methoden und Regeln von Atheisten denkt oder spricht.

Die Fähigkeit, sich in andere Denkweisen hinein zu versetzen, ist keinesfalls ein Produkt des heutigen pluralistischen Zeitalters. Der junge Thomas von Aquin war mit Ende zwanzig einer der ersten Menschen im Westen,

der eine authentische Übersetzung von mehreren Schlüsselwerken des Aristoteles in Händen hielt. Die Originalwerke in griechischer Sprache waren seit über tausend Jahren verschollen (außer in früher, vor-muslimischer arabischer Übersetzung). Seine umfangreichen, Zeile für Zeile erfassenden Kommentare von vielen der besonders wichtigen alten Texte zeigen, dass Thomas von Aquin es schaffte, einen Standpunkt einzunehmen, der ihm selbst völlig fremd war. Einige Jahre später gelang ihm das wieder, als er al-Farabi, Avicenna, Averröes und andere wichtige arabische Philosophen studierte.

Wenn ein christlicher Leser auf Professor Dawkins These stößt, dass Gott nicht existiert, weil alle komplexen und mit höherer Intelligenz ausgestatteten Lebewesen erst am Ende eines evolutionären Prozesses stehen und nicht schon am Beginn, mag die erste Reaktion darauf sein, in Lachen auszubrechen. Doch als aufmerksamer Leser sollte ein Christ auch versuchen, diese These vom Standpunkt der evolutionären Biologie aus zu betrachten.

Diese These mag intellektuell oder philosophisch wenig zufriedenstellend sein; vergleicht man die praktischen Implikationen mit dem christlichen Standpunkt, so scheint die Evolutionsbiologie als Lebensweise nicht gerade attraktiv. Wenn man aber ein Anhänger der Evolutionstheorie sein will, muss man lernen, sich innerhalb der vorgegebenen wissenschaftlichen Methode zu halten und sich nicht davon zu entfernen.

Aus Sicht der römisch-katholischen Kirche gibt es keine Schwierigkeiten, die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie zu akzeptieren – immer vorausgesetzt, man sieht in dieser Disziplin nicht mehr als eine empirische Wissenschaft, also keine Existenz-Philosophie, keine Metaphysik oder ein vollständiges Bild des menschlichen Lebens. Für einen Christen ist es einfacher, die Unzahl einzelner Ergebnisse der gegenwärtigen Forschung in sich aufzunehmen – aus Wissenschaft und Technik, aus Politik, Wirtschaft und Kunst – als für die anderen, deren Standpunkt darauf beschränkt ist, in der gegenwärtigen Ära das Christentum zum Verschwinden zu bringen. Das ist ein Grund, warum wir damit rechnen, dass die Christen die anderen überleben werden.

Dawkins ist sich offensichtlich klar über die förmlichen Begrenzungen seiner rein wissenschaftlichen, atheistischen Vorstellungen. Er schreibt, dass «eine quasi-mystische Reaktion auf die Natur und das Universum unter Wissenschaftlern und Rationalisten völlig normal ist. Das hat aber mit übernatürlichem Glauben nichts zu tun.» Jedes Kapitel seines Buches enthält einige Seiten, in denen er zeigt, dass ein atheistischer Standpunkt auch Bedürfnisse befriedigen kann, die landläufig als religiös gelten. Auch im Atheismus, so sagt er, findet man Trost und Quellen der Inspiration. Es gibt das Bewusstsein von Schönheit und den Sinn für Wunder. Um solcher Bedürfnisse willen, muss man nicht an Gott glauben.



Dawkins leistet gute Arbeit, wenn es darum geht, Subjektivität, Gefühle, Sehnsüchte und Ehrfurcht vor der Schönheit innerhalb des wissenschaftsorientierten Atheismus Raum zu geben. Für Dawkins ist dieser Atheismus humanistisch geprägt, womit er sich um einen wichtigen Schritt von dem sterilen Positivismus, der noch vor zwei bis drei Generationen unter den Atheisten Ton angehend war, entfernt hat.

*... oder alles ist erlaubt*

Doch der Atheismus hat noch weitere einschneidende Grenzen. Eine davon zeigt sich in den Handlungen seiner Verfechter. Eine meiner Lieblingsstellen in Sam Harris Buch ist der Versuch einer Rechtfertigung der Schrecken, die von Regimen der jüngsten Vergangenheit, die sich selbst als atheistisch bezeichnet haben, ausgingen: die Faschisten in Italien, die Nazis in Deutschland und die Kommunisten in der Sowjetunion. Nie in der Geschichte wurden so viele Christen getötet, gefoltert oder starben in Todesmärschen und wurden in Konzentrationslager gesperrt. Die Juden litten unter diesen Regimen, besonders unter den Nazis, mehr als zu irgendeiner Zeit der jüngsten Geschichte, und mehr als alle anderen. Die Entschuldigung, die Harris liefert, ist ziemlich lahm. Zunächst lenkt er die Aufmerksamkeit vom erklärten Atheismus der Regime auf die Persönlichkeitsstruktur von Hitler, Mussolini und Stalin ab: «Es trifft zu, dass derartige Männer gelegentlich Feinde organisierter Religion sind, doch sind sie nie besonders rational. Ihre öffentlichen Äußerungen sind häufig wahnhaft . . . Die Gefahr bei diesen Tyrannen ist nicht, dass sie das Dogma der Religion ablehnen, sondern dass sie sich andere lebenszerstörende Mythen zu Eigen machen.»

Mit anderen Worten: Von Wahnideen getriebene Atheisten sind keine wirklichen Atheisten. Würde Harris diese Behauptung von Christen akzeptieren, dass christliche Übeltäter keine wirklichen Christen sind? Das Problem ist nicht, dass Tyrannen das Dogma der Religion ablehnen, sondern dass sie in dem Blutbad baden, das nur möglich war, weil ein ultimativer Relativismus alles erlaubt. Sie werden beruhigt und unterstützt durch das «Naturgesetz», das sie dem altmodischen Darwinismus entnommen haben: Nur der Stärkste überlebt, und die Schwachen müssen zugrunde gehen.

Unsere Autoren mögen die Behauptung ablehnen, dass Atheismus mit Relativismus einher geht. Dostojewski hat das weit verbreitete Argument dagegen, einem Atheisten zu trauen, deutlich formuliert: «Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt.» Es wird keinen geben, der am Ende über die Taten und das innerste Denken der Menschen richtet; am Ende steht jeder Mensch nur für sich selbst. Sicherlich wird es einzelne Atheisten geben, mit «auserwähltem Charakter» und akademischer Würde, die durch ihre Erziehung von religiösen Vorstellungen der Vergangenheit geprägt sind, und

die noch in der zweiten und dritten Generation ihr Leben so gestalten, dass man sie von bescheidenen Christen oder Juden kaum unterscheiden kann. Diese Menschen bleiben ehrlich, mitfühlend, sie wollen die Gleichheit aller Menschen und glauben fest an «Fortschritt» und «Brüderlichkeit», obwohl sie an die ursprüngliche religiöse Rechtfertigung dieser besonderen Tugenden nicht mehr glauben. Doch früher oder später könnte es eine Generation geben, die die Metaphysik des Atheismus tödlich ernst nimmt. Dies war das Schicksal eines hoch kultivierten Landes im Europa unserer Zeit.

Rufen wir uns George Washingtons Abschiedsrede ins Gedächtnis zurück: «Wir wollen mit aller Vorsicht die Annahme tolerieren, moralisches Handeln sei auch ohne Religion möglich. Dies mag bei besonders dafür empfänglichen Gemütern unter dem Einfluss einer verfeinerten Erziehung Erfolg haben. Doch Vernunft und Erfahrung verbieten uns, zu erwarten, dass eine moralische Gesinnung innerhalb einer Nation vorherrschen könnte, wenn man die Prinzipien der Religion ausschließt.»

Wenn moralisches Handeln der Vernunft allein überlassen würde, könnte niemals eine allgemeine Übereinstimmung erreicht werden, da die Philosophen zu verschiedenen Ansichten neigen, die sie vehement und ohne Ende verteidigen. Die meisten Menschen würden ohne eindeutige moralische Signale hin- und herschwanken. In schwierigen Zeiten würden sich außerdem hoch angesehene Intellektuelle wie zum Beispiel Heidegger und viele Vorläufer der Postmoderne (den Dekonstruktivisten Paul de Man eingeschlossen) die Imperative der Nationalsozialisten oder Kommunisten auf Schamloseste zu eigen machen.

Dawkins macht den Versuch, diesen Schwachpunkt der neodarwinistischen Betrachtungsweise, die auf Zufall und blinde natürliche Auslese baut, zu umgehen. Er führt vier Gründe für altruistisches Handeln an, die in der Evolutionsbiologie angeblich verwurzelt sind.

Erstens, der Sonderfall der genetischen Verwandtschaft; zweitens reziprokes Handeln: Man revanchiert sich für erhaltene Vorteile und gewährt Vorteile in Erwartung einer Gegenleistung; drittens sieht Darwin einen Vorteil darin, den Ruf zu besitzen, großzügig und freundlich zu sein. Und viertens bietet eine in die Augen fallende Großzügigkeit den zusätzlichen Vorteil einer authentischen Werbung für die eigene Person.

Die beschriebenen Verhaltensweisen lassen sich von einer naturgegebenen, überhöhten Selbstsucht des Menschen herleiten. Juden und Christen könnten noch den ein oder anderen Grund hinzufügen. Erstens, seinen Nächsten nicht zu lieben, muss den Schöpfer enttäuschen, der von uns wünscht, dass wir sein Freund sind. Zweitens ist es ein Fehler, den Herrn Jesus nachzuahmen, der uns aufgefordert hat ihm nachzufolgen. Drittens zeigt die Erfahrung, dass die Liebe zu anderen im Einklang mit der sozialen

Dimension unserer Natur steht – am Anfang steht die Bindung in der Familie, später kommen Politik und Wirtschaft hinzu (der Philosoph und Ökonom Adam Smith nannte sein oberstes Gesetz «Sympathie»). Viertens: Jedes christliche Gebot hat unzweifelhaft seine Basis in der Natur, doch es versucht, die Grenzen der Natur so weit wie möglich auszudehnen. Der christliche Glaube lehnt die Natur nicht ab, sondern baut auf der Natur auf, ergänzt sie und bringt sie zu Reichtum und mehr Vollkommenheit.

Schließlich muss gesagt werden: Unsere drei Autoren haben nicht sorgfältig hingehört, was Juden und Christen tatsächlich über Gott zu sagen haben. Ihre eigene Vorstellung von Gott ist eine Karikatur; sie zeichnen eine hässliche Gottheit, die jeder Leser pflichtschuldigst ablehnen müsste. Dawkins macht sich über einen allwissenden Gott, der gleichzeitig frei in seinen Entscheidungen sei, lustig. Wenn ein allwissender Gott jetzt weiß, was er in Zukunft tun wird, wo bleibt da noch Raum, dass er seine Meinung änderte? Und wenn er das nicht kann, wie ist er dann allmächtig? Ist er nicht in einer Art Schraubstock eingeklemmt? Natürlich liegt dieser Vorstellung die Annahme zugrunde, Gott sei in der Zeit wie Dawkins in der Zeit ist. Das bedeutete, nicht zu verstehen, dass es einen Unterschied zwischen einem Standpunkt in der Ewigkeit, außerhalb der Zeit, und einem Standpunkt innerhalb der Zeit gibt. Das bedeutet auch, nicht zu verstehen, dass die Entscheidung im ersten Fall, außerhalb der Zeit (wo absolute Gleichzeitigkeit eines jedes einzelnen Momentes gegeben ist) innerhalb der Zeit nachfolgende Ereignisse, Möglichkeiten und besondere Umstände nicht ausschließt.

Gottes Wille existiert nicht in der Weise, dass er da ist, *bevor* Menschen ihre Entscheidungen treffen. Eher ist er gleichzeitig mit ihnen vorhanden, und dadurch wird es möglich, dass Menschen Entscheidungen treffen. Wenn Katholiken das Messopfer feiern, so stellen wir uns vor, dass unser Augenblick der Teilhabe an dieser Messe – wie es an jedem anderen Tag unseres Lebens auch ist – in Gottes Augen gleichzeitig mit dem blutigen Tod seines eigenen Sohnes in Golgatha geschieht. In unseren Augen erscheint das als eine Art Wiederholung dessen, was geschehen ist, doch in Gottes Augen sind beide Augenblicke wie einer. Sicherlich ist das für einige Menschen alles zu mystisch, und die Philosophie, die diesen Vorstellungen zugrunde liegt, etwas zu anspruchsvoll. Dem gegenüber präsentieren unsere drei Autoren eine primitive Idee von Gott. Wenn wir alle diese Sichtweise hätten, wären wir mit Sicherheit auch Atheisten.

Die ganze innere Welt, die die religiösen Menschen so reich macht, scheint den Autoren ein unbekanntes Territorium zu sein. Sie sind umgeben von Millionen, die viele Augenblicke ihrer Tage (und viele Stunden ihrer Woche) in Gemeinschaft mit Gott verbringen. Doch unsere Autoren scheinen nichts von dem stillen, inwendigen Teil der Gläubigen zu ahnen.

Auch nicht, warum diese innere, stille Gewissheit für die Gläubigen mehr in der Realität verankert ist als irgendetwas anderes im Leben. Sicherlich könnten unsere atheistischen Freunde, sofern sie bereit sind, ihre Methoden zu überdenken und ihr Verständnis für Begriffe wie «Erfahrung» und «das Empirische» zu vertiefen, dieser ihnen fremden Welt etwas näher kommen. Sie könnten für eine Weile in die Haut derer schlüpfen, für die die Religion lebenswichtig ist und denen der Glaube an Gott auch geistig befriedigender erscheint als der Atheismus – weniger widersprüchlich und weniger entfremdend.

Der einzige Weg, einen Menschen dazu zu bringen, den anderen zu verstehen, liegt darin, dass er zu erfahren lernt, wie man sich in der Haut des anderen fühlt. Wenn diese Behauptung zutrifft, hätten wir unseren drei Autoren gewünscht, dass sie von sich aus mehr getan hätten, um die große geistige Kluft zwischen Glauben und Unglauben der heutigen Menschen zu überwinden. Dennoch können wir dankbar sein, dass uns die Autoren einen Blick in die Seele von Atheisten haben tun lassen, sodass wir Gläubigen zumindest besser verstehen, wie die Welt von ihrem Standpunkt aus aussieht – und wir können auch uns eine Zeitlang so sehen, wie sie uns sehen.

*Aus dem Englischen übersetzt von Dorothee von Glinski*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dawkins Buch erschien unter dem deutschen Titel «Der Gotteswahn» soeben im Ullstein-Verlag Berlin.

<sup>2</sup> Vgl. Alfred North WHITEHEAD, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988; DERS., *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.



STEFAN KLÖCKNER · ESSEN

## VON UNGEBROCHENER VITALITÄT

*Eine aktuelle Momentaufnahme zum Gregorianischen Choral*

### *Aktuelle Anlässe*

Im Jahr 2007 veröffentlichte Papst Benedikt XVI. in relativ knapper Abfolge zwei Verlautbarungen, deren Inhalte durch die Presse auf signifikante Weise durcheinandergewirbelt und miteinander verquickt wurden: Wurde das postsynodale Schreiben «Sacramentum caritatis», in dem der Papst vor allem unter dem Aspekt der weltumspannenden Katholizität für eine intensivere Pflege der lateinischen Sprache und des Gregorianischen Chorals eintrat, noch wenig rezipiert, so wühlte das päpstliche Motuproprio «Summum Pontificum», das die prinzipielle Zulassung des tridentinischen Ritus als «forma extraordinaria» der katholischen Messfeier aussprach, die Gemüter des linken wie rechten Spektrums explosionsartig auf. Die Presse – gerade diejenige, die ihre Arbeit nicht allzu sehr mit störendem sachlichem Differenzierungswillen und -vermögen belastet – machte flugs aus beiden Schreiben *einen* Sachverhalt, was u. a. der Autor dieses Artikels zu spüren bekam: Zeitungen, aber auch Rundfunk- oder (öffentlich-rechtliche) Fernsehsender meldeten sich mit der Bitte um Stellungnahme zur Frage: «Was sagen Sie dazu, daß der Papst nun wieder die lateinische Messe zugelassen und den Gregorianischen Choral dafür vorgeschrieben hat?» Daß das II. Vatikanische Konzil die lateinische Sprache nach wie vor 1969/1970 als *erste* Sprache der Liturgie angesehen und die Muttersprache lediglich «ermöglicht» hatte – daß der Gregorianische Choral in der Liturgiekonstitution dieser letzten großen Kirchenversammlung als der «der römischen Liturgie eigene Gesang» bezeichnet worden war, schien kaum jemand mehr zu wissen und vor allem heute niemanden zu interessieren! Angesichts einer jahrzehntelangen Entwicklung in den Kirchengemeinden, die offensichtlich weitflächig anders verlaufen war – was Wunder! Nicht wenigen erschienen die

*STEFAN KLÖCKNER, geb. 1958, Dr. theol., Kirchenmusikdirektor, seit 1999 Professor für Gregorianik und Liturgik an der Folkwang Hochschule Essen; Ständiger Diakon; Mitherausgeber der «Beiträge zur Gregorianik». Derzeit u. a. befasst mit der Übersetzung des Missale Romanum 2002 und der Erarbeitung eines neuen Gesangbuchs («Gotteslob»).*

jüngst verlautbarten päpstlichen Dokumente als eine Kurskorrektur zum Traditionalismus hin – je nach persönlichem Standort ersehnt oder verhaßt. Besonders perfide klang diese Unterstellung jedoch aus dem Mund derer, die die Reformintentionen des Konzils seit Jahrzehnten in ihrem Sinne maßlos überstrapaziert und mit einem ästhetischen Bildersturm vor 40 Jahren dafür gesorgt hatten, daß sich viele, die in der alten Liturgie beheimatet waren, plötzlich in der rechtesten aller verfügbaren Ecken und somit am Rande eines kirchenmusikalischen Traditionalismus wiederfanden. Ob es nun in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Erleichterung über die Befreiung von einer als verkrustet erfahrenen Liturgie war oder die *ignorantia crassa* nicht weniger Geistlicher, die seitdem und auch heute noch steif und fest behaupten, das Latein in der Liturgie sei abgeschafft und der Gregorianische Choral von vorgestern: Im liturgiemusikalischen Repertoire deutscher Kirchengemeinden hat dieser Prozeß eine deutliche Delle hinterlassen.

#### *Ein zwiespältiger Befund*

Als man vor einigen Jahren daran ging, für die katholische Kirche Deutschlands und Österreichs ein neues Gesangbuch in der Nachfolge des 1975 erschienenen «GOTTESLOB» zu erarbeiten, führten die Zuständigen zuerst eine Akzeptanzerhebung durch, welche – und das war ein kluges und für ein liturgisches Buch außergewöhnliches Vorgehen – die Rezeption des bisher benutzten Einheitsgesangbuches ins Licht heben sollte. Sehr detailliert wurde z. B. nach Liedern und Gesängen, liturgischen Formen und dem Verhältnis von Tradition und Aktualität gefragt. Auch der Gregorianische Choral kam auf den Prüfstand. Das Ergebnis war für alle Liebhaber und Verfechter des «der römischen Liturgie eigenen Gesangs» einigermaßen ernüchternd, wenn nicht gar deprimierend: Man wünschte künftig eher weniger gregorianische Stücke im neuen Gesangbuch (obwohl einige bis dato fehlende Gesänge konkret als «zu ergänzen» benannt wurden wie der Introitus der Totenmesse und einige Marianische Antiphonen ...); am besten sollten die gregorianischen Gesänge alle in einem separaten Teil des Buches zusammengestellt sein – womit sie freilich dem Benutzer «aus den Augen» gekommen wären (was wohl auch durchaus so intendiert war).

Was war der Grund für ein solches pastorales Anathem? Fragte man nach, so gab es eher vage Antworten: «zu abstrakt» seien diese Gesänge, zu wenig «emotional» und mit der «Lebenswirklichkeit der feiernden Gemeinde» verbunden. Offensichtlich umweht diese Musik ein «Alt-Herren»-Odium: eine Alt-Herren-Schola singt in einem Gottesdienst, der von alten Herren zelebriert und (im Zuge der Gleichstellung) von vornehmlich alten Damen besucht wird – und den auch nur alte Leute «schön» finden, weil so sehr an

«früher» erinnert, als die alten Damen und Herren noch jung waren. Würde man also nur die institutionalisierte pastorale Praxis zum Maßstab des Inhaltes eines neuen Gesangbuches machen, der Gregorianische Choral fiele als offensichtlicher Repräsentant eines kirchenmusikalischen Plusquamperfekts weitgehend heraus.

Dem diametral gegenüber steht ein anderer Befund. Seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat sich im anglophonen Bereich, aber auch in Deutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz eine institutionell sehr offene «Gregorianik-Szene» herausgebildet: Nationale und internationale Kurse, die sich der Theorie und Praxis des Gregorianischen Chorals widmeten (und heute noch widmen), hatten und haben einen ungeahnten, bis heute ungebrochenen Zulauf. Kirchenmusikalische Andachten und Konzerte mit mittelalterlicher Musik und Gregorianischem Choral erfreuten und erfreuen sich – genau wie einschlägige Publikationen und Tonträger – großer Beliebtheit. Wie war diese Entwicklung angesichts der antigregorianischen Resistenz vieler Kirchengemeinden zu erklären?

Für den, der das alles eher oberflächlich betrachtete, schien es natürlich vor allem jener Begeisterung für alles «Mittelalterliche» geschuldet, die in Deutschland ungefähr ab 1980 mit einer großen «Hildegard-von-Bingen»-Renaissance begann und sich zu einem nicht weiter definierbaren esoterischen Gemisch von Dinkelschleim-Rezepturen, Mittelalter-Märkten und mystischem Kirchensound verdichtete. Im synkretistischen Toy-Shop «Religiöses für jedermann» entfaltete die postmoderne Versplitterung der 80er und 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts auch kirchenmusikalisch ihre durchaus unfreiwillig amüsanten Seiten; und so war es nicht weiter verwunderlich, daß eine (qualitativ eher minderwertige) CD mit Gregorianischem Choral sogar den Weg in die Pop-Charts fand oder daß in hämmernden Popsongs plötzlich gregorianische Melodiesplitter auftauchten. All dies schien sich gut in eine Modeströmung einzupassen: «Mittelalter ist en vogue», titelte damals ein Feuilleton – und zog daraus den Fehlschluß, hierin eine «beginnende Renaissance der religiösen Musik und des Gregorianischen Chorals» ausmachen zu können.

Davon weitgehend unberührt, waren es völlig anders gelagerte Motive, die z. B. zwischen 1984 und 1989 über 200 überwiegend jugendliche Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu den «Internationalen Sommerkursen Gregorianik» an die Folkwang Hochschule nach Essen führte: ein *wissenschaftliches* Interesse an der Geschichte des lateinischen Liturgiegesangs, ein *praktisches* Interesse am Singen und Dirigieren – und vor allem ein *spirituelles* Interesse. Die auf den französischen Benediktinermönch Eugène Cardine (1905 – 1988) zurückgehenden Forschungen hatten nicht nur die Praxis des Gregorianischen Chorals, sondern seine theoretischen Ausgangspunkte fundamental verändert: Auf der Basis des ausführlichen Studiums der ersten

handschriftlichen Bezeugungen (sie stammen aus den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts) entwickelte Cardine die Lehre von der «gregorianischen Semiologie» – die Lehre von den Zeichen, die zur Fixierung melodischer und rhythmischer Sachverhalte über den Text der Gesänge geschrieben worden waren. Da man sie von den Dirigierzeichen des Kantors (gr.  $\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , Wink, Geste) ableiten kann, werden diese frühen Zeichen Neumen genannt. Ihrem Studium, der Frage nach den feinsten agogischen Nuancierungen, galt und gilt das Interesse vieler, die sich seit Jahrzehnten dem Gregorianischen Choral wieder neu zugewandt haben. Und je tiefer diese Studien in die Materie eindringen, umso klarer wird: Es geht beim Gregorianischen Choral nicht um primär musikalische Parameter wie Tempo, Lautstärke oder Stimmgebung (vom «frommen Kloster-Sound» der oben geschilderten Mittelalter-Welle einmal ganz zu schweigen) – es geht zu allererst um das Erklingen von Text! Folgt man nämlich den Angaben der musikalischen Zeichen, deren rhythmische Details sich oftmals unmittelbar auf die Agogik des Textvortrages auswirken, so begegnet man erstaunlichen, höchst lebendigen und von tiefer Spiritualität geprägten Interpretationen der zugrundeliegenden Textstellen.

*Eine alte Quelle, die heute noch sprudeln kann ...*

Um kaum ein Stück Musikgeschichte rankten und ranken sich heute noch die Mythen hinsichtlich der Umstände und der Zeit seiner Entstehung. Vom Namen her leitet sich der Gregorianische Choral von Gregor dem Großen ab, der von 590 bis 604 die Geschicke der Kirche lenkte. Diese Zuordnung ist jedoch fiktiv bzw. ein historisch im Nachhinein formuliertes Konstrukt, um den lateinischen Liturgiegesang an die wohl größte liturgische Autorität des Frühmittelalters rückzubinden – und an das päpstliche Rom. Dies stimmt jedoch nachweislich nicht. Das Kernrepertoire des Gregorianischen Chorals entstand zwischen 760 und 790 im fränkischen Reich, genauer: um die Stadt Metz als Zentrum herum. Den Rahmen für sein Entstehen bildet jenes umfassende kulturelle Reformprogramm, das in etwas euphemistischer Terminologie «karolingische Renaissance» genannt wird und das vor allem aus einer systematischen Erneuerung der Schreib- und Buchkultur sowie des Bildungssystems bestand. Diese karolingische Renovatio wiederum war Teil eines eher politisch motivierten Vorgehens, nämlich durch die systematische Übernahme der römischen Liturgie (und damit auch des römischen Liturgiegesangs) in Franken eine Assimilation an römische Verhältnisse zu erreichen, was konsequenterweise im Jahr 800 zur Kaiserkrönung Karls des Großen in Rom führen musste. Vorgabe des fränkischen Herrschers war es bereits 789 in seiner «Admonitio generalis» gewesen, daß alle Kleriker seines Reiches die «cantilena romana» (so die



ideologische Umschreibung für den lateinischen Liturgiegesang, den Gregorianischen Choral) so zu lernen, wie er modellhaft in Metz, dem damaligen liturgischen Zentrum des karolingischen Reiches, gelehrt wird. Dem war vorausgegangen, daß bereits Karls Vater Pippin römische Kantoren ins fränkische Reich mit dem Ziel geholt hatte, die fränkischen Kantoren mit dem römischen Liturgiegesang vertraut zu machen – was nur mündlich möglich war, denn schriftliche Musiküberlieferung gab es damals hierfür noch nicht. Die verordnete Übernahme misslang jedoch, und aus der versuchten Translation wurde de facto eine Mischung verschiedener melodischer Fassungen, die den Kern des heutigen gregorianischen Repertoires bildeten. Dieser Prozeß war – wie gesagt – mit dem Ende des 8. Jahrhunderts zum Abschluß gekommen; die ersten Handschriften mit Gregorianischem Choral werden jedoch erst gut 120 Jahre später fixiert. In der Zwischenzeit wurden die Gesänge mündlich tradiert, und das in einer offensichtlichen Treue und Stabilität, wie sie nur erstaunen kann. Denn die Handschriften, die ab dem Beginn des 10. Jahrhunderts entstehen, sind in der Wiedergabe der Melodien von beeindruckender Übereinstimmung, obwohl sie in z. T. viele hundert Kilometer auseinander liegenden Skriptorien entstanden sind und sich sehr unterschiedlicher Schreibsystematiken bedienen. Diese Stabilität der Überlieferung ist nur durch eine in der monastischen Tradition wurzelnden Kultur des sorgsamsten Umgangs mit dem betonten Wortes zu erklären. Die Mönche, die den Gregorianischen Choral für ihr Stundengebet und die Feier der Messe schufen, vertonten die Texte nicht (im Sinne eines heute «Komposition» genannten Prozesses); die musikalische Gestalt war Niederschlag einer Betonung des Textes der Heiligen Schrift, der auswendig gelernt, halblaut gesprochen und ständig wiederholt wurde. Das phonetische «Verkosten» von heiligen Texten ist ein bei vielen späten Mönchs- und Kirchenvätern, vor allem aber bei Benedikt von Nursia und Gregor dem Großen oftmals bezeugter Umgang mit der Heiligen Schrift. So ist denn der heute aus den Neumen zu erhebende Befund, wie man welches Wort eines Gesanges in welchem Tempo, in welcher Intensität ausgesprochen und «betont» (im Erklängen mit Ton beseelt) hat, Niederschlag einer tiefen Verinnerlichung, einer Aneignung des Textes, der mit größter Ehrfurcht ausgesprochen und dem eigenen geistlichen Weg oder Schicksal in Verbindung gebracht wurde.

Wenn es denn eine Begründung gibt, warum der Gregorianische Choral der «der römischen Liturgie eigene Gesang» ist, dann liegt sie hier nun offen: Es ist der ausgesprochen logogene Charakter dieser Musik – eine Wortgezeugtheit, die nichts anderes zum Erklängen bringen will als eben das lebendige und verlebendigende Wort der Heiligen Schrift – und das mit einer Sparsamkeit der musikalischen Mittel, die in der Geschichte der Kirchenmusik ihresgleichen sucht. Der Gregorianische Choral ist Klang gewordene

*sobria ebrietas*, «nüchterne Besoffenheit», von der der hl. Ambrosius in einem seiner Hymnen singt: trunken im Verkosten des heiligen Wortes, klar und nüchtern in der Wahl der genutzten musikalischen Parameter.

#### *Schule für eine Spiritualität des Wortes*

Wer sich auf diese Qualität des betonten Wortes einlässt, geht durch eine gleichermaßen strenge wie erstaunliche Schule christlicher Spiritualität. Es handelt sich hierbei um Meditation im eigentlichen Sinne: Verinnerlichung, Gewährwerdung des Wesentlichen. So manchem mag in den vergangenen Jahren aufgrund der neuen Blüte des Gregorianischen Chorals klar geworden sein, daß die genuine christliche Form der Meditation nicht aus dem Fernen Osten oder aus Indien kommt, sondern aus dem Umgang mit dem Wort, seiner *ruminatio*. Und auch für die auszubildenden Kirchenmusikerinnen und -musiker (seien es die aus nachvollziehbarem Grund an Zahl deutlich abnehmenden Studierenden für den hauptamtlichen Dienst, seien es die immer zahlreicher werdenden für das kirchenmusikalische Nebenamt) liegt hier der eigentlich wichtige Grund, weshalb das Unterrichtsfach «Gregorianik» im Kirchenmusikstudium einen solch wichtigen Raum einnehmen muß: Wer diese Schule der Spiritualität des erklingenden Wortes durchlaufen hat, der wird (das dem Beruf entsprechende Sensorium vorausgesetzt) an Chor- und Orgelliteratur mit anderem Hintergrund herangehen – der wird in den Liedern die kostbaren Worte aufspüren und einer Gemeinde schmackhaft machen können, von denen sich geistlich leben lässt. Er wird in den Formprinzipien gregorianischer Gesänge jene Grundstrukturen entdecken, die handlungsbegleitende und alleinige liturgische Handlung darstellende Musik, Akklamation und Meditation, unterscheidet. Und er wird lernen, daß in der sparsamen Ökonomie der musikalischen Mittel letztlich die Chance liegt, dem Wesentlichen – vielleicht dem einen wichtigen zu betonenden Wort eines Gesanges – zum klanglichen Durchbruch zu verhelfen.

Die Erfahrungen der letzten drei Jahrzehnte zeigen, daß sich dieser Weg lohnt. Die neue Blüte des Gregorianischen Chorals, die seit einigen Jahren auch in Deutschland ihre Früchte zu tragen beginnt, hat zu einem ideologisch unverkrampften und frischen Aufbruch geführt. Insofern ist das anfangs thematisierte Interesse des Papstes, in unseren Gemeinden und gerade bei jungen Menschen diese Gesänge wieder neu zu verankern, vielfach bereits aufgenommen worden. Und die lange Zeit gepflegte Latein-Phobie nicht weniger Geistlicher wurde in der Jugend von einer ganz anderen Seite her aufgebrochen: Viele der Gesänge von Taizé tragen (aus Gründen der Katholizität, also des internationalen Charakters) einen lateinischen Text. Mit wie viel Wonne haben Frauen und Männer diese Kehrverse in zahllosen Gottesdiensten unserer Gemeinden gesungen, ohne jemals in Traditionalismusverdacht zu geraten, weil sie «altes Latein» singen ...



Freilich, die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zeigt aber auch etwas anderes: Damit sich die Kultur des betonten Wortes, wie sie im Gregorianischen Choral wie sonst wohl nirgendwo verwirklicht wurde, auch adäquat entfalten kann, muß das spirituelle und liturgische Umfeld stimmig sein – und hier ist noch ein trockener steiniger Acker zu bewirtschaften. Dazu abschließend einige Anmerkungen:

– Es reicht nicht aus, *daß* man Gregorianischen Choral singt! Zu lange wurde davon abgesehen, daß er auch *gut gesungen* werden muß. Hier – wie im gesamten liturgiemusikalischen Bereich – gilt der Satz: Besser leicht und gekonnt als schwer und «bewältigt!» Eine Schola, die sich unter hörbaren Mühen durch ein großes Graduale oder Offertorium hindurchpflügt, quält nicht nur die Gemeinde, sondern leistet dem Gregorianischen Choral als «erklingendem Wort der Heiligen Schrift» keinen Dienst. Hier sei auf einige Sammlungen mit einfacheren Gesängen verwiesen wie z. B. auf das eigens zum «Gebrauch in kleineren Kirchen» (Liturgiekonstitution des II. Vatikanum, Art. 117) 1975 erstellte «Graduale Simplex».

– Wenn die Qualität der liturgischen Feier nicht stimmt (wie es oftmals von Studierenden berichtet wird, die – ausgerüstet mit viel gregorianischer Kompetenz – erste Erfahrungen mit liturgischem Dienst in Kirchengemeinden machen), ist ebenfalls nichts gewonnen. Schlecht vollzogener Lektorendienst, mangelndes Sensorium im Umgang mit dem dramaturgischen «Timing» (Pausen!) und ein lieblos heruntergelesenes Hochgebet konterkarieren den besten Gregorianischen Choral! Wo das gesprochene Wort keine Chance bekommt, sich als sinnvoll betontes Wort in seine geistliche Dimension hinein zu entfalten, bleibt das musikalisch vertonte Wort ohne Korrespondenz und damit letztlich allein. Hier geht es um die «Ars celebrandi», die Feierkompetenz, die u. U. mühevoll erworben und mit Sorgfalt geschult werden muß. Das gilt übrigens auch für die Feier einer (interessanterweise von nicht wenigen jungen Menschen herbeigesehnten) «forma extraordinaria» der Messe im tridentinischen Ritus: Latein muß man nicht nur *wollen*, man muß es auch *können*!

– Es scheint immer noch in den Köpfen vieler fest verankert zu sein: Wenn Gregorianischer Choral, dann keine andere Musik – und dann auch alles auf Latein. Dieses Ghetto muß aufgesprengt werden: Gregorianische Gesänge lassen sich sehr wohl mit deutschen Kirchenliedern, kleineren Chorsätzen und sogar Gesängen von Taizé kombinieren. Das erfordert natürlich ein sehr sensibles und geschmackvolles Vorgehen; wenn es jedoch gelingt, tragen solche Kombinationen auf sehr beeindruckende und belebende Weise zur gottesdienstlichen Kultur einer Gemeinde bei.

Der Autor dieses Artikels wurde vor einigen Jahren einmal auf die «Renaissance des Gregorianischen Choral» angesprochen und gefragt, ob er dem



denn eine nachhaltige Chance gäbe oder ob es sich nur um eine «Modeströmung» handele.

Der Gregorianische Choral *hat* nicht nur eine Chance, er *ist* eine Chance für unsere Kirche: wenn und insofern es sich bei all den Bemühungen um dieses kirchenmusikalische Repertoire nicht um eine ideologische Erkennungsmelodie für ewig Gestrige oder um bloßen Kulturästhetizismus handelt, sondern wenn das alles getragen ist von einer Rückbesinnung auf das lebendige Wort der Heiligen Schrift, das in den Menschen auch heute noch Klang werden und seine heilsame Wirkung entfalten will.





KURT APPEL · WIEN

## WEN ERWARTEN WIR? WER ERWARTET UNS?

*Eine adventliche Meditation*

Wir bereiten uns in diesen Tagen und Wochen auf das Fest der Ankunft des Herrn, des Gottessohnes vor. Gleichzeitig sind wir in dieser Erwartungszeit mit dem lärmenden und so oft scheinbar banalen Alltag konfrontiert – in Kirche und Welt. Menschen streiten und sterben, Kriege und Krankheiten nehmen in dieser Zeit kein Ende, die Welt nimmt ihren Lauf, so als ob nichts passiert wäre. Und wir müssen uns in diesem Zusammenhang doch fragen: Ist das, was da vor 2000 Jahren geschehen ist, mehr als eine Fußnote im Lauf der Welt? Was oder vielleicht besser: Wen erwarten wir eigentlich? oder sogar: Erwarten wir überhaupt etwas? Vielleicht schleicht sich allerdings in diesem Zusammenhang auch die Frage ein: Was oder vielleicht sogar *Wer erwartet uns?*

Bevor ich auf diese Fragen eingehe, möchte ich in der Schrift Hinweise auf diese Erwartungen suchen. Vielleicht werden sie es uns erlauben, das Erwartete zu konkretisieren und unsere Fragen angemessener zu stellen, d.h. sie nicht ins Leere zu richten, sondern an Jesus Christus, den angekommenen Sohn Gottes selber zu adressieren! Denn tatsächlich kann es ja nicht gleichgültig sein, wie wir fragen und an wen wir uns dabei wenden. Natürlich gäbe es jetzt eine überbordende Fülle an Möglichkeiten, Schriftstellen heranzuziehen, und tatsächlich ist es ein großartiger Aspekt unserer Schrift, dass, wenn wir einmal angefangen haben, darin zu lesen, wir von einer Stelle auf die nächste verwiesen sind, zu keinem Ende kommen und eigentlich auch nirgends anfangen können ...

Ich möchte daher ganz traditionell jene Stelle heranziehen, die wir beim Fest der Geburt des Herrn lesen, die lukanische Weihnachtsgeschichte, in der die Ankunft des Herrn verkündigt wird. Eigenartigerweise wird am Beginn dieser Perikope nicht der Name Jesu genannt, und das, obwohl gerade in der Antike der Anfang eines Abschnitts normalerweise den Grundinhalt, die Grundaussage angestimmt hat, vergleichbar heutigem Zeitungsjournalismus, sondern die Namen von Augustus und Quirinius.

*KURT APPEL, Jg. 1968, außerordentlicher Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der kath.theol. Fakultät der Universität Wien.*

Wir befinden uns also im Zentrum des einstigen Weltgeschehens, der großen Politik. Könnten wir mit den Ohren der damaligen Welt hören, würden wir wahrscheinlich sofort den Slogan der Pax Augusteia vernehmen. Diese wurde überall gefeiert – man denke etwa an die «Res Gestae» des Augustus, die damals in den größeren Städten monumental verewigt wurden – und propagiert. Gemeint war damit die militärische Unterwerfung oder zumindest Befriedung der angrenzenden Welt. Ideologisch in engem Zusammenhang stand der orientalische Kaiserkult. Mit dem Kaiser hatte man einen handgreiflichen Gott auf Erden, einen sichtbaren Garanten der kosmischen Ordnung, ein Identifikationsobjekt. Doch dieses verlangt seinen Preis und davon handelt der Anfang unserer Geschichte: Die Bewohner müssen sich in staatliche Steuerlisten eintragen lassen. Konnotiert war damit zweierlei: Erstens die Funktion des Staates, denn dieser war nicht Sozial- oder Wohlfahrtsstaat, sondern geldverschlingende Militärmaschinerie zur Sicherung der Pax Augusteia und der kaiserlichen Macht. Israel (in dieser Deutlichkeit als einziges Volk) wusste ungeschminkt und unverschleiert um diese Funktion des antiken Staates, nicht zuletzt 1 Sam 8,10-18 hatte es ihm klar vor Augen geführt. Mit dem Unterschied allerdings, dass es diesmal nicht im Bereich eigener Entscheidung lag, ob es diesen Staat akzeptierte oder nicht. Zweitens war mit der Erwähnung einer Volkszählung auch impliziert, dass jenes Imperium vom Gott des Lebens abgewandt war und auf eigene militärische Macht und Stärke baute, statt dem Herrn zu vertrauen (2 Sam 24).

Im weiteren Fortgang geht die biblische Erzählung wie ein Teleobjektiv vor: Der Blick wird schärfer, genauer: Wir sind jetzt nicht mehr mit der großen Macht, sondern im wahrsten Sinn des Wortes mit dem «kleinen Mann» konfrontiert. Vor unsere Augen treten die Gestalten des Joseph und seiner hochschwangeren Frau Maria, die Opfer dieses Staates sind, die den Preis für die militärische Stärke zu bezahlen haben. Wir erfahren dabei, dass Joseph aus dem Geschlechte Davids ist. Warum wird dies erwähnt? Der biblische Leser hat die Verheißung von Jes 11, vom Baumstumpf «Isais» (und viele andere auch, v.a. Jes 7,14; Mi 5,1-3) vor Augen. Aus dem Geschlecht Davids wird der Messias, der IMMANUEL kommen, der Gerechte und Friedensbringer, d.h. der Bringer des Friedens GOTTES, der Überwinder aller menschlichen (und sogar kosmischen!) Gewalt, der Gerechtigkeit und Treue als Gürtel um seine Hüften hat. Doch wie schaut die Realität aus? Begegnet uns hier nicht eine Familie, bei der nichts mehr vom messianischen Glanz zu merken ist, arm, hilflos, schwach, sogar auf Herbergssuche? Ist nicht diese Herbergssuche symptomatisch für den Zustand der Welt? Und ist diese wiederum nicht dadurch gekennzeichnet, dass sie eben gerade den Menschen nicht birgt, das sie dem Großteil der Menschheit im wörtlichen und umfassenden Sinne die Herberge, die Geborgenheit verweigert, dass sie sie in rastlose Flucht zwingt? Sind nicht die messianischen Bilder, die mit dieser Familie verknüpft sind, blanker Hohn und Zynismus?



Die erste Antwort auf unsere Fragen scheint negativ zu sein. Was wir zu erwarten haben, ist scheinbar eine ungastliche Welt, allenfalls, wenn wir auf der Siegerseite stehen, der allzu faule Schutz einer Pax Augusteia mit ihrem monumentalen Aufwand an Mensch und Material (und in der Sprache dieser Welt ist beides ohnehin allzu leicht ein Synonym). Der biblische Text bleibt aber hartnäckig! Er schreibt nicht die Idylle von Philemon und Baucis, d.h. er verdrängt nicht, vielmehr scheint er uns inmitten der Realität einen anderen Blick abfordern zu wollen. Betrachten wir daher weiter und versuchen wir diesen Blick zu erfassen! Zunächst: Ein Bote des HERRN tritt auf, nicht am Königshof des Herodes, nicht bei der religiösen Hierarchie, auch nicht bei den Generälen des Kaisers oder seines Statthalters, sondern bei Hirten, bei, so können wir wohl ergänzen, Tagelöhnern und Herbergslosen. Dann das Ungeheure: Der Bote verkündet das Evangelium, er erzählt, dass der Messias erschienen ist. Wir haben vorher bereits die messianischen Bilder angedeutet: Der Messias ist Friedensbringer und Friedensfürst, er ist, wie uns Jes 11 sagt, Zeichen der Nationen, Völker und Gesellschaftsordnungen, er ist Fruchtbringer, sein Thron wird ewig Bestand haben (2 Sam 7,16; Ps 89,27-30), seine Herrschaft ist mit Bildern der Fülle konnotiert (Ez 47,1-12), und: Es wird verheißen, dass sein Wohnsitz prächtig ist (Jes 11,10). Klingt es da nicht besonders seltsam, dass der Messias «in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt»? Wird nicht hier alles, was an sinnvoller Erwartung, sogar durch die Schrift selber ausgewiesen, vorhanden war, durchbrochen? Wieso kann ein Kind in Windeln, in einer Krippe, der erwartete Messias sein?

Hören wir, bevor wir vorzeitig unser Fragen abbrechen, weiter, hören wir den Freudengesang der Engel: «Verherrlicht ist Gott in der Höhe und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.» Wenn wir genau zuhören (und der Leser des Evangeliums hörte genau!), bemerken wir in diesem Engelsgesang noch den Nachklang des «Benedictus» und bereits das «Nunc dimittis» anklingen. Zacharias und Simeon haben den Friedensherrscher ankommen sehen, sie haben prophetisch einen Blick auf diese Welt gewonnen, dem auch der Gesang der Götterboten entspricht. Ist dieser Blick und damit unsere Erwartung Illusion, Selbsttäuschung? Bevor wir uns dieser Frage weiter stellen, müssen wir kurz auf die Eigenart prophetischer Rede eingehen. Sie ist nicht einfach dadurch gekennzeichnet, dass sie die Zukunft vorhersieht, wohl aber dadurch, dass sie ein Ereignis nicht nur aus sich, sondern aus dem gesamten Kontext des Heilsplans Gottes zu deuten vermag. Prophetische Rede sieht das geschichtliche Ereignis nicht als zufälliges, belangloses, bloß empirisches Geschehen, sondern sie sieht das konkrete Ereignis im Lichte der ganzen Heilsgeschichte. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass diese Heilsgeschichte in ihrem Gesamt gerade in der prophetischen Schau des konkret geschichtlichen Heilsereignisses ansichtig wird und

nicht etwa abstrakt außerhalb solcher Ereignisse formuliert werden könnte. Gottes Heil – prophetisch gedeutet – vermag im konkreten, alltäglichen Augenblick und gerade da, zu erscheinen und dabei unsere Erwartungen zu durchbrechen und die Welt, den Alltag, zu verwandeln. Gott spricht sozusagen außergewöhnlich im Gewöhnlichen – und was ist gewöhnlicher, realistischer als Menschen auf der Herbergssuche, als Menschen unter der Knechtschaft irgendeines Gewaltregimes – und der Prophet, der Bote, der Verkünder des Evangeliums ist der- oder auch diejenige, die den Augenblick, in dem Gott mitten im Weltgeschehen spricht, zu deuten vermag. Man könnte sagen, es ist die Person, die mit ihrem Leben dafür einsteht, ihre Schau mit diesem Leben verantwortet. Allerdings gilt auch, dass diese Deutung nicht selbstverständlich ist. Die einen haben in dem Neugeborenen, erfüllt vom Heiligen Geist, den Messias zu erblicken vermocht, die Anderen, wie uns Matthäus erzählt, einen zu beseitigenden Rivalen, wieder andere werden einfach ein Kind in Windeln sehen. Bevor wir jetzt diese Eigenart des prophetischen Blickes, der uns hier abverlangt wird (und tatsächlich ist ja Christen und Juden nach Joel 3.1-5 bzw. Apg 2,16 verheißen, dass sie Propheten sein werden, ersteren sogar, dass sie in der Taufe den Hl. Geist empfangen, der uns diesen prophetischen Blick schenkt), weiter entfalten, betrachten wir, was vom Leser sonst noch gehört werden kann in diesem Engelsgesang der Weihnachtsgeschichte, der das Zentrum der ganzen Perikope darstellt:

«Verherrlicht werden soll Gott in der Höhe»: Dies ist nicht einfach eine Aufforderung, sondern darin ist die Mitte der ganzen Schrift angesprochen, denn für den gläubigen Juden (und auch für die ersten Christen) war klar, dass der eigentliche Sinn des Lebens, dieses Kosmos, die Gegenwart Gottes, sein Thronen am Lobpreis Israels war (vgl. etwa Ps 22,4; für die Israeliten war die Wohnstatt Gottes im Tempel, genauer im Tempel des Lobes; im Übrigen hat auch Joh dies so gesehen, allerdings hat er hinzugefügt, dass dieser Tempel des Lobes Fleisch geworden ist, Gestalt angenommen hat in der Welt – vgl. Joh 2,21). Klar war allerdings auch, dass ein solches Wohnen Gottes in seinem Volk nur dann erschwinglich war, wenn es seinerseits sich um Gerechtigkeit, um die Armen und Ausgebeuteten, Witwen und Waisen kümmerte. Der Messias, in dem, wie wir als Christen sagen können, und mittels dem, wie unsere jüdischen Brüder behaupten, Gott bleibende Wohnstatt in der Welt nimmt, ist also nicht derjenige, der uns Denken und Handeln abnimmt und quasi alleine die Welt in «Freude und Eierkuchen» verwandelt, sondern der Messias braucht ein Volk, eine Gesellschaft, Menschen, uns ...

Die zweite Botschaft betrifft den Frieden: «und auf Erden ist Friede»: Wir haben bereits erwähnt, dass dieser Friede Kennzeichen der messianischen Zeit ist. Einen engen Anklang, der mit unserer Stelle eine das Evangelium



umfassende Einheit bildet, gilt es dabei besonders zu bedenken (Lk 19,38): Nämlich den Einzug Jesu in Jerusalem, der seinerseits wiederum nur vor dem Hintergrund der Prophetie des Sacharja verständlich ist (Sach 9,9). Jesus betritt Jerusalem als endzeitlicher Friedensbringer. Anstelle des Pferdes, welches Reittier der hohen Militärs war, reitet er auf einem Esel, Zeichen des Friedens, gleichzeitig sozusagen «Antithese» zum militanten Pferd, in Jerusalem ein, wie es Sacharja verheißt hat. Mit diesem Ritt beginnt aber, wie wir wissen, wie auch die Leser damals wussten, nicht einfach der Friede, sondern Tod und Mord. Der Messias, der Friedensbringer wird ermordet, die Fülle der Zeit scheint am Kreuz zu enden, bevor sie begonnen hat. Wir wissen, dass Jesus den Frieden, so weit man in so einer Situation dieses Wort überhaupt noch in den Mund nehmen kann, gewahrt hat. Seine Schüler oder zumindest einer von ihnen wollte Gewalt anwenden (Lk 22,50), doch Jesus wehrt ab: «Hört auf damit!». Der «Friede» Jesu ist teuer erkaufte: Er stirbt dafür am Kreuz. Allerdings gibt uns die Schrift auch hier wieder ein Signal: Der Hauptmann am Kreuz ruft in der Version des Markus aus: «Dieser Mensch (und nicht der glorreiche Kaiser und sein Hofstaat) war Gottes Sohn (Mk 15,39)». Auch hier treffen wir wie bei den Engeln einen prophetischen Blick auf das Heilsganze an.

Damit sind wir beim dritten Teil des Spruches: Es sind die «Menschen des Wohlgefallens», auf die der Friede kommt, für die sich die Erwartung der Ankunft des Gottessohnes konkretisieren wird. Nicht solche, die besonders privilegiert wären, sondern solche, die sich einem tieferen Blick (wir können auch sagen: dem Glauben) öffnen. Sie vermögen in jenem, der keine Herberge hat und auch später nicht haben wird (Lk 9,58), sie vermögen im Gekreuzigten, im Wehrlosen, im Gewaltlosen und Ohnmächtigen den Messias zu erblicken. Dieser Blick hat allerdings eine Grundlage: Es ist das Ostergeschehen, in dem der HERR den Tod überwunden hat, in dem ER angekommen ist im HEIL und uns den Weg gebahnt hat. Dieses Ostergeschehen bildet Anfang und Ende und Mitte der Weihnachtssperikope, der Schrift, menschlicher Geschichte, aber auch hier gilt: Es ist eine eigenartig leise Ankunft. Gott beantwortet menschlichen Hass mit einem Heilszeichen, indem er SEINEN Sohn für uns als den LEBENDIGEN offenbart, aber diese Offenbarung geschieht wie die Geburt, wie die Empfängnis im Stillen. Es sind wiederum nicht die Wissenschaftler des Wortes, die Generäle und die Politiker, denen der Auferstandene begegnet, es ist eigentlich merkwürdig wenig, was passiert. Keine Revolution, keine gewaltige Epiphanie; es sind vielmehr ein paar galiläische Fischer, ein paar Frauen, denen der HERR begegnet (und einem Pharisäer auch, der sein Leben wird umwerten müssen): Und doch, sie haben den Frieden gesehen, ihre Erwartung wurde übertroffen, unendlich übertroffen, mehr als erfüllt und von dieser Fülle beginnen sie zu geben ...

Doch wenden wir uns zum Abschluss noch einmal unserer Weihnachtsgeschichte zu: Wir haben versucht, zu erahnen, dass ihre Erzählung vom Messias nicht blanker Zynismus, nicht bloßes Wunschdenken ist, sondern der von Gott geschenkte prophetische Blick, aus dem die Welt lebt. Wir müssen jetzt aber, so scheint es, noch einmal die Frage des Anfangs, die Frage nach der Erwartung modifizieren: Sie lautet nicht mehr primär: Was erwartet uns? (es ist dies die Frage der Heiden, die ihr Schicksal, ohne Vertrauen auf den Gott der Treue, vorhersehen wollen)? Auch nicht: Was erwarten wir? (diese Frage ist doch viel zu unbestimmt), nicht einmal mehr zuallererst: Wen erwarten wir?, denn es ist zwar der Messias, den wir erwarten, aber der ist in Jesus von Nazareth definitiv und ein für alle Mal (an)gekommen. Die Frage muss lauten: Wer erwartet uns? Diese Frage bewegt die Hirten, nach Betlehem zu kommen, und, wie Matthäus schildert, Sterndeuter aus fernen Landen. Wir müssen wohl sagen, dass es Jesus von Nazareth ist, der uns erwartet, der angekommen ist und in uns je neu ankommen will. Es ist der Messias, dessen Basileia mittels der Kirche, mittels uns in der Welt wachsen will. Es ist, wie uns Matthäus (Mt 25,35) zu verstehen geben wird, der Messias in der Gestalt des Fremden (des Fremden in jederlei Hinsicht, des Menschen, dem die Welt zur Fremde geworden ist, dem nicht Beherbergten – womit wir wieder bei einem unserer anfänglichen Bilder angelangt wären), dem wir ein (immer größeres Stück) Herberge einräumen sollen. Am Ende dieser Erwartung, dann, aber erst dann, wenn die Ankunft des Gottessohnes uns, d.h. aber auch immer ein Stück Welt verändert, gastlicher gemacht hat, steht, wie bei Maria, das Aufbewahren im Herzen, d.h. die Intimität der Beziehung, die Entdeckung der Verheißung als das Kostbarste, was es in unserem Leben gibt, und die Besinnung, und dazu, wie bei den Hirten, Ruhm und Preis des HERRN.